



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA

DIPARTIMENTO DI FILOSOFIA, SOCIOLOGIA, PEDAGOGIA E PSICOLOGIA APPLICATA

CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN SCIENZE FILOSOFICHE

KANT, HUSSERL: DALLA LOGICA FORMALE ALLA LOGICA TRASCENDENTALE

Relatore:

Ch.mo Prof. Andrea Altobrando

Laureando:

Giovanni Delaini

Matricola n. 2097044

ANNO ACCADEMICO 2023-2024

Indice

Introduzione	4
Capitolo 1: La logica generale secondo Kant	9
§1: L'estetica trascendentale	9
§2: La logica generale	15
§3: Soggettività e oggettività nella Quantità	19
§4: Le note caratteristiche nella Qualità	24
§5: I gradi della conoscenza	30
§6: Relazione e Modalità	35
(a) Relazione	35
(b) Modalità	38
§7: Concetto	40
§8: Oggetto	45
§9: Giudizio e inferenza	49
§10: La logica trascendentale e le categorie	57
Capitolo 2: Husserl e la logica formale	65
§1: La logica pura e le scienze	65
§2: Articolazione della logica pura	69
(a) Primo compito	69
(b) Secondo compito	72
(c) Terzo compito	74
§3: Oggetto, ontologia ed essenza	75
§4: La logica formale	80
§5: La morfologia pura	85
§6: L'analitica pura	91
§7: La logica della verità: il concetto di evidenza e confronto con Kant	94
(a) L'evidenza	95
(b) Confronto con Kant	97
(c) Conclusione: la logica della verità	100
§8: Apofantica e ontologia formale	101
(a) I due orientamenti della logica formale e il loro rapporto	102
(b) La struttura della logica formale	104
§9: I presupposti della logica formale	110
Capitolo 3: La logica trascendentale di Kant	113
§1: Le sintesi	113

§2: La deduzione trascendentale nella prima edizione	122
§3: La deduzione trascendentale nella seconda edizione	129
§4: Lo schematismo trascendentale	134
§5: Premesse alla nostra interpretazione	140
§6: Un'interpretazione proto-fenomenologica della deduzione	146
(a) Il concetto di deduzione	147
(b) La sensibilità	149
(c) L'immaginazione	150
(d) L'intelletto	155
(e) Conclusioni	158
 Capitolo 4: L'estetica e la logica trascendentale fenomenologica	 161
§1: Fenomenologia statica e genetica	161
§2: Associazione, interesse, tema	167
§3: Modalizzazione, esplicitazione, abitudine, tipo	173
§4: Temporalità	179
§5: Dall'esperienza originaria al giudizio	185
§6: Dal giudizio d'esperienza alle oggettualità formali	190
§7: Riepilogo e confronto con Kant	196
 Conclusione	 201
 Bibliografia	 207

Introduzione

Il tema centrale di questa tesi è il rapporto tra la concezione kantiana e quella husserliana della logica. Cercheremo di mostrare, adottando una prospettiva prevalentemente teoretica, come entrambi i filosofi vedano nei limiti intrinseci alla logica formale (o logica generale pura, nel linguaggio di Kant) la ragione principale per sviluppare una nuova scienza, la logica trascendentale, che metta in luce la relazione che lega il pensiero predicativo alla ricettività sensibile. La questione si situa in un molto quadro complesso, che non lascia mai spazio a un giudizio definitivo, che sia a favore dell'incompatibilità di fenomenologia e criticismo, o di una loro possibile conciliazione. Un esempio che illustra chiaramente il rapporto difficile che il padre della fenomenologia istituisce con il kantismo è la conferenza tenuta da Husserl il 1° marzo del 1924 per celebrare i duecento anni dalla nascita di Kant. Il testo del discorso rappresenta forse il confronto più esplicito che Husserl ha mai intrapreso con la filosofia di Kant, e ci permette, in questa Introduzione, di evidenziare alcune tematiche fondamentali che vengono alla luce quando si mettono in relazione i due filosofi. Inoltre, le osservazioni contenute nella conferenza del 1924 sono rilevanti perché sono il frutto di diversi anni in cui matura la conoscenza che Husserl ha di Kant. Anche se il padre della fenomenologia leggerà approfonditamente alcuni luoghi centrali della *Critica della ragion pura* solo a partire dal 1907, nei testi husserliani precedenti si trovano commenti, giudizi e contestazioni a un kantismo letto perlopiù tramite i neokantiani con cui Husserl dialogava.¹ Negli anni successivi alla prima guerra mondiale, Husserl si convince sempre più della necessità di prendere una posizione definita rispetto al filosofo di Königsberg e ai suoi epigoni, posizione che esprimerà nella suddetta conferenza dal titolo “Kant e l’idea della filosofia trascendentale”. All’inizio del testo, Husserl ammette che la sua filosofia, nata in grembo a filosofi anti-kantiani come Brentano e Bolzano,² sia stata caratterizzata, nella sua prima fase, da una netta opposizione a Kant. Subito dopo, però, sottolinea l’importanza di riprendere l’opera kantiana e osservarla con uno sguardo fenomenologico che ci permetta di cogliere le intuizioni fondamentali ivi contenute. A questo fine, sostiene Husserl, è necessario liberarsi degli elementi metafisici che albergano indiscussi nella

¹ Sulla lettura husserliana della *Critica*, si veda: Kern, *Husserl und Kant*, 20-21.

² *Ivi*, 3-8.

filosofia di Kant, come la cosa in sé, l'intelletto archetipo, l'appercezione trascendentale e la concezione kantiana dell'apriori.³ Dato il rifiuto di queste colonne portanti della prima *Critica*, ci si chiede quali siano queste intuizioni fondamentali che la fenomenologia può ritrovare nel pensiero di Kant. Per Husserl, il filo rosso che lega il suo pensiero al criticismo è proprio l'idea di una filosofia trascendentale, o l'idea di una scienza che indaghi il terreno su cui tutte le altre si ergono e le fonti da cui esse traggono i loro risultati.⁴ In particolar modo, Kant avrebbe capito che se ci vuole impegnare in un'impresa filosofica rigorosa non si può limitare a vivere in un atteggiamento ingenuo, dando per scontato che l'esperienza si presenti così com'è, ma avrebbe cercato nella soggettività l'origine ultima della sua struttura, agendo in modo non troppo distante dalla fenomenologia trascendentale.⁵

Anche alleggerendo la *Critica* dal fardello metafisico che l'appesantisce, Husserl non è ancora pago del modo in cui Kant realizza la sua intuizione di una filosofia trascendentale. Infatti, quest'ultimo avrebbe privilegiato alcune problematiche, come la possibilità di trarre una conoscenza oggettiva dall'esperienza, rispetto ad altre che si inseriscono in una più generale analisi della coscienza pura:

[u]na logica trascendentale è possibile solo all'interno di una noetica trascendentale; le teorie trascendentali delle formazioni obbiettive di senso sono [...] inseparabili dall'indagine eidetica e trascendentale della vita che forma il senso obbiettivo. Queste teorie riportano in ultimo allo studio universale dell'essenza della coscienza in generale – cioè, a una “fenomenologia trascendentale”. È proprio questo punto che ci obbliga ad ampliare il concetto peculiare di “trascendentale” di Kant, sul quale la nostra presentazione si è basata dall'inizio [traduzione mia].⁶

Se non si considera la totalità dei problemi inerenti alla coscienza pura si rischia di fraintendere il concetto stesso di trascendentale, e di fallire nel compito che ci si è proposti. Alle prime due accuse mosse a Kant da Husserl, se ne aggiunge una terza, di non minor peso. Anche nei luoghi in cui la *Critica* si distacca dalla tradizione precedente, dimostrando una forte originalità, essa avrebbe abbandonato il territorio della coscienza pura, ricorrendo a teorizzazioni vuote che non possono trovare quella conferma intuitivamente certa che dovrebbe sancire la loro validità: «Kant ha potuto lasciare il regno della coscienza pura soltanto perché ha trascuratamente strappato al luogo di

³ Husserl, “Kant and the Idea of Transcendental Philosophy”, 13.

⁴ *Ivi*, 14.

⁵ *Ivi*, 50.

⁶ *Ivi*, 51-52.

origine di tutta la filosofia moderna – l'*ego cogito* cartesiano – il suo senso ultimo, quello della soggettività assoluta concretamente intuente [traduzione mia]». ⁷ Per quanto alcune analisi contenute nella *Critica* abbiano un carattere proto-fenomenologico, quindi, Husserl è costretto a respingerle o a rivederle completamente per ragioni metodologiche: Kant, infatti, non fonda i propri risultati su un'indagine descrittiva effettuata una coscienza che si conosce intuitivamente da sé, come fa la fenomenologia.

In conclusione, secondo Husserl non solo Kant non riesce a divincolarsi pienamente dalla metafisica, ma non comprende nemmeno la portata della filosofia trascendentale, e non vede in un metodo descrittivo basato sull'intuizione la via corretta per accedervi. Questi punti, che richiederebbero a una discussione ben più ampia di quella che avviene in questa tesi, saranno, tuttavia, estremamente presenti nel corso delle nostre trattazioni. ⁸ Come andremo a vedere, infatti, molti degli elementi principali che troviamo della *Critica* sono esclusi dalla fenomenologia husserliana; anche quando Husserl riprende dei concetti kantiani come quello di "sintesi", li reinterpreta a partire dalle sue analisi della coscienza pura, mettendo in secondo piano il modo in cui Kant li aveva inizialmente intesi. La differenza metodologica di fondo, inoltre, permette a Husserl di contestare la concezione kantiana dell'apriori, che risulta – da un punto di vista fenomenologico – infondata. Nel nostro caso, vedremo per quali ragioni Husserl può fare a meno, nella sua logica trascendentale, di concetti puri dell'intelletto, e perché non deve porsi il problema di una deduzione trascendentale. Nonostante le affermazioni di Husserl non sembrano lasciare spazio a una conciliazione con la filosofia di Kant, le divergenze che abbiamo discusso non gli impediscono di concludere, nella conferenza del 1924, che se solo il criticismo avesse superato i limiti di cui abbiamo discusso, esso si sarebbe posto sulla stessa strada della fenomenologia. ⁹ Nel corso di questa tesi, mentre confronteremo il pensiero di questi autori, riemergerà di continuo questo duplice carattere del rapporto che Husserl ha avuto con Kant: da un lato, una critica priva di compromessi; dall'altro, una fascinazione e una ricerca di una concordia che raggiungerà il suo apice nel suo ultimo decennio di vita, dove Husserl cercherà di sviluppare un'estetica e una logica trascendentale per portare a

⁷ Husserl, "Kant and the Idea of Transcendental Philosophy", 15.

⁸ Per un confronto più generale tra la visione husserliana e quella kantiana del trascendentale si veda: De Palma, *Il soggetto e l'esperienza*, 183-253; Cibotaru "The Meaning of the Transcendental in the Philosophies of Kant and Husserl", 23-40; Kern, *Husserl und Kant*, 24-33.

⁹ Husserl, "Kant and the Idea of Transcendental Philosophy", 15.

termine l'operazione di critica della ragione che il suo predecessore non aveva, a suo avviso, potuto realizzare appieno.

Il primo capitolo si concentra sulla logica generale kantiana, discutendone i contenuti, di cui troviamo un'ampia trattazione nella *Logica* di Jäsche, e il ruolo che le spetta secondo la *Critica della ragion pura*. Oltre a ciò, esaminiamo le fondamenta del criticismo trascendentale, analizzando parte dell'Estetica e le prime pagine della Logica Trascendentale. I paragrafi strettamente espositivi saranno accompagnati da un commento critico, che prepara il terreno al confronto con la fenomenologia che avverrà successivamente. Nei paragrafi più argomentativi del primo capitolo, invece, ci concentreremo sulla relazione che lega la logica generale alla logica trascendentale, tentando di stabilire quale tra le due sia subordinata all'altra.

Nel secondo capitolo ci occuperemo della teorizzazione della logica presentata da Husserl nei *Prolegomeni a una logica pura*, raffrontandola con quella che troviamo in *Logica formale e trascendentale*, tenendo costantemente sullo sfondo il confronto con la logica generale di Kant. In aggiunta ai testi citati, utilizzeremo anche passi delle *Ricerche logiche* che seguono i *Prolegomeni* e il primo volume delle *Idee* per introdurre i concetti fenomenologici di base. Chiuderemo inoltre, il secondo capitolo discutendo le motivazioni che spingono Husserl a delineare una logica trascendentale.

Il terzo capitolo è dedicato ai concetti più importanti della logica trascendentale kantiana: le sintesi, la deduzione trascendentale e lo schematismo. Dopo aver analizzato pilastri della logica trascendentale di Kant, ne proporremo un'interpretazione fortemente influenzata da Heidegger, che mira a mettere in luce quegli elementi proto-fenomenologici che si possono rintracciare nella prima parte della *Critica*.

Nell'ultimo capitolo i nostri sforzi saranno rivolti principalmente a *Esperienza e giudizio*, attingendo anche dalle *Lezioni sulla sintesi passiva* e da *Per una fenomenologia della coscienza interna del tempo*. Tramite questi testi, discuteremo del modo in cui Husserl concepisce un'estetica e una logica trascendentale fenomenologica, e come la sua soluzione ai problemi sollevati dalla *Critica* si muova in una direzione diversa rispetto a quella percorsa da Kant.

Capitolo 1: La logica generale secondo Kant

In questo capitolo viene discussa la concezione kantiana della logica, cercando di dimostrare che, come avviene all'interno della filosofia di Husserl (anche se in termini diversi), è la logica trascendentale ad avere un ruolo fondazionale nei confronti della logica generale, e non viceversa. A questo fine, introduciamo entrambe le logiche come vengono presentate nella *Critica della ragion pura*, e, dopodiché, svolgiamo un approfondimento serrato del contenuto della logica generale, problematizzandolo di volta in volta. Dato che la *Critica* si sofferma solo di passaggio sulla logica generale, avendo di mira altri obiettivi filosofici, ci serviamo anche della *Logica* di Jäsche, considerandola come summa delle lezioni sulla logica tenute da Kant nel corso della sua vita, e come un'esposizione completa della logica generale. Dopo aver delineato i problemi teoretici che portano Kant a occuparsi di logica nella *Critica*, quindi, approfondiremo la *Logica*, cercando di ricondurne il contenuto all'ecosistema più ampio del criticismo trascendentale.

§1: *L'estetica trascendentale*

Poiché tutte le conoscenze cominciano con l'esperienza, come recita l'Introduzione alla *Critica della ragion pura*, è necessario che qualunque filosofia, se non procede dogmaticamente, debba partire da essa.¹⁰ Il criticismo kantiano, tuttavia, non si rivolge all'esperienza per descrivere ciò che viene offerto da essa, né si discosta dal suo terreno imbarcandosi in una metafisica ingenua; al contrario, effettua una rivoluzione nel modo di pensare (*Veränderung der Denkart*) cercando le sorgenti che rendono possibile la conoscenza stessa. Procedendo in questo modo, non può ignorare che nel proprio mondo vi siano delle scienze storicamente costituite, le quali avanzano delle pretese, tra cui la maggiore è raggiungere delle conoscenze che siano universali e necessarie, o a priori. La garanzia dei propri risultati la offrono le scienze stesse, nella misura in cui li conseguono attraverso un metodo rigoroso, che prescrive ai loro oggetti come debbano essere appresi

¹⁰ B 1.

da esse.¹¹ Ciò che invece queste scienze non possono indagare, ma danno necessariamente per scontato, sono le fonti ultime che legittimano ogni loro pretesa.

Nonostante ne riconosca i meriti, Kant non ritiene semplicemente che la presenza di scienze già sviluppate sia una prova dell'esistenza di conoscenze a priori, relegando alla filosofia il compito di mostrarne l'origine. Più radicalmente, sostiene che l'esperienza deve avere una struttura propria, affinché ci si possa basare su di essa per aumentare le nostre conoscenze. Questa struttura viene presupposta dalla nostra conoscenza in ogni momento, dato che senza di essa non sarebbe possibile fare esperienza di qualcosa, ma avremmo solo un vortice incoerente (o una "rapsodia") di percezioni:

l'esperienza si basa sull'unità sintetica dei fenomeni, cioè su di una sintesi, secondo concetti, dell'oggetto dei fenomeni in generale, e senza questa sintesi l'esperienza non sarebbe neppure una conoscenza, bensì una rapsodia di percezioni, le quali non sarebbero capaci di riunirsi in nessun contesto, secondo le regole di una (possibile) coscienza tutta quanta connessa [...].¹²

Se proviamo a dubitare di questa struttura che l'esperienza ci mostra quotidianamente, immaginando che il corso degli eventi prenda costantemente una piega imprevedibile, come «[s]e il cinabro fosse ora rosso ora nero, a volte leggero a volte pesante; se l'uomo si trasformasse ora in questa ora in quell'altra figura animale; se nel giorno più lungo la campagna fosse ora coperta di frutti ora di ghiaccio e di neve» (A 100-1), dovremmo rinunciare ad aspirare a una qualsiasi conoscenza a priori, e a trovare un fondamento per le scienze. Di conseguenza, la giustificazione della possibilità della conoscenza scientifica fa tutt'uno con un'analisi *regressiva* dell'esperienza, che risale dall'esperienza alle leggi a priori che determinano la struttura.¹³

Per distinguere la propria filosofia dalle precedenti, Kant la nomina "trascendentale" indicando con questo termine la ricerca dell'origine della conoscenza a

¹¹ B XIII

¹² A 156/B 195-6.

¹³ L'attribuzione di un metodo regressivo a Kant, in questa tesi, serve principalmente a enfatizzare alcune differenze di fondo tra fenomenologia e criticismo, e non prende in considerazione questioni di ordine filologico che riguardano la filosofia kantiana in generale, le quali andrebbero oltre i limiti del discorso qui trattato. È doveroso menzionare che il metodo analitico, che risale dalle conclusioni alle premesse, viene applicato da Kant nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* (testo che non viene discusso nella nostra tesi), mentre quello sintetico, che muove dai principi alle conseguenze, sarebbe stato adottato nella *Critica*; si veda l'Introduzione di H. Hohenegger ai *Prolegomeni*, XXII. Se parliamo comunque di "metodo regressivo" nei confronti della *Critica*, è per evidenziare il procedimento con cui Kant sembra affrontare i problemi di ordine trascendentale, ovvero partendo dal dato d'esperienza, e cercando di giustificarlo in base a una certa concezione dell'apriori. D'altra parte, Husserl stesso si serve di questa nomenclatura, sostenendo che a Kant ha un «modo regressivo di porre la questione [traduzione mia]»; si veda "Kant and the Idea of Transcendental Philosophy", 51.

priori.¹⁴ A percorrere la via indicata dal metodo trascendentale non può essere una scienza che premette già l'apriorità dei propri risultati, senza tematizzarla; né l'esperienza in questione può essere meramente quella di un soggetto concreto, come ciò di cui si occupa la psicologia, che può trovare le condizioni semplicemente empiriche della conoscenza.¹⁵ Infatti, l'esperienza è sì ciò da cui si parte per ricercare il fondamento della conoscenza a priori, ma non può esserne la fonte, dato che empiricamente riusciamo solo a constatare questo o quell'altro fatto, o a produrre delle generalizzazioni per induzione, ma non giungiamo mai ad alcuna verità universale né necessaria.¹⁶ A partire da queste riflessioni, Kant si occupa di circoscrivere quali leggi a priori si possono trovare nell'esperienza, adottando, inizialmente, un approccio descrittivo. Un tratto distintivo che è costante all'interno del flusso dell'esperienza è l'incontro con un oggetto; tuttavia, limitarsi a postulare l'esistenza di oggetti di vario tipo, definendoli in base a delle proprietà che gli apparterebbero in sé, significa tradire le premesse che sono state poste fin ora. Bisogna, invece, studiare quest'oggetto in quanto è conosciuto, ovvero in quanto è rappresentato da qualcuno che lo conosce.¹⁷ Va presa in esame, in primo luogo, il modo in cui avviene questa rappresentazione: la *Critica* ne individua due tipi fondamentali. In primo luogo, un modo immediato, grazie a cui l'oggetto è dato; in secondo luogo, uno mediato, nel quale è rappresentata una rappresentazione: l'oggetto è pensato.¹⁸ La caratteristica del pensiero è la mediazione poiché esso avviene tramite giudizi o concetti. Il concetto è una rappresentazione tramite cui si pensa un oggetto, quindi una rappresentazione di una rappresentazione, o un modo mediato per riferirsi a una rappresentazione; il giudizio rappresenta gli oggetti contenuti nel concetto del soggetto mediatamente, riferendosi a loro tramite il concetto del predicato.¹⁹ Al fine di evidenziare la reciproca irriducibilità di questi due modi di rappresentare gli oggetti, Kant li attribuisce a due distinte facoltà dell'animo umano, ovvero, rispettivamente, la ricettività delle impressioni, che è

¹⁴ A 56/B 80-81.

¹⁵ A 53/B 77.

¹⁶ «Sono possibili soltanto due casi [...]: o quando è soltanto l'oggetto a rendere possibile la rappresentazione, o quando è soltanto la rappresentazione a rendere possibile l'oggetto. Nel primo caso il rapporto è semplicemente empirico, e la rappresentazione non è mai possibile a priori» (A 92/B 124-5).

¹⁷ L'esperienza (*Erfahrung*) è studiata da Kant come una conoscenza (*Erkenntnis*) degli oggetti. Questa concezione ha diverse sfumature: è intesa come lo studio della possibilità di avere una cognizione dell'oggetto (di poterselo rappresentare), ma anche della possibilità di avere in ultimo una conoscenza scientifica degli oggetti, oltre allo studio di ciò che è consaputo a priori quando ci si rappresenta l'oggetto dell'esperienza. Come vedremo nel capitolo successivo, quest'approccio non è condiviso da Husserl, che si interessa all'esperienza come vissuto (*Erlebnis*) di coscienza.

¹⁸ A 19/B 33; A 50/B 74.

¹⁹ A 68/B 93.

sensibilità quando contiene il modo in cui siamo affetti dagli oggetti, e la spontaneità dei concetti, o intelletto.²⁰ Diversamente dalla sensibilità, l'intelletto procede discorsivamente, riferendosi a oggetti anche senza che il soggetto ne sia affetto, attraverso "note caratteristiche". Queste sono sia rappresentazioni parziali, ovvero rappresentazioni contenute in altre rappresentazioni, sia il fondamento conoscitivo per pensare le rappresentazioni immediate.²¹

Nella ricerca delle leggi che regolano dell'esperienza, abbiamo distinto due fonti da cui esse sorgono, descrivendo due modi distinti in cui l'incontro con l'oggetto può avvenire. Tuttavia, questo approccio non permette ancora di comprendere quali queste leggi siano. In ogni conoscenza abbiamo separato l'oggetto e il nostro modo di conoscerlo; gli oggetti sono la materia della conoscenza, poiché sono un elemento caratterizzato da una certa contingenza (conosciamo una volta un oggetto, una volta un altro), mentre non possiamo mai prescindere dalla forma del nostro conoscere. Dunque, le forme di intelletto e sensibilità sono i candidati migliori come origine dell'apriori, dato che, al contrario della loro materia, sono un elemento necessario della conoscenza. A questo fine, Kant abbandona il metodo descrittivo che ha impiegato fin ora a favore di uno regressivo, che si disinteressa a ciò che si manifesta empiricamente, cercando, invece, le forme a priori delle facoltà che possono fungere da condizioni di possibilità dell'esperienza. Dato che le forme di intelletto e sensibilità partecipano in una strettissima collaborazione nella strutturazione del fenomeno, per isolarle ed esibirne la reciproca indipendenza Kant effettua quella che potremmo definire una riduzione.²² Nell'Estetica Trascendentale, rimuovendo da una rappresentazione tutto ciò che vi è di concettuale e di sensibile (dato che le sensazioni sono la materia della sensibilità), individua spazio e tempo come forme dell'intuizione e intuizioni pure. Essi sono forme dell'intuizione sensibile, giacché dettano le condizioni secondo cui ogni impressione diventa per noi una rappresentazione, come successione e simultaneità, o estensione e forma. Sono anche

²⁰ Come viene chiarito nella *Logica*, si possono distinguere intelletto e sensibilità attraverso una divisione logica, ovvero considerando la differenza tra le rappresentazioni che forniscono: concetti e intuizioni. Alternativamente, si parla di ricettività e spontaneità, distinguendo le facoltà in base alla differenza nell'origine di queste rappresentazioni, ovvero tramite una divisione metafisica; si veda Kant, *Logica*, 30. La nostra tesi si concentra sulle facoltà che sono al centro della *Critica*, ovvero le facoltà superiori della conoscenza: intelletto, sensibilità, ragione e immaginazione; per una trattazione più ampia del concetto kantiano di facoltà, rimandiamo al volume di Deleuze *La filosofia critica di Kant: dottrina delle facoltà*.

²¹ Per una definizione delle note caratteristiche, di cui discuteremo nei prossimi paragrafi, rimandiamo alla *Logica*, dato che la *Critica* la dà per scontata; si veda *ivi*, 52.

²² Utilizziamo questo concetto diversamente dall'equivalente husserliano, intendendolo come uno svuotamento del contenuto materiale della conoscenza che permette di individuarne le forme a priori.

intuizioni pure, poiché sono ciò che ci è intuitivamente dato quando rimuoviamo ogni contenuto sensibile dalle nostre intuizioni. Successivamente, nell'Esposizione Metafisica del concetto di tempo e in quella del concetto di spazio, Kant dimostra come queste forme dell'intuizione non siano concetti sotto mentite spoglie.²³ Ogni concetto, in quanto rappresentazione parziale (come il colore di un frutto), è una *repraesentatio generalis*, ovvero può contenere sotto di sé una molteplicità di rappresentazioni intuitive (altri oggetti dello stesso colore), a cui rimanda come loro parte costitutiva. Possiamo riprodurre la coscienza di questi oggetti, anche nella loro assenza, tramite il pensiero, che li raggiunge attraverso le loro note caratteristiche. Tuttavia, ogni rappresentazione parziale dello spazio non rimanda a oggetti spaziali o figure ma contiene in sé la totalità infinita dello spazio come dato intuitivo, e lo stesso si può dire del tempo; quindi spazio e tempo sono forme dell'intuizione e non semplici concetti. Notiamo un'altra importante distinzione tra le rappresentazioni di intelletto e sensibilità: il concetto ha la peculiarità di unificare sotto di sé il "molteplice" dei dati sensibili, accogliendo rappresentazioni a lui estranee; le forme dell'intuizione invece contengono solo delle rappresentazioni a loro analoghe.²⁴ È la spontaneità, tra le due facoltà, ad avere il ruolo di portare all'unità diverse rappresentazioni, dato che la sensibilità di per sé fornisce solo un molteplice.

L'eccezione che sembra incrinare la nozione di forme dell'intuizione riguarda i nostri stati mentali, i quali non appaiono dotati di estensione, né di forma spaziale, pur essendo intuiti.²⁵ Per risolvere questo problema, Kant è costretto a postulare la presenza di proprietà dell'animo umano, il senso interno e senso esterno, dedite rispettivamente alla rappresentazione dei fenomeni interni e quelli esterni.²⁶ Gli stati mentali, o fenomeni interni, non sono spaziali, ma possono essere rappresentati intuitivamente attraverso delle figure (pur non avendone alcuna), come quando rappresentiamo lo scorrere del tempo con una linea retta. Il tempo è la condizione immediata della loro rappresentazione, mentre lo spazio è quella mediata.²⁷ I fenomeni esterni, invece, hanno lo spazio come

²³ A 22-25/B 37-40; A 30-32/B 46-48.

²⁴ Molteplice = *Mannigfaltige*, termine utilizzato da Kant per indicare l'intuizione che non è ancora stata unificata.

²⁵ Dato che per Kant l'apriori può originarsi soltanto dalla forma della conoscenza e non dalla sua materia, egli non può parlare, come farà Husserl affrontando lo stesso problema in *Idee II*, dell'estensione (spaziale e temporale) come essenza della cosa materiale, né dello psichico come dotato essenzialmente di una localizzazione o diffusione; si veda Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. II*, 33-35.

²⁶ A 34-35/B 50-51.

²⁷ Notiamo che nella *Critica* non è discusso il fatto che gli stati interni, pur non essendo estesi, sono sempre localizzati, poiché Kant li considera come dipendenti dalla particolare costituzione fisiologica del corpo e non da una forma dell'intuizione. Si veda A 28-29.

condizione immediata; poiché ci sono dati come delle determinazioni del nostro animo, ovvero come una serie di affezioni, appartengono pure al senso interno, quindi devono essere necessariamente rappresentati temporalmente.²⁸

Questa presa di posizione, nonostante argini i problemi che sorgono quando si cerca di mettere in relazione l'interno con l'esterno, sembra mettere in crisi la differenza tra l'ordine soggettivo e oggettivo delle impressioni, perché riduce l'essere di qualcosa al suo venir intuito. Prendendo un esempio kantiano, cosa mi può garantire che la Terra e la Luna esistano contemporaneamente, se le mie impressioni mi danno prima il primo e poi il secondo astro mentre muovo lo sguardo?²⁹ Emerge, così, un problema centrale che dovremo affrontare più volte nel corso di questo capitolo. L'oggettività, intesa sia come la presenza di un oggetto a cui sono riferiti i dati sensibili, sia come l'ordine fattuale delle cose che si oppone a quello accidentale delle mie percezioni, non è giustificata in nessun luogo dell'Estetica e resta, per ora, un problema da risolvere. La questione è cruciale perché riguarda anche il rapporto che intercorre tra le forme di intelletto e sensibilità. Oltre ad avere un'origine distinta, sono anche indipendenti tra loro nella strutturazione dell'esperienza? È possibile intuire qualcosa che l'intelletto non può pensare, e viceversa? Utilizzando le parole apparentemente contraddittorie della *Critica*:

potrebbe anche darsi che i fenomeni siano tali che l'intelletto non li trovi assolutamente conformi alle condizioni della sua unità [...]. Ciò nondimeno, i fenomeni offrirebbero pur sempre degli oggetti alla nostra intuizione, giacché l'intuizione non richiede in alcun modo le funzioni del pensiero.³⁰

E, poche pagine dopo:

bisogna chiedersi se questa anteriorità [delle forme a priori dell'intuizione, *N.d.R.*] non appartenga anche ai concetti a priori [...]: in tal caso, infatti, ogni conoscenza empirica degli oggetti sarebbe necessariamente conforme a quei concetti, giacché, senza presupporre questi ultimi, nulla sarebbe possibile come oggetto di esperienza.³¹

Il problema è d'importanza centrale per la possibilità della conoscenza a priori, dato che essa implica non solo che la nostra conoscenza abbia delle forme da cui non può prescindere, ma anche che la materia della conoscenza si adegui necessariamente ad esse. Sono necessarie, quindi, ulteriori analisi che devono partire dall'intelletto.

²⁸ A 34/B 50.

²⁹ A 211/B 257.

³⁰ A 90-91/B 123.

³¹ A 93/B 125-6.

Prima di fare ciò, vogliamo tornare brevemente sulle forme dell'intuizione. Il tempo, in base a quanto abbiamo detto, sembra avere un privilegio rispetto allo spazio: mentre è solo possibile che i fenomeni interni siano rappresentati spazialmente, quelli esterni sono necessariamente anche temporali. Kant, tuttavia, sostiene in modo irremovibile che da ciò non segue un vantaggio epistemologico dei fenomeni interni su quelli esterni. Nella Confutazione dell'Idealismo, infatti, cerca di dimostrare che senza i fenomeni esterni non sarebbe possibile nemmeno avere degli stati mentali. Posto che «di per sé, il tempo non può essere percepito» (A 182/B 225), e che successione e simultaneità non sono *modi* del tempo ma del fenomeno in esso, affinché io intuisca il mio stato interno devo ammettere anche la possibilità dell'intuizione di qualcosa di permanente fuori di me.³² Infatti, gli stati mentali, per poter essere intuiti necessitano della rappresentazione di qualcosa di permanente di cui essi sono delle determinazioni mutevoli; questo permanente non può essere l'io, dato che l'io (come discuteremo a fondo) non è una sostanza, ma solo l'unità formale che congiunge le nostre rappresentazioni.³³ Per poter percepire i fenomeni interni devo premettere qualcosa che funga da sostrato delle determinazioni temporali, rispetto al quale posso dire che un mio stato mentale è precedente o successivo, il che è possibile solo tramite la rappresentazione di una sostanza, la quale è necessariamente estesa, e la condizione dell'estensione è lo spazio, quindi il senso esterno. Così «l'esperienza interna in generale è possibile solo tramite l'esperienza esterna in generale» (B 278-9), e il privilegio attribuito da Cartesio ai fenomeni interni rispetto a quelli esterni viene rifiutato da Kant.

§2: *La logica generale*

Le indagini compiute nell'Estetica hanno permesso di mettere in luce una sorgente dell'apriori, ovvero le intuizioni pure, nonostante, come abbiamo sottolineato, il problema della possibilità dell'esperienza sia ancora aperto sul versante oggettivo. L'analisi deve proseguire con l'intelletto servendosi nuovamente di una riduzione per farne emergere la struttura pura, come è stato fatto per individuare tempo e spazio. Giunto

³² B 276-9. Come nota Allison, questa argomentazione si basa su una convinzione che Kant condivide con Hume, ovvero che l'intuizione dei fenomeni interni non mi dia alcun oggetto, ma solo delle impressioni; si veda Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, 278.

³³ «La coscienza di me stesso nella rappresentazione io non è per nulla un'intuizione, bensì un rappresentazione semplicemente intellettuale» (B 278).

a questo punto, Kant deve fare i conti con il fatto che una scienza compiuta dell'intelletto, la cui integrità è dimostrata dal fatto di esser rimasta pressoché invariata dal tempo di Aristotele all'Illuminismo, esiste già: la logica. Le prime pagine della Logica Trascendentale sono dedicate al chiarimento dei suoi confini. Kant distingue la logica generale, o la scienza che si occupa delle regole necessarie per pensare un qualunque oggetto, dalla logica particolare, che studia le regole per pensare correttamente un tipo specifico di oggetti.³⁴ Dato che per conoscere un certo oggetto sono necessarie le intuizioni, oltre ai concetti, la logica particolare non è considerabile una logica in senso stretto, poiché non isola l'intelletto, ma può essere vista come una metodologia della ricerca per gli oggetti propri di una scienza. Rivolgendosi alla logica generale, Kant la divide in pura e applicata. Quest'ultima guarda sì alla conoscenza degli oggetti in generale, ma dal punto di vista empirico e psicologico, incapace di raggiungere alcun principio a priori, fatto che porta Kant a definirla «strumento catartico dell'intelletto comune» (A 53/B 78). Infatti, la logica applicata si interessa alle condizioni accidentali che impediscono o favoriscono a un soggetto l'uso *in concreto* del pensiero, come i pregiudizi o i talenti. La logica pura, invece, si dedica solo all'analisi dell'intelletto, astraendo dalla materia del pensiero. Tra queste discipline maturate dalla tradizione, solo la logica generale pura può presentarsi come autentica scienza dell'intelletto, poiché tutte le altre scienze logiche premettono al loro fondamento le leggi che essa promulga, aggiungendovi poi dei principi derivati dall'esperienza. Dato che è l'unica di nostro interesse, da questo momento in poi intenderemo con “logica generale” solo quella pura.

Nonostante la logica generale sembri essere la scienza idonea a esaminare l'intelletto, essa non mette in atto quel mutamento nel modo di pensare che il criticismo richiede. Difatti, tratta delle forme che appartengono necessariamente al pensiero, a prescindere dall'oggetto pensato; quindi, non distingue tra le conoscenze in cui l'oggetto è pensato a priori da quelle in cui è dato a posteriori.³⁵ Così, esclude ogni indagine delle condizioni di possibilità dell'esperienza, perché non chiarisce l'origine delle nostre conoscenze degli oggetti. La logica generale non può, di conseguenza, completare la ricerca delle radici della conoscenza a priori iniziata dall'estetica, perché non dice nulla su come sia possibile conoscere un oggetto a priori tramite l'intelletto. Per svolgere questo

³⁴ A 52/B 76.

³⁵ A 56/B 80.

compito, Kant introduce una nuova scienza, la logica trascendentale, che non astrae interamente dagli oggetti, ma si occupa di essi in quanto possono essere pensati a priori.³⁶ In base ai pochi elementi posti fin ora, possiamo porci la domanda attorno a cui ruota la prima parte di questa tesi, ovvero: quale dovremmo considerare più originaria tra logica generale e trascendentale? Per il momento, possiamo notare che la logica trascendentale sembra restringere il proprio campo d'analisi, poiché prende in esame gli oggetti non nella loro assoluta generalità, ma solo nella misura in cui sono conoscibili a priori, ovvero in quanto la forma intellettuale della conoscenza può applicarsi a priori. Dato che l'intelletto è spontaneità e non ricettività, da esso non è dato alcun molteplice, e produce solo la forma del pensiero. Di conseguenza, la materia che riempie le forme dell'intelletto deve essere fornita dalla sensibilità, poiché è l'unica facoltà in grado di ricevere un molteplice da unificare: «[l]’uso di questa conoscenza pura si basa però su di una condizione: quella cioè che nell’intuizione ci siano dati degli oggetti a cui la conoscenza pura possa essere applicata» (A 62/B 87). Nonostante non sia stato ancora mostrato come sia possibile distinguere l'ordine soggettivo delle impressioni da quello oggettivo, dobbiamo assumere che se un oggetto può essere conosciuto a priori all'intelletto, esso deve giungere in qualche modo dalla sensibilità.

A questo livello dell'esposizione, quindi, la logica trascendentale sembrerebbe la derivata tra le due, dal momento che, contrariamente all'assoluta formalità della generale, si rivolge a un oggetto specifico, quello ricevuto a priori dall'intuizione. Inoltre, il fatto che la logica generale proceda dall'esperienza già strutturata, senza mettere in questione la sua origine, non ci permette ancora di argomentare a favore di una priorità del metodo trascendentale; si potrebbe sostenere che le leggi logiche siano indifferenti, che vi sia un mondo o una rapsodia di percezioni. Per evidenziare la problematicità della questione, facciamo notare che, nelle parole di Kant: «[l]a logica generale astrae [...] da ogni contenuto della conoscenza, cioè da ogni rapporto di quest'ultima con l'oggetto, e considera solo la forma logica nel rapporto delle conoscenze fra di loro» (A 55/B 79). Interpretando questo passaggio sulla scorta della *Logica* di Jäsche, Heidegger non ci legge la mancanza di un qualsiasi riferimento agli oggetti, ma il fatto che l'oggetto sia preso senza distinzioni, nella sua massima generalità.³⁷ Per quanto l'astrazione implichi anche

³⁶ A 56/B 80-81.

³⁷ Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, 112.

una formalizzazione dell'oggetto dell'intuizione, vorremmo proporre che l'ambiguità nel linguaggio di Kant lasci spazio anche a un altro aspetto del problema. Dato che la logica generale si occupa solo del rapporto tra le conoscenze, senza guardarne l'origine, ne consegue che contiene delle leggi del pensiero sì formali e necessarie, ma anche soggettive. Di conseguenza, la logica generale, come l'estetica fa con spazio e tempo, individua quelle forme dell'intelletto da cui non possiamo mai prescindere, ma non ce ne può dimostrare in alcun modo l'universalità. L'eventualità drastica che Kant considera nel passaggio precedentemente citato, ovvero che i fenomeni non si adattino ai concetti dell'intelletto, è una provocazione a cui la logica generale non sa rispondere, in quanto non può garantire che le leggi del pensiero siano le condizioni di ogni esperienza possibile. Questo nodo può essere sciolto solo chiarendo il rapporto tra le fonti della conoscenza, compito affidato alla logica trascendentale.³⁸

Abbiamo tracciato, così, la concezione della logica come emerge nella *Critica della ragion pura*, ponendo, inoltre, la domanda a cui vogliamo cercare di rispondere, ovvero quale rapporto leghi la logica generale e la logica trascendentale. Come avvenuto nell'*Estetica Trascendentale*, Kant cercherà di individuare nella Logica Trascendentale le forme dell'intelletto; se riusciamo a mostrare che quest'operazione non può essere pienamente svolta dalla logica generale, allora giungeremo alla conclusione che la logica trascendentale non sia solo una scienza particolare che, come le altre, premette le leggi della logica generale, ma che abbia un ruolo fondazionale anche nei suoi confronti.³⁹ Per fare ciò, ci occuperemo di approfondire nel dettaglio la logica generale, a partire dalla *Logica* di Jäsche, evidenziandone i limiti e attuando un confronto con la logica trascendentale a partire da passaggi d'interesse della *Critica*. Prima di iniziare l'analisi della logica generale, ne anticipiamo una caratteristica fondamentale, che segue da quanto discusso fin ora. La spontaneità dei concetti può pensare solo ciò che riceve dalla ricettività o può svuotare di contenuti i propri concetti fino al punto di ottenere quelle forme che possono essere pensate indipendentemente da qualsiasi esperienza, che è ciò a cui mira una scienza che voglia studiare l'intelletto in sé stesso. Tali forme sono sia le

³⁸ In aggiunta, il fatto che anche la logica trascendentale possa essere solo un canone toglie ogni dubbio sulla possibilità che possa essere una logica particolare: «la logica trascendentale, in senso proprio, può essere soltanto un canone per giudicare l'uso empirico» (A 63/B 88).

³⁹ Per un'interpretazione opposta, che pone la logica generale alla base della logica trascendentale, si veda: Paton, "Formal and Transcendental Logic". Una risposta alla tesi di Paton, che va nella nostra direzione, viene avanzata in Grayeff, "The Relation of Transcendental and Formal Logic".

funzioni (potremmo dire, le forme) *dei giudizi*, sia i *concetti puri*, o *categorie*, ovvero quei concetti che contengono la forma del pensiero di un oggetto in generale, rispetto a una di queste funzioni.⁴⁰ Questi elementi formano una lista completa, che rappresenta solo le condizioni negative di ogni conoscenza, in quanto il pensiero non può dir nulla su ciò che è aggiunto dall'intuizione. La logica generale non è, di conseguenza, una scienza che aumenta la conoscenza umana raggiungendo nuovi risultati, ma termina il proprio compito una volta che ha chiarito quali forme sono prodotte dalla spontaneità e le leggi che si basano su di esse. Non ha nemmeno la funzione di *organon* della logica particolare, ovvero non può fornire a una scienza il metodo con cui essa deve procedere, perché ciò implicherebbe avere una conoscenza degli oggetti di cui quella scienza si occupa, il che richiede che questi siano intuitivamente dati. La logica generale può solo essere un canone, ovvero può porre quelle leggi che se violate portano all'impossibilità di poter pensare un qualunque oggetto, leggi a cui ogni scienza deve necessariamente adeguarsi. Ogni tentativo di fare della logica un *organon* è fallimentare, e porta a nient'altro che a una logica della parvenza, ovvero una pseudo-scienza che dà l'illusione di farci conoscere qualcosa sugli oggetti prescindendo interamente dall'intuizione.⁴¹

§3: *Soggettività e oggettività nella Quantità*

La logica generale, come abbiamo osservato, non ricerca l'origine delle nostre conoscenze, ma ne descrive la *conditio sine qua non* intellettuale. Astraendo da tutto ciò che pertiene all'intuizione in una rappresentazione, trova che le forme del pensiero si articolano in quattro classi: Quantità, Qualità, Relazione e Modalità, ciascuna divisa in tre momenti. Esse sono quattro irriducibili forme o "funzioni logiche" dell'intelletto; a ogni giudizio appartiene necessariamente ognuna di queste proprietà, declinata in diversi momenti.⁴² Di conseguenza, la logica generale dovrà necessariamente seguire questa ripartizione in classi nel suo studio dell'intelletto puro, fornendo dei criteri della conoscenza a cui tutte le scienze devono adeguarsi. Ci occuperemo nei §§3-6 di esporre criticamente questi criteri, attenendoci a come vengono presentati nella *Logica* di Jäsche.

⁴⁰ A 50-51/B 75-76.

⁴¹ A 60-61/B 85-86. Discuteremo solo in seguito del perché la logica generale non tratti i concetti puri; per ora, osserviamo solo che una scienza dell'intelletto puro deve necessariamente riguardare anche questi.

⁴² A 70/B 95.

La Quantità, a cui ci dedichiamo ora, fornisce un modello di perfezione logica riguardo l'estensione delle nostre conoscenze (il loro numero e la loro massa). In particolare, in questo caso, la logica generale si chiede quali elementi possano determinare quantitativamente l'ampliamento l'orizzonte delle nostre conoscenze, il quale viene definito da Kant «*l'adeguatezza della grandezza dell'insieme delle conoscenze con le capacità e gli scopi del soggetto*». ⁴³ L'orizzonte può essere considerato in rapporto agli oggetti: in quel caso è storico o razionale; alternativamente, possiamo trattarlo dal punto di vista soggettivo, e si distingue un *orizzonte universale* da *orizzonte particolare*. ⁴⁴ Il primo è determinato dai limiti a priori della conoscenza umana, mentre il secondo da condizioni meramente contingenti, come la presenza di pregiudizi o talenti. Una questione di interesse relativamente al rapporto tra logica generale e trascendentale è proprio il fatto che la *Logica* dedica molto spazio all'orizzonte particolare, fornendo una serie di norme (che non elenchiamo per brevità) che un individuo deve seguire per perfezionare l'estensione delle proprie conoscenze. È rilevante per il nostro discorso cercare di capire perché la logica generale non si limiti allo studio dell'intelletto puro, e come possa trattare della soggettività concreta senza invadere il dominio della logica applicata. La questione chiama in causa un problema centrale per il criticismo, ovvero la distinzione tra soggettività e oggettività. Infatti, si potrebbe dire che l'orizzonte universale rappresenta il limite oggettivo della conoscenza umana, e l'orizzonte particolare quello meramente soggettivo. Tuttavia, quest'affermazione è scorretta, dato che Kant distingue orizzonte universale e particolare come tipi di orizzonti *soggettivi*. Le ragioni dietro a questa scelta sono chiare se pensiamo a quanto Kant ha sostenuto nella *Critica*: la forma della conoscenza è ciò che è necessario, mentre la sua materia è contingente. Dato che le forme a priori non appartengono agli oggetti, ma al nostro modo di conoscerli, la divisione tra soggettività e oggettività dev'essere tracciata nella soggettività stessa: soggettivo (nel senso di contingente), è tutto ciò che appartiene all'individuo fattuale; oggettivo (nel senso di necessario) è ciò che è determinato dalle forme a priori della conoscenza. ⁴⁵ Questa posizione, già complessa di per sé, è aggravata dal fatto che le forme

⁴³ Kant, *Logica*, 34. Oltre all'orizzonte di cui ci occupiamo qui, che viene detto *logico* in quanto dipende dall'intelletto, Kant menziona l'esistenza di un orizzonte *estetico*, e di uno *pratico*, che ignoriamo poiché non sono di pertinenza della logica generale.

⁴⁴ *Ivi*, 35.

⁴⁵ Questo doppio carattere della logica generale kantiana, che da una parte è soggettiva, in quanto studia l'intelletto puro prescindendo dagli oggetti, dall'altra è oggettiva in quanto è una scienza pura e non empirica (come la psicologia), è stato messo in risalto anche da Lu-Adler in *Kant and the Science of Logic*, 143-149.

dell'intelletto, che dovrebbero avere valore epistemicamente oggettivo, poiché determinano il nostro modo di conoscere ogni oggetto, hanno, come abbiamo visto, un valore a loro volta solo soggettivo (seppur in senso formale e non empirico), fino a che non si dimostra che possono applicarsi a priori all'intuizione.⁴⁶ Per Kant, infatti, l'apriori dell'intelletto consiste nelle categorie e nelle funzioni del giudizio, ma non contiene propriamente alcun oggetto, il quale può essere dato solo dall'intuizione. Tali forme sono modi per unificare una serie di rappresentazioni, ma non possono produrre da sé la loro materia. Data l'impossibilità di alcuna conoscenza oggettuale a partire dal solo intelletto, da queste premesse la conclusione raggiunta dalla *Critica* è che «il nome superbo di ontologia [...] deve cedere il posto al nome modesto di analitica dell'intelletto puro» (A 247/B 304).

Tenendo a mente le importanti chiarificazioni che abbiamo discusso, torniamo alla *Logica* e alla domanda che ci eravamo posti, ovvero: perché la logica generale tratta anche dell'orizzonte particolare della conoscenza? Capozzi argomenta che l'orizzonte universale può essere esaminato adeguatamente solo dalla filosofia trascendentale, e aggiunge che questa scelta può essere anche dovuta alla propensione di Kant verso i problemi dell'antropologia e dall'influenza dei manuali di Meier, su cui si era ripetutamente basato.⁴⁷ Cercando di giustificare la *Logica* da un punto di vista teoretico e non solo storiografico, osserviamo che la struttura della soggettività che abbiamo precedentemente esposto, la ricettività dell'intuizione (*intuitus derivativus*), la spontaneità dell'intelletto, e la loro incarnazione in un soggetto concreto, che necessariamente è immerso in un contesto storico e culturale, ha un corpo, un genere, un carattere e delle disposizioni, sia eminentemente umana. Nonostante nessuna scienza possa conoscere a priori il modo in cui certe contingenze determinano l'orizzonte soggettivo di qualcuno, il fatto che vi sia una distinzione tra i limiti contingenti e quelli necessari della conoscenza è imprescindibile, ed è in questo senso che l'antropologia riassume le tre grandi domande della filosofia in senso cosmopolita con: “Cos'è l'uomo?”.⁴⁸ Dato che questa distinzione è definita a priori, nessuna logica applicata, che procede solo a posteriori, potrà mai tracciarla, e il compito di distinguere l'orizzonte

⁴⁶ «Qui ci si presenta una difficoltà che non avevamo incontrato nel campo della sensibilità: in che modo cioè le condizioni soggettive del pensiero [i concetti puri, *N.d.R.*] debbano avere una validità oggettiva» (A 89/B 122).

⁴⁷ Capozzi, *Kant e la logica: Vol I*, 398-399.

⁴⁸ Kant, *Logica*, 19.

universale della conoscenza da quello particolare può appartenere solo alla logica generale, che è giustificata, così, dal discutere anche del soggetto empirico, fintantoché non ci si illude di poterla usare come *organon*.

Nonostante queste discussioni abbiano aiutato a chiarire la scelta della *Logica* di discutere anche dell'orizzonte particolare della conoscenza, osserviamo che questa caratterizzazione della logica generale ne sfuma pericolosamente i confini. Infatti, è difficile non sentire, per quanto flebile, l'eco dell'antica concezione della logica come tecnologia del pensare corretto che risuona di volta in volta nel testo della *Logica*. Grazie alla distinzione tra le fonti della conoscenza, nella *Critica della ragion pura* Kant ha potuto separare la logica generale dalla psicologia e dalle altre scienze empiriche, e ha dimostrato che la logica applicata debba premettere quella pura. Non ha chiarito, però, il rapporto tra scienze pratiche (o normative) e scienze teoretiche, limitandosi a distinguere la conoscenza teoretica da quella pratica come due modi irriducibili della ragione di riferirsi agli oggetti.⁴⁹ Nei testi che abbiamo discusso, Kant rimane dell'opinione che le scienze pratiche nascono dalla conoscenza pratica, quelle teoretiche da quella teoretica, senza affrontare la questione di come possano nascere scienze pratiche a partire da quelle teoretiche. La prima *Critica* sfocia in un abisso tra θεωρία e πράξις, e non contempla la possibilità di rivolgersi teoreticamente all'etica, dando luogo a una teoria pura dei valori, o praticamente alla logica, ricavandone una tecnologia pratica del pensiero. Si potrebbe affermare che caratterizzando le scienze come abbiamo appena fatto non si distinguano adeguatamente le scienze pratiche da quelle teoretiche; un esito del genere può essere evitato affermando il primato di ogni conoscenza teoretica, e sostenendo che le scienze pratiche debbano essere subordinate a quelle teoretiche.⁵⁰ Kant non effettua ancora questa presa di posizione, e, dato che considera la logica intrinsecamente teoretica, non vede nella logica applicata una scienza che guarda all'utilità pratica dei risultati raggiunti dalla logica pura. Così, quando si trova a dover trattare di quel sapere che prescrive al singolo al singolo cosa deve fare per espandere i limiti contingenti della propria conoscenza, lo include nella logica generale, perché considera che ogni conoscenza relativa alla logica sia intrinsecamente teoretica. In questo modo, la *Logica* non rischia solo di includere nella conoscenza pura della conoscenza empirica che spetterebbe alla logica applicata, ma

⁴⁹ B IX-X.

⁵⁰ Riprenderemo questa discussione nel §1 del capitolo successivo, vedendo come gli stessi problemi sono affrontati da Husserl.

tende anche a tenere insieme delle leggi teoretiche che riguardano l'intelletto puro a delle leggi pratiche, che poco hanno a che vedere con la logica generale come viene caratterizzata nella *Critica*.

Un altro punto che vogliamo commentare ora, è la convinzione di Kant che vede la logica come una scienza compiuta in sé stessa.⁵¹ I numerosi sviluppi della disciplina nella seconda metà del XIX secolo e nei primi decenni del XX secolo, come la teoria delle molteplicità di Riemann, i tentativi di algebrizzazione della logica di Boole, e la sistematizzazione della teoria degli insiemi realizzata da Zermelo e Fraenkel rendono difficile mantenere lo stesso ottimismo, e portano diversi autori a rivendicare un ruolo di *organon* per la logica, ritenendo la valutazione di Kant obsoleta.⁵² Nondimeno, le ragioni dietro alla sua posizione inflessibile sulla completezza della logica non dipendono solo dal periodo storico in cui è vissuto, ma anche da certe esigenze imposte dal sistema filosofico della *Critica*.⁵³ Per poter rendere conto della struttura della nostra esperienza, Kant deve ammettere che vi sono delle forme a priori, che non possono essere limitate a quelle della sensibilità, poiché devono permettere di rappresentare un oggetto anche quando non è sensibilmente presente, tramite il pensiero. Inoltre, come discusso, solo le rappresentazioni prodotte dalla spontaneità possono unificare i dati sensibili, mentre la sensibilità e le sue forme non godono di questo privilegio. A questo fine, caratterizza l'intelletto come un'«unità che sussiste di per se stessa, a se stessa sufficiente, e non aumentabile mediante alcuna aggiunta che le sopravvenga dall'esterno» (A 65/B 89-90). In questo modo, mantiene all'interno della sua filosofia trascendentale sia una facoltà che permette l'ampliamento della conoscenza, la sensibilità, sia una che garantisce la presenza di forme della conoscenza immutabili ed eterne, ovvero l'intelletto, impedendo così la ricaduta nello scetticismo humeano. Questa delicata costruzione si regge sulla premessa che non si possa espandere la conoscenza dell'intelletto, in quanto i confini del suo territorio sono ben delineati: non a caso Kant lo descrive con la nota immagine di

⁵¹ Torneremo anche su questo tema che sarà centrale per Husserl, il quale giudica l'opinione di Kant sulla completezza della logica «troppo ottimista»; si veda *Logica formale e trascendentale*, 25.

⁵² Per una lettura della logica generale di Kant che, invece, ne valorizza l'importanza per lo sviluppo della logica formale, si veda: Tiles, "Kant: from General to Transcendental Logic". Uno studio che mette al vaglio la logica generale di Kant (in particolare la sua Tavola dei giudizi), raffrontandola con una concezione post-fregeana della logica formale, rimandiamo a Wolff, "How Precise is Kant's Table of Judgments?".

⁵³ Anche Lu-Adler ha argomentato contro l'idea di un'accettazione acritica della logica aristotelica da parte di Kant, sostenendo, invece, che egli cerchi un fondamento scientifico per questa scienza, giustificando solo in base al suo sistema filosofico le conoscenze logiche che la tradizione gli ha offerto; si veda *Kant and the Science of Logic*, 176-197.

un'isola circondata da un oceano tempestoso.⁵⁴ Ne consegue che la logica generale non può essere altro che una scienza completa in sé stessa, a cui non resta che ordinare adeguatamente le leggi del pensiero, assicurandosi di non attingere erroneamente delle conoscenze dall'esperienza.

§4: *Le note caratteristiche nella Qualità*

Dopo aver svolto queste riflessioni sui concetti di soggettività e oggettività, procediamo nell'analisi della logica generale, seguendo il testo della *Logica*. Kant aggiunge un'altra discriminante tra le rappresentazioni, rispetto alla loro forma, separando quelle accompagnate da coscienza o chiare, da quelle oscure (che potremmo chiamare, con tutte le accortezze del caso, *inconsce*); solo le prime possono essere studiate dalla logica generale. Le rappresentazioni chiare, inoltre, si dividono in distinte o indistinte. Al fine di illustrare questa differenza, che riporta alla nostra attenzione le note caratteristiche, il testo prende come esempio la percezione di una casa di campagna.⁵⁵ Per poter riconoscere ciò che percepiamo come una casa, dobbiamo avere una rappresentazione di tutte le note che caratterizzano una casa in quanto tale: il tetto, i muri, le finestre, *etc.* Se ho coscienza di queste rappresentazioni parziali, allora la rappresentazione della casa può essere definita distinta. Successivamente, Kant afferma che, nel contesto della logica generale, la distinzione in questione non dev'essere confusa con quella sensibile, ovvero nella capacità di scorgere i dettagli di un oggetto percepito, anche tramite l'uso di strumenti come il microscopio. Al contrario, la distinzione d'interesse per i logici è puramente intellettuale, ovvero riguarda la coscienza che abbiamo delle note caratteristiche che appartengono a un concetto.⁵⁶

Nella trattazione della Qualità viene affrontata più a fondo la questione delle note caratteristiche. Infatti, la *Logica* propone una classificazione delle note in base alla relazione che possono avere tra loro in una rappresentazione. Le note vengono distinte in:

- 1) Analitiche o sintetiche;⁵⁷

⁵⁴ A 235-6/B 294-5.

⁵⁵ Kant, *Logica*, 27-28.

⁵⁶ *Ivi*, 29.

⁵⁷ Dato che definiremo i concetti di analitico e sintetico nel §9, ci esentiamo, ora, da ogni commento a riguardo.

- 2) Coordinate o subordinate. Se posso rappresentare certe note immediatamente assieme alla cosa a cui appartengono, queste note saranno coordinate tra loro. Se, invece, una nota può esser rappresentata assieme alla cosa solo tramite un'altra, sarà subordinata a quest'ultima;
- 3) Affermative o negative. Le prime indicano ciò che una cosa è, le seconde ciò che non è;
- 4) Importanti e feconde, se sono al fondamento di altre note, o vuote e senza importanza, se non lo sono;
- 5) Sufficienti e necessarie, o insufficienti e contingenti. Una nota è necessaria se la cosa a cui appartiene non può essere rappresentata senza di essa. Altrimenti, è contingente.⁵⁸

Anche in questo paragrafo, come nel precedente, non ci dedicheremo tanto a ripetere quanto viene detto nel testo riguardo ai modi per perfezionare la nostra conoscenza dal punto di vista qualitativo, in base la classificazione delle note di Kant, ma discuteremo criticamente quegli elementi che sono di interesse nel quadro generale della tesi. Esamineremo principalmente la nozione di nota caratteristica, dato che ci permette di introdurre una discussione sui concetti. Entrando nel vivo della questione, notiamo che il modo in cui la *Logica* discute della distinzione apre diverse domande sulle note caratteristiche. Infatti, potremmo ritenere che la distinzione intellettuale riguardi il pensiero, o il rivolgersi a un oggetto tramite un concetto, mentre quella sensibile l'oggetto percepito. Se penso a una casa – indipendentemente da ogni percezione di essa – avrò una rappresentazione distinta se sono cosciente di tutte le note caratteristiche contenute nel concetto di casa; se percepisco una casa, invece, notarne man mano i dettagli renderà distinta la mia percezione. A favore di ciò, Capozzi riporta che, nelle sue lezioni sulla logica, Kant divide le note in *intuitive* e *concettuali*.⁵⁹ Tuttavia, l'esempio con cui la *Logica* presenta la distinzione ci obbliga ad aggiungere ulteriori precisazioni. Infatti, si afferma che una percezione di casa è distinta se, oltre al lato della casa attualmente percepito, si ha anche una rappresentazione delle altre sue parti, che in quel momento non sono date sensibilmente. Usando un termine non prettamente kantiano, potremmo dire

⁵⁸ Kant, *Logica*, 52-53.

⁵⁹ Capozzi, *Kant e la logica: Vol. I*, 484-485.

che la mia percezione di casa è distinta quando posso *anticipare* le mie percezioni future a partire da quelle date secondo una regola. L'unica rappresentazione che può fornirmi una regola del genere è il concetto, come viene sostenuto chiaramente in questo passaggio della *Logica*:

[s]e, per es., un selvaggio vede da lontano una casa, non conoscendone l'uso, egli ha senz'altro proprio lo stesso oggetto di un altro che ben la conosce come un'abitazione costruita per l'uomo. Ma quanto alla forma, questa conoscenza di un solo e medesimo oggetto è differente nell'uno e nell'altro: nel primo è *mera intuizione*, nel secondo è insieme *intuizione e concetto*.⁶⁰

Anche nel caso della percezione, quindi, la distinzione chiama in gioco il concetto. È certamente possibile anche per il “selvaggio” avere una distinzione sensibile, ovvero percepire i dettagli dell'abitazione che si trova davanti; finché è sprovvisto del concetto di casa, però, egli non potrà anticipare in alcun modo i lati non ancora percepiti, oltre a non poter riconoscere che ciò che ha davanti è, appunto, una casa. Queste riflessioni ci permettono di maneggiare con la dovuta cautela la nozione di nota caratteristica: certamente vi sono delle note che possiamo rinvenire in un oggetto d'esperienza di cui non abbiamo alcun concetto; nondimeno, in gran parte della nostra esperienza il rapporto sensibile con gli oggetti è mediato dal concetto. Nonostante vi siano anche le note date dall'intuizione, se la logica generale vuole essere una scienza pura dell'intelletto non può che occuparsi di quelle appartenenti al concetto.

Avendo chiuso il discorso intorno ai tipi di note caratteristiche, possiamo procedere problematizzando la nozione stessa di nota. Come abbiamo osservato in precedenza, esse presentano un doppio aspetto: possono essere viste sia come rappresentazioni contenute in altre rappresentazioni, o rappresentazioni parziali, che come modi di riferirsi ad altre rappresentazioni, o fondamenti della conoscenza. Se in una rappresentazione data cogliamo degli elementi che le appartengono che sono a loro volta rappresentazioni, queste sono delle note considerate come rappresentazioni parziali. Invece, quando consideriamo le note presenti in una rappresentazione come parti necessarie per rappresentarne l'intero, esse fungono da fondamenti conoscitivi per quella rappresentazione.⁶¹ Viste come fondamenti della conoscenza, le note ci permettono di farne sia *uso interno*, nel quale deriviamo altre note da quelle date, conoscendo

⁶⁰ Kant, *Logica*, 27.

⁶¹ *Ivi*, 52.

analiticamente l'oggetto dato, sia un *uso esterno*, che permette di confrontare più oggetti sulla base di identità e differenza.⁶²

Alla luce di tutto ciò che abbiamo detto, la natura della nota caratteristica resta ancora poco chiara; essendo il testo che stiamo affrontando un trattato di logica generale, ogni questione relativa all'origine delle rappresentazioni viene messa da parte. Passaggi della *Logica* come «ogni *pensare* non è altro che un rappresentare per mezzo di note»⁶³ fanno pensare che vi sia un'intima connessione tra le note e l'intelletto.⁶⁴ Per quanto non tutte le note siano concettuali, possiamo avanzare l'ipotesi che il loro ruolo di fondamenti della conoscenza richieda una partecipazione attiva dell'intelletto, che astrae la nota dalla rappresentazione di cui fa parte e la coglie come elemento comune a più rappresentazioni.⁶⁵ La difficoltà centrale della questione, è l'insistenza di Kant a parlare di "note" come se ci fosse un unico elemento che è talvolta intuitivo, talvolta concettuale, senza distinguere i modi peculiari in cui si colgono le parti di un oggetto percepito da quelle di un concetto. A causa di queste ambiguità, la differenza tra i concetti e le note caratteristiche, che la *Logica* chiama anche "concetti parziali", sembra essere fumosa, al punto che alcuni passaggi identificano le due nozioni: «tutti i nostri *concetti* sono perciò *note*».⁶⁶ Possiamo superare l'incertezza con un cambio di prospettiva, evitando di vedere la distinzione tra concetti e note caratteristiche come essenziale e prendendola invece come funzionale. I concetti empirici, come discuteremo, devono essere formati: non nasciamo con alcuna "idea innata". Escludendo i primi momenti della vita di un infante, la formazione di concetti agisce pressoché sempre a partire da altri concetti empirici, che svolgono la funzione di concetti parziali nella formazione di quelli nuovi, come i concetti di colore o robustezza diventano note caratteristiche nel concetto di casa. Nell'assoluta mancanza di concetti empirici, l'intuizione, oltre alle sue forme a priori, fornisce comunque la materia per i concetti puri, di modo tale che ci troviamo davanti, quantomeno, delle sostanze con i loro accidenti, in reciproci rapporti causali all'interno dell'unico mondo spazio-temporale, e non un caos percettivo.

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*

⁶⁴ Anche *Critica* ribadisce questa relazione tra pensiero e note caratteristiche; si veda A 19/B 33. Nonostante, in questo paragrafo, venga problematizzata la nozione kantiana di "nota", sostenendo che i testi trattati non distinguono adeguatamente le note intuitive da quelle concettuali, restiamo dell'opinione che non si debba identificare la nota con il concetto. Una difesa di questa tesi si può trovare in Smit, "Kant on Marks and the Immediacy of Intuition".

⁶⁵ Ci occuperemo più approfonditamente di questi temi nel §7, quando tratteremo l'origine dei concetti.

⁶⁶ Kant, *Logica*, 52.

Anche dopo aver svolto queste considerazioni, la natura da Giano Bifronte della nota caratteristica, da una parte rappresentazione essa stessa, dall'altra elemento che permette di riferirsi a un'altra rappresentazione, rimane ancora oscura. Come abbiamo discusso in precedenza, la *Critica* si è limitata a constatare che vi è un modo immediato e uno mediato di rappresentare un oggetto; dopodiché, considera questa oggettività come problematica, giudicando come insufficiente una semplice descrizione di ciò che si può individuare manifestamente nell'esperienza. Così, Kant si interessa solo all'origine a priori delle rappresentazioni, e non vede ragione di effettuare una descrizione pura della soggettività nella sua concretezza. L'abbandono del metodo descrittivo (inizialmente impiegato nell'*Estetica*) a favore di uno regressivo serve agli scopi della *Critica*, ma lascia aperti molti problemi che rischiano di ripercuotersi sull'impianto stesso della filosofia kantiana. Cerchiamo di mettere in luce alcune distinzioni che sembrano sfuggire al criticismo, e le conseguenze che ne derivano; infatti, possiamo distinguere, descrittivamente, casi diversi: in un primo caso, mi rappresento una mela e noto che ha un colore, come quello che Kant chiama "rappresentazione parziale". La ragione che porta a Kant a concepire le rappresentazioni parziali come legate alla spontaneità, è che esse possono essere pensate separatamente dalle rappresentazioni in cui sono contenute, e che lo stesso rosso di una mela può essere ritrovato nel rosso di un'altra per confronto. Regressivamente, questa possibilità può essere giustificata solo facendo riferimento all'intelletto: è solo grazie a esso che posso astrarre le note e confrontarle, formandomi il concetto di mela. Descrittivamente, però, nella rappresentazione parziale non c'è ancora alcun concetto, ma una parte dell'oggetto stesso che viene presa di mira e rappresentata in isolamento dal resto. Il ruolo che quella parte ha nell'intero della rappresentazione può essere colto in modo immediato e intuitivo, senza dover ricorrere ad alcuna forma di astrazione, men che meno a un concetto. È possibile osservare che il colore sia un aspetto costitutivo di una mela senza dover ricorrere al concetto di mela, riconoscendo che è impossibile immaginare una mela senza doverla rappresentare con un colore qualsiasi. Kant resiste a queste osservazioni, perché, come abbiamo notato più volte, ritiene che per costituire un oggetto qualsiasi, tra cui la mela, debbano essere coinvolti sia l'intelletto che l'intuizione.

Un secondo caso, è quello in cui parto dal concetto di mela, e giungo alla conclusione che il concetto parziale di colore è contenuto in esso; il colore è quindi un

fondamento della conoscenza per pensare una mela. A distinguere descrittivamente questo caso dal precedente non è solo la presenza o meno del concetto ma anche l'oggettualità in questione. Infatti, la mela percepita o immaginata è un oggetto individuale, mentre quella pensata tramite il concetto di mela è un oggetto generale. Se Kant non distingue la situazione in cui l'oggetto è individuale da quella in cui è generale, è perché ritiene che tutto ciò sia riducibile all'estensione del concetto, cioè al modo in cui viene usato nei giudizi: posso pensare tramite il concetto tutta la sua estensione, o solo un singolo oggetto contenuto in essa.⁶⁷ Eppure, vi è una differenza inequivocabile tra riferirsi alla totalità degli oggetti o a un oggetto singolo, ma generale: quando penso a una mela in generale non sto né pensando alla totalità delle mele né a una singola mela. Invece, il già menzionato rifiuto dell'ontologia impedisce di vedere il concetto come un'oggettualità vera e propria, caratterizzandolo solo come il modo di pensare a questo o quest'altro oggetto.⁶⁸

Queste considerazioni possono sembrare marginali, dato che la *Critica* ha come questione centrale la possibilità della metafisica, ma mettono in questione i fondamenti stessi del criticismo trascendentale. Il metodo descrittivo gli è in una certa misura essenziale, poiché è solo tramite esso che si separano le sorgenti della conoscenza e che si individuano lo spazio e il tempo. Kant non può accontentarsi di aver raggiunto questi obiettivi, perché ritiene che finché non si dimostra il rapporto a priori che lega le facoltà, l'oggettività vera e proprio resta un *desideratum*. Una via alternativa che avrebbe potuto imboccare sarebbe stata quella di proseguire radicalmente con la descrizione pura dell'esperienza; seguendo questa direzione, il fatto che il fenomeno si presenta essenzialmente come un oggetto che ci è dato non dev'essere preso come un enigma, ma come una componente costitutiva dell'esperienza stessa. Il problema che resta aperto, e che Husserl cercherà di risolvere, come vedremo nel prossimo capitolo, è: come si mantiene la presenza di un elemento trascendente (l'oggetto) senza cadere nelle speculazioni metafisiche indimostrabili a cui Kant cercava di porre fine? Per il momento lasciamo aperta questa domanda, avendo messo in evidenza alcune difficoltà centrali che emergono nella filosofia critica di Kant.

⁶⁷ Kant, *Logica*, 83.

⁶⁸ La neutralità ontologica non vieta in generale di includere gli oggetti all'interno della propria dottrina filosofica; la fenomenologia husserliana (come vedremo) ne è un esempio. Per Kant, tuttavia, l'oggetto è eminentemente quello *reale* dell'esperienza, e non sembra contemplare strettamente l'esistenza di oggetti *ideali*, seppur parlerà, come vedremo nel §8, di un "oggetto trascendentale".

§5: I gradi della conoscenza

Prima di lasciare l'esposizione della Qualità, vorremmo soffermarci sul tema dei gradi della conoscenza, ovvero le tappe qualitativamente progressive della conoscenza secondo al loro contenuto oggettivo. Questo argomento, assente nella *Critica* e marginale anche nel testo della *Logica*, diventa rilevante se lo inseriamo nel quadro più ampio del confronto tra la filosofia kantiana e husserliana che avviene in questa tesi. Per entrambi gli autori, infatti, affinché noi possiamo formarci concetti ed effettuare giudizi sull'esperienza, è necessaria che essa abbia una struttura precostituita, che permetta al pensiero predicativo di rivolgersi a essa. Secondo Kant, solo la logica trascendentale può rendere conto di questa possibilità, dato che la generale si limita ad astrarre dall'esperienza già formata. Husserl, come discuteremo, ha una concezione della logica trascendentale molto vicina a quella kantiana, nonostante vi siano delle differenze notevoli di fondo. I gradi della conoscenza della *Logica* sono di particolare interesse per noi, dato che illustrano le tappe che portano dalla semplice rappresentazione alla conoscenza a priori vera e propria senza impiegare il metodo regressivo della *Critica*, ma indicando diversi modi – dai più semplici a quelli di grado superiore – con cui è possibile conoscere un oggetto. Nonostante per Kant questi gradi non abbiano a che vedere con la filosofia trascendentale, essi sono un esempio di approccio descrittivo al passaggio che avviene dalla sensibilità all'intelletto nella conoscenza di un oggetto. Dato che dedicheremo il terzo e il quarto capitolo di questa tesi al rapporto tra intelletto e sensibilità (o esperienza e giudizio, in termini husserliani) nei due autori, ci limitiamo qui a elencare i gradi della conoscenza, cercando di interpretarli alla luce della *Critica della ragion pura*, dato l'ermetismo con cui li presenta la *Logica*.

Kant articola i gradi della conoscenza in questo modo:

1. Rappresentarsi (*sich vorstellen*) qualcosa;
2. Rappresentarsi qualcosa con coscienza o percepire (*wahrnehmen*);
3. Conoscere (*kennen*), o rappresentarsi qualcosa nel confronto con le altre cose rispetto all'identità o alla differenza;
4. Conoscere (*erkennen*) qualcosa con coscienza;
5. Intendere (*verstehen*) qualcosa tramite l'intelletto, per mezzo di concetti;
6. Discernere (*einsehen*), o conoscere (*erkennen*) qualcosa tramite la ragione;

7. Comprendere (*begreifen*), o conoscere qualcosa tramite la ragione a priori.⁶⁹

Per iniziare, riprendiamo quanto detto nel primo paragrafo, osservando nuovamente come la ricerca di Kant nella prima metà della *Critica della ragion pura* verta sul problema della rappresentazione; anche al livello più basso dell'esperienza umana vi è qualcosa che si manifesta, non un turbinio di percezioni ma un fenomeno con una sua struttura, ed è compito della filosofia trascendentale identificare quali condizioni a priori rendano ciò possibile. A seguire, l'introduzione della coscienza nel secondo grado può essere chiarita a partire dalla definizione che ne dà la *Logica*: «la coscienza è la rappresentazione che un'altra rappresentazione è in me». ⁷⁰ Utilizzando i termini introdotti in precedenza, possiamo affermare che nel primo grado della conoscenza le rappresentazioni sono ancora oscure, mentre con l'aggiunta della coscienza diventano chiare.

Possiamo sfruttare questo momento per disambiguare due concetti fondamentali che rischiano di essere confusi o usati come sinonimi, pur avendo un significato ben distinto all'interno della filosofia kantiana.⁷¹ Come discute la *Critica*, vi sono due sensi in cui si può intendere l'Io: il primo lo abbiamo già affrontato in precedenza, ed è il senso interno, ovvero la datità intuitiva dei nostri stati mentali. Tuttavia, il senso interno non ci fornisce alcuna spiegazione di come i fenomeni interni possano essere tenuti assieme in un Io indivisibile. Per ovviare a questo problema, Kant introduce *l'appercezione pura o originaria* come la somma condizione dell'unità delle nostre rappresentazioni in un soggetto. Chiara od oscura che sia, ognuna delle nostre rappresentazioni deve appartenerci; altrimenti avremmo davanti la nozione paradossale di un rappresentato senza un rappresentante, del quale non potremmo conoscere nulla. L'appercezione pura è proprio ciò che produce la rappresentazione "Io penso" che accompagna necessariamente tutte le altre, dato che ogni rappresentazione appartiene a un soggetto.⁷² Grazie a questa concezione dell'Io, Kant può giustificare a priori l'unità delle rappresentazioni, ed evitare allo stesso tempo una visione "sostanziale" del soggetto. Essendo un prodotto della spontaneità, l'appercezione pura non può creare il molteplice che unifica da sé, e necessita

⁶⁹ Kant, *Logica*, 58-59.

⁷⁰ *Ivi*, 27.

⁷¹ Per uno studio più approfondito riguardo a questo tema rimandiamo al volume di Forgione *Kant and the Problem of Self-Knowledge*.

⁷² B 132.

del contributo apportato dall'intuizione; è quindi un'unità solo formale, dalla cui struttura non possiamo dedurre logicamente nulla sulle rappresentazioni che ospiterà.⁷³

Per cui, non possiamo intendere, kantianamente, la coscienza come l'Io, in quanto nessuna rappresentazione giace al di fuori di esso, nemmeno quelle oscure. A cosa possiamo ricondurre, quindi, la coscienza? La difficoltà che riguarda questa domanda nasce dal fatto che Kant non è interessato a descrivere la coscienza come qualcosa che manifesta delle caratteristiche, o un modo peculiare di riferirsi agli oggetti, ma cerca solo di risalire alle forme a priori che rendono possibile la struttura dell'esperienza per come ci appare. In questo caso specifico, deve rendere conto della nostra capacità di esplicitare le note caratteristiche contenute in una rappresentazione. Il fatto che, tramite una «appercezione empirica» (A 107), tutte le determinazioni del senso interno mi appaiono tenute assieme da un'unità qualitativa lo porta a postulare l'appercezione pura come sua condizione, dato che un'unità del genere non potrebbe emergere dai semplici dati dell'intuizione. Così, giustifica a priori come sia possibile avere coscienza delle proprie rappresentazioni, ovvero avere delle rappresentazioni chiare e distinte, ma non dice nulla su cosa distingua a livello descrittivo la presenza o meno della coscienza, che rimane, a questo punto, un problema empirico, che va oltre gli obiettivi della logica trascendentale. Per dirla con Sartre: «Kant non si è mai preoccupato del modo in cui si costituisce di fatto la coscienza empirica [...] Per lui la coscienza trascendentale è soltanto l'insieme delle condizioni necessarie all'esistenza di una coscienza empirica».⁷⁴

Svolte queste considerazioni, procediamo con il terzo grado della conoscenza. I discorsi fatti nei paragrafi precedenti hanno mostrato come il confronto di due cose tramite identità e differenza possa avvenire grazie alle note caratteristiche. Questa conclusione sarà rafforzata quando affronteremo l'origine dei concetti discussa nella *Logica*, nella quale Kant pone la comparazione (*Comparison, Vergleichung*) come atto dell'intelletto.⁷⁵ Il quarto grado, invece, presenta un conoscere ancora pre-concettuale, in cui abbiamo, però, coscienza degli atti di comparazione che abbiamo descritto. Quest'ultima è una condizione necessaria per la formazione di concetti, in quanto, tramite l'astrazione, separiamo certe note caratteristiche da altre, il che richiede che le rappresentazioni coinvolte siano chiare e distinte, quindi accompagnate da coscienza. La

⁷³ B 135.

⁷⁴ Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, 27.

⁷⁵ Kant, *Logica*, 86.

Logica chiarisce in parte la differenza tra il terzo e il quarto grado accennando al fatto che gli animali non abbiano coscienza della propria conoscenza degli oggetti.⁷⁶ Possiamo supporre che l'animale fermo al terzo grado, possa confrontare solo cose che percepisce o che ha percepito, limitando le sue rappresentazioni a una distinzione *estetica* fondata sulla chiarezza soggettiva delle note.⁷⁷ In questo modo, oltre a non poter raggiungere alcuna conoscenza oggettiva, l'animale non può nemmeno formarsi un concetto per pensare a un certo oggetto tramite le sue note caratteristiche.

Arriviamo, di seguito, alla conoscenza di un oggetto tramite un concetto; potremmo intendere questo grado come il passaggio dall'*Erkenntniss* intesa come mera cognizione, al possesso di una conoscenza concettuale, che possiamo utilizzare per pensare agli oggetti tramite certe note caratteristiche. Ciò non implica ancora di poter comprendere alcunché, in quanto ci stiamo limitando ad attribuire delle proprietà a un singolo oggetto o un gruppo di essi, ma non stiamo raggiungendo alcuna conclusione a priori. La comprensione richiede l'uso della *ragione*, una facoltà superiore della conoscenza che procede tramite inferenze di tipo sillogistico, nelle quali un caso particolare è sussunto sotto una condizione di una regola universale, e la condizione sotto la regola stessa.⁷⁸ Kant rimane vago sulla distinzione tra il sesto e il settimo grado; in base a quanto detto, potremmo caratterizzare il discernere come una conoscenza che non è rivolta solo alle conseguenze immediate di un ragionamento, ma anche a quelle remote, che si raggiungono con i sillogismi.⁷⁹ La conoscenza tramite la ragione si realizza pienamente del settimo grado della comprensione, nel quale non si ha più a che fare con le deduzioni meccaniche che possiamo effettuare tramite l'intelletto, né con semplici sillogismi, ma con questi ragionamenti che vengono compiuti non sporadicamente, ma sistematicamente, in vista di ciò che la *Critica* chiama l'«idea della totalità della conoscenza a priori dell'intelletto» (A 64/B 89) fornita dalla ragione stessa. Le idee sono un argomento che resta ai margini della nostra tesi, nonostante la grande importanza che hanno nel pensiero kantiano in generale. Si tratta di concetti della ragione nei quali è pensato l'*incondizionato*, ovvero qualcosa che non può essere sottoposto alle condizioni di possibilità della nostra esperienza.⁸⁰ Per questo, gli oggetti di cui trattano le idee non

⁷⁶ Kant, *Logica*, 58.

⁷⁷ *Ivi*, 55.

⁷⁸ *Ivi*, 113-114; A 330/B 386.

⁷⁹ Su questo punto si veda anche Capozzi, *Kant e la logica: Vol. I*, 536-538.

⁸⁰ A 311/B 368.

possono per principio essere incontrati come oggetti d'esperienza. Nonostante non vi sia alcun uso empirico delle idee, esse hanno comunque un'utilità positiva, permettendo, come dice la *Logica*, di «guidare, con la ragione, l'intelletto, in rapporto all'esperienza e all'uso delle regole di quest'ultima nella più grande perfezione».⁸¹ Infatti, l'intelletto fornisce una serie di regole per unificare il molteplice dell'intuizione, ma non produce l'unità in vista della quale si sistematizzano le sue regole, che resterebbero altrimenti un mucchio disordinato. La logica generale non può occuparsi delle idee, dato che non considera il contenuto dei concetti, ma solo la loro forma; l'unico interesse che ha verso la ragione è quello che la *Critica* chiama il suo *uso logico*, grazie al quale possiamo di effettuare i sillogismi.⁸² Riguardo alla conoscenza in generale, come abbiamo visto, è solo tramite la ragione che si può raggiungere il grado più alto della comprensione; come dice anche la *Critica*: «i concetti della ragione servono a comprendere, così come i concetti dell'intelletto servono ad intendere (le percezioni)» (A 311/B 367).

§6: *Relazione e Modalità*

Chiudiamo il discorso sui momenti della perfezione logica della conoscenza trattando della Relazione e della Modalità. Le prime due classi, Quantità e Qualità, riguardavano principalmente le conoscenze rispetto alla loro estensione e al loro contenuto in generale. Ora si considera, invece, il loro rapporto all'interno di un giudizio.

(a) *Relazione*

Nel caso della Relazione, la logica generale fornisce le condizioni negative della verità dei giudizi. Queste si articolano in tre principi:

1. Principio di non-contraddizione;⁸³

Un giudizio, se vero, è necessariamente non-contraddittorio, quindi logicamente possibile. Nella *Critica*, viene definito il «principio supremo di tutti i giudizi analitici» (A 150/B 189), non perché si applichi solo a questi ultimi, ma perché ne fornisce la

⁸¹ Kant, *Logica*, 84.

⁸² A 130/B 169. Discuteremo dei sillogismi nel §9.

⁸³ Kant, *Logica*, 46.

condizione di possibilità. Mentre lo presenta, Kant contesta la formulazione tradizionale di questo principio, secondo cui due predicati che si contraddicono non possono essere attribuiti *nello stesso tempo* a un soggetto. Dato che il principio di non-contraddizione è una legge che sorge unicamente dall'intelletto puro, il riferimento a una delle forme dell'intuizione sarebbe evidenza di una confusione tra i confini dell'estetica e della logica. Secondo Kant, il motivo per cui siamo costretti ad aggiungere la condizione "nello stesso tempo" in un enunciato come "Un uomo che è scapolo non è sposato", è perché stiamo distrattamente considerando il giudizio in questione come fosse sintetico, ovvero come un giudizio in cui il concetto del predicato è aggiunto al concetto del soggetto tramite l'esperienza, quindi nel tempo.⁸⁴ Pensiamo prima il concetto di uomo, poi gli aggiungiamo sinteticamente un predicato (l'essere scapolo) o l'altro (essere sposato); i due predicati si contraddicono a vicenda, ma non contraddicono il soggetto fino a che non affermiamo che gli convengono nello stesso tempo. Invece, il principio detta una condizione più radicale, ovvero che all'interno dello stesso concetto non si possano pensare due concetti parziali che si contraddicono, ovvero che la contraddizione non è intrinsecamente pensabile, ed è al massimo un «oggetto vuoto senza concetto» (A 291/B 348). Possiamo confermare l'indipendenza dal tempo di questo principio riformulando il giudizio precedente in "Un uomo scapolo non è sposato". In questo caso, il giudizio è fuor di ogni dubbio analitico, poiché l'essere scapolo è una nota caratteristica che viene pensata nel concetto del soggetto, ed è impossibile che il predicato "essere sposato" sia mai affermato di quel concetto, pena la contraddizione.

Queste precisazioni intorno alla formulazione del principio sono fondamentali per ribadire l'indipendenza della logica generale dalla sensibilità e dalle sue forme; contemporaneamente, esse mostra ancora una volta l'importanza di affiancare alla logica generale anche la logica trascendentale, dato che la generale non è assolutamente in grado di spiegare la possibilità dei giudizi sintetici, e ancor meno di quelli sintetici a priori.⁸⁵

⁸⁴ A 152-3/B 192.

⁸⁵ A 154/B 193.

2. Principio di ragion sufficiente;⁸⁶

Un giudizio vero è anche logicamente fondato, ovvero non ha conseguenze false. Questo principio, al contrario di quello precedente, è un criterio positivo della verità, dato che permette di dimostrare la verità o falsità di un giudizio, data la verità o falsità di tutte le sue conseguenze. Da esso seguono due regole: il *modus tollens* e il *modus ponens*. Il primo, data la falsità delle conseguenze, conclude la falsità delle premesse. Il secondo, data la verità delle premesse, afferma la verità delle conseguenze. Pur positivo, il principio di ragion sufficiente è sempre solo formale, e garantisce la verità delle conseguenze solo se quella delle premesse è assunta o verificata a posteriori, il che può portare unicamente a una conoscenza probabile, e non certa. Pertanto, l'uso positivo non dev'essere confuso con quello di un *organon*, dato che la sua validità è dimostrata qui solo nell'astrazione logica. Per poter sostenere che anche nell'esperienza c'è una regola secondo cui da un accadimento ne seguano necessariamente altri, bisogna saper spiegare come le leggi dell'intelletto possano applicarsi a priori al molteplice dell'intuizione, che, come abbiamo già discusso, sfugge come problematica alla logica generale.⁸⁷ Il ruolo di canone della logica generale è quindi salvaguardato.

3. Principio del terzo escluso.⁸⁸

Infine, la verità di un giudizio implica la falsità del giudizio che lo contraddice. Nella *Logica*, Kant riassume i tre principi osservando che il primo determina la possibilità di una conoscenza, il secondo ne fonda la realtà e il terzo la necessità.⁸⁹ Tramite loro, viene individuata la *conditio sine qua non* per ognuno dei tre momenti della Relazione contenuti nella Tavola dei giudizi (categorici – ipotetici – disgiuntivi).⁹⁰ Un giudizio categorico non è pensabile se è contraddittorio, uno ipotetico non può essere vero se ha anche una conseguenza falsa e in uno disgiuntivo la posizione di un disgiunto implica

⁸⁶ Kant, *Logica*, 46.

⁸⁷ La dimostrazione della validità del principio di ragion sufficiente per l'esperienza avviene all'interno dell'Analitica Trascendentale (A 201/B 246).

⁸⁸ Kant, *Logica*, 47.

⁸⁹ *Ivi*, 46-47.

⁹⁰ A 70/B 95.

necessariamente la posizione del disgiunto opposto nella serie delle disgiunzioni esclusive.

(b) *Modalità*

L'ultimo aspetto che dobbiamo discutere, prima dell'ingresso nella Dottrina degli Elementi della *Logica*, è quello dei criteri di perfezione logica dettati dalla Modalità. Kant osserva che i momenti che definiscono le condizioni logicamente oggettive della verità, ovvero quelli della Relazione, hanno dei correlati sul versante soggettivo, in quelli della Modalità.⁹¹ Infatti, un giudizio può essere pensato come solo possibile, ovvero come “problematico”, oppure come necessario, o “apodittico”, anche se strutturalmente è categorico. Questa caratteristica modale del pensiero, seppur non ne intacchi la forma oggettiva, appartiene a priori a ogni giudizio, e va quindi inclusa nell'analisi dell'intelletto puro portata avanti dalla logica generale. La distinzione tra soggettività e oggettività in questione non è quella già discussa nella trattazione della Quantità, tra appercezione pura e soggettività concreta, ma riguarda le leggi della *facoltà di giudizio*. Essa è la terza facoltà superiore della conoscenza, insieme ai già citati intelletto e ragione. La *Critica* la definisce come «la facoltà di sussumere sotto delle regole, cioè di distinguere se qualcosa stia o non stia sotto una data regola» (A 132/B 171). L'intelletto può fornirci la regola sotto cui noi sussumiamo dei casi particolari, ma non può regolare la sussunzione stessa.⁹² Per ricondurre una sussunzione sotto una regola, avrei bisogno di un'altra sussunzione, che a sua volta necessiterebbe di una regola, e così via *in infinitum*; ne consegue l'impossibilità di ridurre la facoltà di giudizio all'intelletto. Mentre la *Critica* esamina la facoltà di giudizio dalla prospettiva della logica trascendentale, la *Logica* la prende in considerazione nella misura in cui è una facoltà che rende possibile la sussunzione.

La facoltà di giudizio si distingue dalla ragione in quanto si limita a sussumere un concetto particolare sotto una regola universale data dall'intelletto, e non può, come fa la ragione nei sillogismi, pensare il predicato di una regola universale come appartenente a priori al particolare, in quanto questo è stato sussunto sotto la condizione della regola. La

⁹¹ Kant, *Logica*, 59-60.

⁹² A 133/B 172.

sussunzione stessa è un'operazione che può avvenire anche in assenza di una regola, come nel caso dell'induzione o del giudizio di gusto, che, pur soggettivi, avvengono comunque conformemente ai loro principi a priori; l'indagine logica della verità non può, quindi, limitarsi all'individuazione delle sue condizioni oggettive.⁹³

Soggettivamente, il giudizio in cui una conoscenza è rappresentata come vera implica di *tenere-per-vera* tale conoscenza, il che può dar luogo alla *certezza* quando include una coscienza della sua necessità, e all'*incertezza* quando la coscienza è di contingenza o possibilità.⁹⁴ Quest'ultima può essere *opinione* quando si tratta di una conoscenza sufficiente né soggettivamente né oggettivamente, *fede* quando essa è sufficiente solo soggettivamente. La *certezza*, invece, sufficiente sia soggettivamente che oggettivamente, dà luogo al *sapere*. Questi tre modi del tenere-per-vero sono correlati ai tre momenti della Modalità nella Tavola dei giudizi: l'opinione si esprime attraverso giudizi problematici, la fede attraverso giudizi assertori e il sapere attraverso giudizi apodittici. Dato che la Modalità, come viene sostenuto dalla *Critica*, «ha come propria caratteristica quella di non contribuire per nulla al contenuto del giudizio» (A 74/B 100), la possibilità (opinione), l'esistenza (fede) e la necessità (sapere) qui coinvolte non riguardano la verità di un giudizio in senso oggettivo: posso rappresentare come necessarie non solo le conoscenze apodittiche ma anche «supponendo che l'oggetto stesso al quale si riferisce questo tener-per-vero che è certo non fosse altro che una verità empirica».⁹⁵

Queste analisi della facoltà di giudizio permettono inoltre di rendere conto della possibilità dell'errore, che altrimenti resterebbe inspiegata; l'intelletto, infatti, non può deviare dalle proprie leggi, e al livello della sensibilità non si può ancora parlare di verità o falsità, dato che questa emerge solo giudicando.⁹⁶ La *Logica* ripete la posizione contenuta nella *Critica della ragion pura* che attribuisca l'errore a un'influenza inavvertita della sensibilità sulla facoltà di giudizio, tale che i principi soggettivi del giudicare vengono scambiati per quelli oggettivi.⁹⁷ Questi passaggi richiamano l'attenzione su un tipo di giudizio, quello riflettente, che ha validità solo soggettiva,

⁹³ Kant, *Logica*, 126-128. Discuteremo delle inferenze della facoltà di giudizio nel §9.

⁹⁴ *Ivi*, 59.

⁹⁵ *Ivi*, 60.

⁹⁶ *Ivi*, 47-48.

⁹⁷ A 294/B 351.

procedendo per induzione dal particolare all'universale.⁹⁸ Ci possiamo chiedere, nonostante Kant non tracci esplicitamente questo collegamento, se l'errore possa essere visto come il frutto di una generalizzazione indebita accompagnato, soggettivamente, dal senso di necessità che è frutto della certezza. In conclusione, vogliamo sottolineare l'importanza teoretica che ha l'inclusione della Modalità tra le funzioni dell'intelletto. Un'analisi più affrettata avrebbe attribuito il tenere-per-vero a fattori meramente contingenti, senza vederlo caratteristica strutturale del pensiero stesso. Pur non essendo stata particolarmente fruttuosa nello sviluppo successivo della logica formale, la concezione kantiana della Modalità lo mette in stretta continuità con la fenomenologia husserliana. Anche Husserl, come vedremo nel prossimo capitolo, riconosce che ogni giudicare è accompagnato da una presa di posizione come la certezza o il dubbio; più radicalmente di Kant, sostiene, per ragioni che giustificheremo, che questi predicati appartengono anche all'oggetto e non solo al modo in cui è rappresentato.

§7: *Concetto*

Dopo aver trattato il criterio di perfezione che la logica generale stila a partire dalla sua analisi dell'intelletto puro, possiamo occuparci della Dottrina degli Elementi della *Logica*, che consiste nello studio dei concetti, dei giudizi e delle inferenze, esponendo per primo il concetto. Abbiamo già discusso a lungo sulla differenza tra le rappresentazioni immediate della sensibilità e quelle mediate dell'intelletto; come dice la *Critica*, queste si basano su funzioni, ovvero su «l'unità di quell'operazione che ordina diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune» (A 68/B 93). In ogni concetto, le note caratteristiche determinano un'estensione e un contenuto.⁹⁹ Tutti gli oggetti che sono pensabili a partire da un concetto, tramite la funzione di fondamento della conoscenza delle note caratteristiche, ne formano l'estensione. Invece, in quanto le note caratteristiche fungono da rappresentazioni parziali, esse formano il contenuto di un concetto, che consiste nelle determinazioni contenute nella rappresentazione di cui fanno parte.

Non dobbiamo confondere le nozioni di estensione e contenuto con quelli di materia e forma: riguardo alla forma, i concetti sono tutti universali, ed è solo nei giudizi

⁹⁸ Kant, *Logica*, 126-127.

⁹⁹ Kant, *Logica*, 88.

(particolari – universali – singolari, A 70/B 95) che essi ottengono un'estensione più o meno ampia; la loro materia, inoltre, è l'oggetto che è pensato nel concetto e non il contenuto, che è, invece, il modo in cui è determinato l'oggetto, ovvero le note caratteristiche attraverso le quali è pensato.¹⁰⁰ Estensione e contenuto sono in un rapporto di proporzionalità inversa all'interno di un concetto; prendendo, per esempio, il concetto di "oggetto in generale", esso avrà come estensione ogni possibile oggetto, ma rispetto al contenuto sarà assolutamente indeterminato. Aggiungiamo che i concetti sono ripartiti in empirici e puri o categorie; in questi ultimi non solo la forma, ma anche il contenuto, ha origine dall'intelletto.¹⁰¹ Oltre a ciò, le note caratteristiche all'interno di un concetto sono ordinate gerarchicamente: quelle che sono immediatamente presenti all'interno di una rappresentazione sono tra loro coordinate, mentre quelle rappresentate solo mediamente sono subordinate alle prime; possiamo dividerle anche in necessarie, se devono essere sempre reperibili nella rappresentazione a cui appartengono, o contingenti. Il complesso delle note necessarie forma l'essenza logica del concetto, che consiste nelle condizioni necessarie per poter pensare un certo oggetto, ma non dice nulla riguardo alla sua esistenza o inesistenza, sulla quale ha diritto di parola solo l'esperienza. I concetti stessi, inoltre, si ordinano a loro volta tramite le note: per poter pensare il colore verde, sto chiamando in gioco le note caratteristiche del concetto di "colore"; quest'ultimo funge da genere di cui il concetto di "verde" è solo una delle specie.¹⁰²

Un altro aspetto centrale nella *Logica* che merita una trattazione approfondita, è l'origine logica dei concetti.¹⁰³ Vi sono tre distinti atti dell'intelletto che producono la forma dei concetti. In primo luogo, serve un atto di comparazione (*Comparison*), nel quale si confrontano diverse rappresentazioni all'interno di una sola coscienza. Abbiamo già osservato come la possibilità della comparazione sia possibile a partire dalle note caratteristiche. Nell'esempio fornito da Kant, vedendo due alberi noto che entrambi

¹⁰⁰ Kant, *Logica*, 83.

¹⁰¹ *Ivi*, 84. Il contenuto non è la materia, la quale anche nel caso dei concetti puri viene data dall'intuizione, solo a priori. In precedenza, abbiamo definito il contenuto come le note caratteristiche che formano un concetto. Questa definizione, però, è calzante solo per concetti empirici, poiché a priori non vi sono note caratteristiche degli oggetti. Il contenuto delle categorie non è altro che una regola data a priori per unificare il molteplice; dato che questa regola è determinata anche dalle funzioni del giudizio, si può dire che l'intelletto produce il contenuto dei concetti puri. La *Logica*, tuttavia, menziona troppo sbrigativamente tali concetti, senza entrare nella complessità della questione; nel terzo capitolo, infatti, argenteremo contro l'idea che il contenuto delle categorie nasca unicamente dall'intelletto.

¹⁰² *Ivi*, 88-89.

¹⁰³ *Ivi*, 86-87.

hanno un tronco, dei rami e delle foglie diversi tra loro.¹⁰⁴ A seguire, è necessario un atto di riflessione (*Überlegung*), che considera il modo in cui rappresentazioni diverse possono coesistere in un'unica coscienza, ovvero che individua gli elementi che due rappresentazioni diverse hanno in comune; nel nostro caso, si riflette sul fatto che pur avendo foglie, rami e tronco diversi, i due alberi sono accumulati dall'aver delle foglie, dei rami e un tronco. Infine, vi è un atto di astrazione, che separa gli elementi comuni tra le rappresentazioni da tutti gli altri. Potremmo dire che essa ci permette di ignorare il fatto – totalmente irrilevante quanto al concetto – che uno dei due alberi è più alto dell'altro.

Data la rapidità con cui la *Logica* tratta una questione così importante come l'origine dei concetti, ci rivolgiamo alla *Critica* per servizi di alcune preziose analisi che vengono svolte sulla riflessione. Nell'*Anfibolia*, essa viene presentata in modo diverso dalla *Logica*:

[L]a riflessione [...] è quello stato d'animo in cui innanzitutto ci accingiamo a scoprire le condizioni soggettive sotto le quali possiamo pervenire ai concetti. Tale riflessione è la coscienza del rapporto di rappresentazioni date con le sorgenti della nostra conoscenza, coscienza mediante la quale soltanto può esser determinato correttamente il loro reciproco rapporto.¹⁰⁵

Inoltre, si afferma che «tutti i confronti richiedono una riflessione».¹⁰⁶ Cerchiamo di tenere insieme questa definizione di riflessione con quella data dalla *Logica*, ricordandoci che, a livello interpretativo, dobbiamo evitare di procedere descrittivamente, seguendo invece il metodo regressivo del criticismo, vedendo la riflessione come la condizione a priori per effettuare ogni confronto.

Da cosa nasce questo legame indissolubile tra riflessione e confronto? I criteri tramite cui si possono confrontare due rappresentazioni sono identità e differenza, accordo e opposizione, interno ed esterno, materia e forma. Tuttavia, come Kant cerca di dimostrare, il modo in cui utilizziamo questi criteri cambia radicalmente se li riferiamo ai semplici concetti o agli oggetti d'esperienza. Sofferamoci solo sul caso dell'identità e differenza, dato che è quello che compare nell'esempio della *Logica*: dati due concetti, se essi hanno le medesime determinazioni interne rispetto alla qualità e alla quantità, posso stabilirne l'identità. Due oggetti d'esperienza, seppur coincidenti rispetto al

¹⁰⁴ Possiamo supporre che lo stesso processo possa avvenire anche in assenza di una percezione, tramite l'immaginazione riprodotiva, o in totale assenza di rappresentazioni intuitive, a partire da altri concetti di cui confrontiamo le note.

¹⁰⁵ A 260/B 316.

¹⁰⁶ A 261/B 317.

concetto, sono numericamente distinti non appena sono intuiti simultaneamente in due luoghi diversi.¹⁰⁷ Per questo, prima di poter confrontare tra loro due rappresentazioni, dobbiamo esser coscienti della loro origine, altrimenti paragoniamo erroneamente due oggetti d'esperienza come fossero concetti, senza conoscere alcunché su di essi. Come viene specificato nell'Anfibolia, vi è una differenza tra la riflessione che pensa il rapporto di una rappresentazione con la facoltà che la origina, chiamata *trascendentale*, e l'atto che semplicemente raccoglie due rappresentazioni omogenee tra loro, o *riflessione logica*.¹⁰⁸ Potremmo intendere la seconda è una coscienza dell'origine delle rappresentazioni date solo in senso lato; dato che si occupa solo di concetti, è grado di riconoscere che due rappresentazioni derivano dalla stessa fonte della conoscenza, ma senza avere coscienza se questa fonte sia l'intuizione o l'intelletto, come fa invece la prima.

Tornando alla *Logica* per discutere dell'astrazione, notiamo che il testo sembra contraddirsi, poiché prima la presenta come un atto coinvolto nella formazione dei concetti, e poco dopo afferma che «[a]straendo, infatti, non si forma alcun concetto; l'astrazione lo perfeziona soltanto».¹⁰⁹ Man mano che rimuovo dal concetto di albero tutte le note non necessarie, astraendo da esse, lo perfeziono. Questa contraddizione è si scioglie considerando il fatto che riflessione e astrazione sono definite condizioni positive per la formazione dei concetti, mentre l'astrazione ne è una condizione negativa.¹¹⁰ Servendoci solo dell'astrazione, non possiamo ottenere un concetto; tuttavia, se non vi fosse alcuna astrazione, sarebbe difficile concepire la possibilità della riflessione. Come posso riflettere sull'identità di foglie, rami e tronco se prima non ho astratto queste rappresentazioni parziali dalle altre? Proprio per questo, supponiamo che la riflessione logica (che tra le due è quella d'intesse per la logica generale) implichi un atto di astrazione in cui le rappresentazioni date sono isolate dal resto. Riassumendo, si potrebbe concludere che non solo riflessione e comparazione sono tra loro in una strettissima unione, ma che l'astrazione è a sua volta necessaria per la formazione dei concetti.

Con la trattazione dell'origine dei concetti, la logica generale ha reso conto come la forma di ogni concetto viene prodotta dall'intelletto; nel caso dei concetti empirici non

¹⁰⁷ A 263/B 319.

¹⁰⁸ A 261-2/B 317-8.

¹⁰⁹ Kant, *Logica*, 87.

¹¹⁰ *Ibid.*

si può dire nulla riguardo al loro contenuto, poiché è dato a posteriori. È meno evidente, invece, la ragione per cui la logica generale non possa trattare i concetti puri. Come abbiamo visto, Kant li definisce come concetti che contengono il pensiero di un oggetto in generale, rispetto a una certa funzione del giudizio, quindi sembrerebbe legittimi che la logica generale, se considerata come una scienza dell'intelletto puro, ne discuta. Tuttavia, nella *Logica* si trova solo un approfondimento della Tavola dei giudizi, ma alle categorie, che nella Logica Trascendentale della *Critica* hanno un ruolo così centrale, non è dato alcuno spazio. Perché non possiamo considerare i concetti puri dell'intelletto di ambito della logica generale, ma solo di quella trascendentale? Le ragioni dietro a questa scelta verranno chiarite successivamente, anticipando, per ora, solo una parte di quel discorso. Nella misura in cui la categoria è definita come un concetto che si riferisce a priori all'intuizione, per poter determinare quali queste categorie siano dobbiamo tener conto (oltre dell'intelletto) anche dell'intuizione, cosa che la logica generale non può fare.¹¹¹ Se si astrae da ogni contenuto della conoscenza, infatti, non troviamo altro che le funzioni del giudizio; la logica trascendentale, invece, si dedica proprio a capire come sia possibile che il molteplice dell'intuizione possa essere il contenuto pensato a priori dall'intelletto, facendo dei concetti puri un suo tema centrale. Tali considerazioni sulle categorie, ci permettono di proporre un'ipotesi che cercheremo di giustificare in conclusione al capitolo. Dato che i concetti puri non sono individuabili dalla logica generale, potremmo sostenere che senza la ricettività della nostra intuizione, essi non sarebbero affatto possibili. Infatti, Kant afferma che:

la logica trascendentale trova davanti a sé il molteplice della sensibilità a priori, quello che le viene offerto dall'estetica trascendentale, per dare una materia ai concetti puri dell'intelletto, i quali, senza di essa, sarebbero privi di ogni contenuto e quindi completamente vuoti.¹¹²

Leggendo questo passaggio, si potrebbe ancora ritenere che la ricettività dia solo il contenuto ai concetti puri, che potrebbero tranquillamente esistere senza di essa, al prezzo di essere «completamente vuoti». In opposizione a questa lettura, cercheremo di dimostrare che è solo poiché l'intelletto può ricevere il molteplice dall'intuizione che la nozione di concetto puro è concepibile in quanto tale.

¹¹¹ A 79/B 105.

¹¹² A 76-77/B 102.

§8: Oggetto

Avendo analizzato il ruolo dei concetti nel criticismo kantiano, è naturale dover trattare anche gli oggetti, che abbiamo, per ora, definito solo vagamente. Oltre alle categorie, anche l'oggetto (termine di cui le ontologie che Kant vuole scardinare si sono fin troppo appropriate) non è incluso tra le forme studiate dalla logica generale; per questa ragione, dovremo rivolgerci principalmente alla *Critica* al fine di ricostruire la nozione kantiana dell'oggettualità. Tale nozione non è esposta in modo chiaro nel testo: si parla del fenomeno come «oggetto indeterminato di un'intuizione empirica» (A 20/B34); di «oggetto dell'intelletto puro» (A 263/B 319); di «oggetto trascendentale» (A 46). Cerchiamo di distinguere questi termini, partendo dalla definizione che viene data da Kant: «l'oggetto è ciò nel cui concetto viene unificato il molteplice di un'intuizione data» (B 137). Notiamo che nella definizione di oggetto è presente anche l'intuizione, e non solo il concetto. Grazie a questa precisazione, possiamo giustificare ulteriormente un punto che abbiamo discusso nel paragrafo precedente, riguardo i concetti puri. Dicevamo che la logica generale non può individuare la Tavola delle categorie, perché dovrebbe stabilire quali concetti possono riferirsi a priori all'intuizione, compito impossibile, poiché implica che essa si formi un concetto di intuizione a partire dall'intelletto puro, che è il suo solo campo d'analisi. Questa concezione delle categorie, tuttavia, può essere ancora intesa come se esse avessero un ruolo semplicemente epistemologico, consentendoci di raggiungere una conoscenza a priori anziché una meramente a posteriori. In base alla definizione di oggetto che abbiamo dato, possiamo sostenere, più radicalmente, che i concetti puri contengono quelle determinazioni che devono appartenere a priori a ogni oggetto in quanto tale, poiché sono quei concetti in cui il molteplice dell'intuizione è unificato a priori.¹¹³ Così, si comprende ancora di più la necessità di una logica trascendentale, che nasce proprio dai limiti della generale.

Tornando alla definizione di oggetto data da Kant, notiamo che è centrale la questione di un'unificazione del molteplice. Dobbiamo chiederci, quindi, quale sia la sorgente di tale unificazione. Come abbiamo discusso nel §1, le forme dell'intuizione non possono unificare sotto di sé diverse rappresentazioni a loro eterogenee come i concetti,

¹¹³ Alla lettura delle categorie qui proposta si oppone quella offerta da Vanzo, che in *Kant e la formazione dei concetti* ha proposta che sia possibile rappresentare un'oggetto come semplice apparenza (*Erscheinung*) prescindendo dalle categorie.

ma ogni rappresentazione spaziale o temporale contiene la totalità dello spazio o del tempo, a cui è omogenea. Di conseguenza, bisogna ricercare la radice dell'oggettività nella spontaneità. La condizione più elevata dell'unificazione del molteplice data dall'intelletto è l'appercezione pura, ovvero l'unità formale della soggettività sotto cui si raccolgono tutte le nostre rappresentazioni. Essa non è una categoria, come quella di Unità, ma un'unità sintetica di grado superiore; senza di essa avremmo non si spiegherebbe dove origina quel comune concetto di unità che è pensato in tutte le categorie.¹¹⁴ I concetti puri, infatti, «si riferiscono ad una qualche rappresentazione di un oggetto ancora indeterminato» (A 69/B 94) e sono «intesi come le sole condizioni per cui qualcosa, anche se non è stato intuito, possa essere pensato come oggetto in generale» (A 93/B 125). Come viene affermato nella prima edizione della *Critica*, questa rappresentazione di un oggetto in generale non è altro che il *correlatum* dell'appercezione pura.¹¹⁵ Infatti, il concetto di un oggetto in generale non è altro che il concetto di un'unità indeterminata del molteplice dell'intuizione, la quale non è altro che l'appercezione pura. Questo non implica che quando noi pensiamo a un oggetto in generale stiamo pensando all'appercezione pura, ma solo che l'appercezione pura è la condizione di rappresentabilità di tale oggetto. L'io penso, come avevamo discusso, non è nulla di intuibile, ma è un'operazione dell'intelletto (anzi, «l'intelletto stesso» (B 134), come dice Kant) che dobbiamo necessariamente postulare per giustificare l'unità delle nostre rappresentazioni. Potremmo dire, che questo oggetto in generale non è altro che l'appercezione pura vista solo logicamente, a prescindere dalla funzione trascendentale che svolge, la quale può essere individuata solo grazie a una riflessione trascendentale.

Giunti a questo punto, abbiamo stabilito i seguenti punti fondamentali riguardo alla nozione di oggetto: per prima cosa, l'oggetto è un'unità di concetto e intuizione. In secondo luogo, le determinazioni che appartengono a un oggetto in quanto tale sono dettate dalle categorie. Infine, l'unificazione del molteplice che appartiene a ogni oggetto in generale è possibile grazie all'appercezione pura. Dobbiamo, però, aggiungere delle dovute precisazioni. Quest'oggetto in generale, che a nostro avviso, è identificabile con l'oggetto "del puro intelletto" di cui parla Kant (dato che è una rappresentazione che sorge dalla spontaneità), non è qualcosa che possiamo conoscere intuitivamente, ma è ciò che

¹¹⁴ B 131.

¹¹⁵ A 250.

pensiamo tramite il concetto di un oggetto in generale. Potremmo affermare, quindi, che esso non è un oggetto in senso pieno, ma il concetto di un oggetto, che di per sé è solo una regola dell'unità del molteplice, ma non giustifica ancora come sia possibile che noi conosciamo sensibilmente degli oggetti veri e propri. Inoltre, sembra che Kant attribuisca una priorità all'oggetto d'esperienza o fenomeno, ovvero l'oggetto conosciuto sotto le condizioni della nostra intuizione sensibile. Infatti, l'unico ruolo trascendentale che questa rappresentazione di un oggetto in generale svolge è quello di condizione a priori dell'oggettività, senza la quale il fenomeno non potrebbe essere «[l']oggetto indeterminato di un'intuizione empirica» (A 20/B 34). Non a caso, in questa funzione, questo concetto è chiamato da Kant, nella prima edizione della *Critica*, “oggetto trascendentale”:¹¹⁶

[t]utte le nostre rappresentazione vengono di fatto riferite a un qualche oggetto mediante l'intelletto, e poiché i fenomeni non sono che rappresentazioni, l'intelletto le riferirà a un qualcosa, in quanto oggetto dell'intuizione sensibile: ma questo qualcosa in quanto tale non è altro che l'oggetto trascendentale [...] Proprio perciò le categorie non rappresentano alcun oggetto particolare, dato al solo intelletto, ma servono soltanto a determinare l'oggetto trascendentale (il concetto di qualcosa in generale) tramite ciò che viene dato nella sensibilità, per conoscere in questo modo empiricamente i fenomeni sotto i concetti di oggetti.¹¹⁷

Riassumendo, dobbiamo distinguere quattro elementi: in primo luogo il fenomeno, ovvero ciò che nell'esperienza incontriamo come oggetto o «come ciò che si oppone al fatto che le nostre conoscenze siano determinate a casaccio o arbitrariamente» (A 104). Il secondo è il concetto di oggetto in generale; abbiamo sostenuto che questa rappresentazione è frutto della spontaneità, come *correlatum* dell'appercezione pura. Tuttavia, non dobbiamo ragionare come se potessimo rappresentarci un oggetto in generale quasi fosse qualcosa di conoscibile intuitivamente tramite il pensiero. In primo luogo, infatti, noi conosciamo degli oggetti dei sensi, e solo successivamente possiamo riconoscere che questi sono possibili grazie a una regola dell'unità prodotta dalla spontaneità: il concetto di oggetto in generale, che è sua volta possibile solo postulando l'appercezione pura e la rappresentazione Io penso. Se siamo in grado di pensare a un oggetto in generale, prescindendo dall'esperienza, è solo tramite astrazione, svuotando i

¹¹⁶ Sulla nozione kantiana di oggetto trascendentale si vedano anche Forgioni, *Kant and the Problem of Self-Knowledge*, 145-148, e il volume di Findlay, *Kant and the Transcendental Object*.

¹¹⁷ A 250-1. Non tratteremo, in questa tesi, la complessa questione del rapporto tra l'oggetto trascendentale e la cosa in sé. Un articolo che si confronta con questo tema è “Kant's Concept of the Transcendental Object” di Allison, a cui rimandiamo.

nostri concetti del loro contenuto come fa la logica generale. Il terzo elemento è l'oggetto trascendentale, che non è altro che lo stesso concetto di oggetto in generale, visto dalla logica trascendentale come ciò in cui sono unificati a priori i dati sensibili. Sottolineiamo, con Kant, che la *raison d'être* del concetto di oggetto in generale è proprio quella di fungere come oggetto trascendentale:

[q]uest'oggetto trascendentale non si può assolutamente separare dai dati sensibili, poiché diversamente non rimarrebbe nulla con cui poterlo pensare. Dunque, in se stesso esso non è un oggetto della conoscenza, bensì soltanto la rappresentazione dei fenomeni sotto il concetto di un oggetto in generale, il quale è determinabile tramite il molteplice di tali fenomeni.¹¹⁸

Non è sorprendente che l'oggetto trascendentale, più presente nella prima edizione della *Critica*, rimanga una nozione sfuggente, e, a questo punto dell'esposizione, ci si potrebbe chiedere perché non venga eliminato lasciando il compito di condizione ultima dell'oggettività al quarto elemento che abbiamo introdotto, l'appercezione pura. Infatti, essa è quell'unità che tiene insieme le categorie e che si esprime attraverso di esse, il cui correlato è l'oggetto trascendentale, poiché «è solo l'unità della coscienza che costituisce il rapporto delle rappresentazioni con un oggetto, e quindi la loro validità oggettiva» (B 137). Possiamo cercare di supporre cosa spinga Kant ad aggiungere al suo sistema anche l'oggetto trascendentale, e perché non possa ridurlo all'appercezione pura. Come prima ragione di questa scelta, osserviamo che l'Io penso non può propriamente essere un oggetto, in quanto ogni tentativo di rappresentarlo è a sua volta una rappresentazione, che dev'essere accompagnata dall'Io penso stesso. Quindi, l'oggettività che troviamo nel fenomeno non è l'Io penso, anche se senza di esso non potrebbe essere rappresentata. Oltre a ciò, a nostro avviso si può individuare anche un'altra ragione per la distinzione tra appercezione pura e oggetto trascendentale: nonostante con l'ingresso nella Logica Trascendentale Kant abbia abbandonato il metodo descrittivo, egli ha comunque in mente la soggettività umana nella sua concretezza come punto di partenza per le sue indagini. Guardando alla nostra esperienza, vi è una differenza inconfondibile tra l'autocoscienza che accompagna tutte le mie rappresentazioni (la coscienza attuale o possibile del fatto che mi appartengono), e l'incontro con un oggetto, come ciò che si oppone all'ordine semplicemente contingente delle mie impressioni. Dati gli obbiettivi filosofici della *Critica*, Kant non ha alcun interesse a descrivere la struttura di queste componenti ben

¹¹⁸ A 250-1.

distinte della nostra esperienza, e si concentra, invece, sulla loro giustificazione trascendentale. Eppure, nonostante l'oggetto trascendentale non abbia alcuna trascendenza propria, e non sia nient'altro che il correlato dell'appercezione pura, Kant riconosce la necessità di separare le due nozioni nel suo sistema di filosofia trascendentale, come a sottolineare che la soggettività concreta possa, in modo molto limitato, essere presa a modello per conoscere quella trascendentale.

Facciamo quest'annotazione per cercare di mettere in relazione alcune scelte effettuate da Kant con la fenomenologia husserliana, che tratteremo nel capitolo seguente. Come vedremo, per Husserl è l'esperienza concreta che indica la via per l'analisi pura della coscienza. D'altra parte, benché Kant cerchi a sua volta di rendere conto della struttura a priori della nostra esperienza, sembra essere sempre mosso da una certa diffidenza verso ogni approccio descrittivo, che vede – forse – troppo vicino all'empirismo di Hume, e agli esiti scettici a cui esso ha condotto.

§9: *Giudizio e inferenza*

Dopo aver cercato di far luce sulla nozione di oggetto nella *Critica della ragion pura*, avendo chiarito anche perché tale nozione sia assente nella *Logica* di Jäsche, torniamo a esporre gli elementi centrali di cui si occupa la logica generale, soffermandoci sui giudizi e sulle inferenze. Prima di riprendere in mano la *Logica*, apriamo il discorso con un'importante citazione dalla *Critica*, che ci permette di comprendere meglio alcuni aspetti centrali della concezione kantiana del giudizio:

[n]oi però possiamo ricondurre tutte le operazioni dell'intelletto a giudizi, di modo che l'intelletto può essere rappresentato, in generale, come la facoltà di giudicare. Infatti, come si è detto in precedenza, esso è la facoltà di pensare. Pensare è la conoscenza mediante i concetti. Ma i concetti, in quanto predicati di giudizi possibili, si riferiscono ad una qualche rappresentazione di un oggetto indeterminato.¹¹⁹

Questo passaggio è estremamente rilevante, poiché definisce come operazione propria dell'intelletto il giudizio, elevandolo, in questo modo, a tema principe della logica generale. Dato che nel §6 abbiamo distinto tra intelletto e facoltà di giudizio, il fatto che si menzioni solo l'intelletto come facoltà di pertinenza dei giudizi può lasciare perplessi;

¹¹⁹ A 69/B 94.

in questo paragrafo cercheremo di spiegare anche il motivo dietro a questa scelta. Un altro aspetto rilevante del passaggio citato, è che affronta anche la relazione tra concetto e giudizio. In base a quanto detto sulla formazione dei concetti, si potrebbe sostenere che essi nascano a prescindere dal giudizio, e, dato che quest'ultimo contiene dei concetti (nella forma minimale, uno che funge da soggetto e uno da predicato), che tra i due sia il concetto la rappresentazione più originaria. Quando intendiamo (*verstehen*) un oggetto tramite un concetto, non stiamo forse prescindendo dal giudizio? Kant, in questi passaggi all'inizio dell'*Analitica Trascendentale*, sembra sostenere il contrario, a tal punto da affermare che «l'intelletto non può adoperare in altro modo questi concetti, se non per giudicare per mezzo di essi» (A 68/B 93). Se un concetto si riferisse semplicemente a una rappresentazione data, allora non procederebbe discorsivamente, ma avrebbe con essa un rapporto immediato, il quale si compie solo nell'intuizione. Invece, la mediazione che caratterizza il pensiero avviene tramite il giudizio, nel quale un oggetto appartenente all'estensione del concetto del soggetto è rappresentato non direttamente, ma è "raggiunto" tramite il concetto del predicato.¹²⁰ È in questo senso che i concetti sono definiti, nel passaggio citato, «predicati di giudizi possibili», a indicare che, quando li trattiamo in isolamento, stiamo sempre astraendo da un giudizio. Proprio per questo, dopo aver individuato le quattro classi di forme del giudizio (Quantità, Qualità, Relazione e Modalità), Kant ricava da esse la Tavola delle categorie, e non viceversa.¹²¹

Ci si potrebbe chiedere se dall'impostazione kantiana del rapporto tra concetto e giudizio segue che ogni volta che si pensa a un oggetto tramite un concetto, si stia implicitamente effettuando un giudizio. Ribadiamo, ancora una volta, che l'interesse di Kant verso il giudizio non è descrittivo. Mentre per Husserl questo problema (che affronteremo nel §5 del prossimo capitolo) è di cruciale importanza, perché riguarda il chiarire la struttura stessa del giudizio rispetto ad altri atti di coscienza, per Kant è rilevante solo spiegare come possa avvenire la predicazione all'interno del pensiero. Dobbiamo comunque evitare di concludere che, secondo Kant, i concetti siano riducibili ai giudizi. L'accrescimento della conoscenza umana, tema centrale nella *Critica della ragion pura*, è possibile proprio perché si ampliano l'estensione e il contenuto dei concetti tramite i giudizi, quindi perché, giudicando, si formano delle nuove unità di

¹²⁰ A 68/B 93.

¹²¹ A 81/B 106.

rappresentazioni che possono essere tramesse senza dover ripetere ogni volta i singoli giudizi.

Un'altra osservazione che possiamo effettuare a partire da queste considerazioni è che la logica generale, se vuole trattare dei giudizi, deve rivolgersi anche alla facoltà di giudizio, e non solo all'intelletto puro. Le ragioni di questa necessità sono già state discusse nel §6, tuttavia precisiamo qui che non sia un errore la riconduzione, da parte di Kant, della Tavola dei giudizi a un'analisi del solo intelletto. Questo fornisce le forme a priori che appartengono a ogni giudizio, mentre la facoltà di giudizio quelle soggettive della sussunzione. La sussunzione stessa è un'operazione che l'intelletto non sa svolgere, perché non può procurarsi da solo la materia per i propri concetti ma deve ricorrere al giudizio; se non fosse così, i concetti dell'intelletto avrebbero un rapporto immediato con l'intuizione. Grazie a questa chiarificazione possiamo tornare sulla domanda che ci siamo posti più volte nel corso del capitolo, ovvero: perché la logica generale non può trattare dei concetti puri? Come abbiamo osservato, tentando di dare una risposta soddisfacente, i concetti puri sono tali da riferirsi a priori all'intuizione, ma la logica generale non può dire nulla riguardo alla sensibilità, dato che essa astrae per principio dal contenuto della conoscenza. Grazie a quanto Kant dice riguardo ai giudizi, possiamo aggiungere un altro tassello alla nostra risposta. Dato che, a posteriori, è necessario un giudizio per sussumere delle rappresentazioni sotto un concetto, bisogna chiedersi cosa faccia sì che le intuizioni pure siano sussunte a priori sotto il molteplice puro. Si potrebbe ipotizzare che il giudizio svolga anche un ruolo trascendentale oltre a quello empirico; per il momento, tuttavia, dobbiamo concludere che la logica generale, quando si occupa dei giudizi, può solo astrarre individuandone le forme pure, ma non può chiarire come le categorie possano ottenere il loro contenuto a priori dall'intuizione. Confermiamo, con maggiore completezza, quanto abbiamo già discusso in precedenza, ovvero che solo la logica trascendentale possa individuare le categorie, poiché cerca le condizioni di possibilità della conoscenza a priori guardando sia all'intelletto che all'intuizione. Quando esporremo la logica trascendentale kantiana, dovremo discutere come sia possibile i giudizi sussumano a priori il molteplice delle intuizioni sotto i concetti. La questione è più intricata di quanto possa apparire, dato che anche i giudizi sono funzioni, ovvero modi di ricondurre all'unità diverse rappresentazioni, che appartengono all'intelletto. Introdurre il giudizio come elemento intermedio tra concetto e intuizione non chiude

affatto il discorso, dato che la logica trascendentale può rivolgere ai giudizi la stessa domanda che rivolge ai concetti, ovvero con quale diritto essi presumono di avere un contatto con le intuizioni. Sciogliere questo nodo permetterebbe di risolvere i problemi fondamentali affrontati dal criticismo: come è possibile giudicare su ciò che ci è dato sensibilmente? Com'è possibile che l'esperienza sensibile stessa abbia una struttura a priori? Come sono possibili le categorie? Torneremo successivamente su queste domande; per ora, continuiamo l'approfondimento critico della logica generale.

Procedendo nell'analisi dei giudizi, è giunto il momento di definire i termini (già utilizzati di analitico e sintetico. Nell'Introduzione alla *Critica*, Kant sostiene che il rapporto che viene pensato tra soggetto e predicato nei giudizi può essere di due tipi: o tale che il predicato è già contenuto nel concetto del soggetto, di modo che giudicando non facciamo altro che esplicitare qualcosa che era già implicitamente contenuto in esso, oppure tale che stiamo aggiungendo al concetto del soggetto qualcosa che non vi era inizialmente contenuto, tramite il predicato.¹²² Nel primo caso abbiamo a che fare con un giudizio analitico, nel secondo caso con un giudizio sintetico. La *Logica* dice ben poco sulla distinzione analitico/sintetico, limitandosi ad affermare che un giudizio assertorio, o proposizione, è analitico quando la sua verità è frutto dell'identità tra i concetti che coinvolge; nel caso contrario è sintetico.¹²³ Questa laconicità non ci dovrebbero sorprendere; per stabilire l'identità di due concetti dobbiamo confrontarne il contenuto, ovvero le note caratteristiche, ma la logica generale prende in esame solo forma e non il contenuto della conoscenza. Non troviamo nella Tavola dei giudizi i momenti "analitico" e "sintetico". Dato un concetto, la logica generale può dirmi che è impossibile che le sue note si contraddicano. Invece, essa non può spiegare come i suoi concetti parziali si leghino sinteticamente a quelle di un altro concetto, nemmeno nel caso dei giudizi sintetici a posteriori. Riguardo i giudizi sintetici a priori, che dipendono dall'intuizione pur essendo universali e necessari, il problema è ancor più aperto: «[q]ual'è in questo caso l'incognita x su cui s'appoggia l'intelletto, quando crede di trovare, al di fuori del concetto di A , un predicato B estraneo a esso, ritenendolo allo stesso tempo congiunto con esso?» (A 9/B 13). Questa domanda è di tale importanza per la filosofia trascendentale, che Kant riassume il problema centrale della prima *Critica* con: "Come sono possibili i

¹²² A 7/B 11.

¹²³ Kant, *Logica*, 104.

giudizi sintetici a priori?”.¹²⁴ In quelle analisi dove ci siamo serviti anche della logica trascendentale, e non solo della generale, è stata data una risposta, seppur provvisoria, a questa domanda: questa misteriosa x non è altro che l’oggetto trascendentale, ovvero il concetto di oggetto in generale nel quale vengono unificati i dati sensibili dando luogo a quello che ci appare come un oggetto d’esperienza. Poiché l’oggetto trascendentale è determinato dalle categorie, che stabiliscono le determinazioni che appartengono a ogni oggetto in quanto tale, se si dimostra in che modo i dati dell’intuizione possono essere unificati a priori all’interno di esso, anziché limitarsi a postulare che ciò avvenga come abbiamo fatto fin ora, si giustifica la possibilità dei giudizi sintetici a priori, e la legittimità delle scienze che se ne servono.

Prima di esporre le inferenze, argomento conclusivo del paragrafo, vorremmo cercare di fare il punto sulla distinzione tra intelletto e facoltà di giudizio, (in base a quanto abbiamo rinvenuto nella *Logica* e nella *Critica*) dato che il giudizio sembra essere una rappresentazione strettamente collegata a entrambi. In primo luogo, osserviamo, con la *Logica*, che un giudizio può essere di due tipi: *riflettente* o *determinante*. Nel giudizio riflettente si sussume una conoscenza particolare sotto una regola universale posta dall’intelletto; nel giudizio riflettente, che ha validità solo soggettiva, e muove dal particolare all’universale.¹²⁵ Quando la *Critica della ragion pura* discute dei giudizi si tratta principalmente del giudizio determinante, dato che è l’unico che può avere una valenza oggettiva e, di conseguenza, una funzione conoscitiva. Riflettenti, invece, sono quei giudizi in cui si attribuisce universalità alle proprie rappresentazioni senza fare riferimento a una regola, come nel caso del giudizio di gusto. Cerchiamo di capire perché entrambi i tipi di giudizio non siano riducibili alla spontaneità. In primo luogo, la sussunzione, come operazione essenziale compiuta dal giudizio determinante, non è qualcosa che l’intelletto può realizzare da sé. In quanto «facoltà delle regole» (A 131/B 171), esso pone il concetto sotto il quale viene sussunta una conoscenza particolare, ma non può trovare alcuna regola per la sussunzione stessa. Come viene discusso nella *Critica*, se avessi una regola puramente logica, chiamiamola R' , che stabilisce a priori se una conoscenza particolare p può essere sussunta o meno sotto una regola data R , dovrei trovare una nuova regola R'' che mi dimostri che $R(p)$ sta sotto R' , e così via, in un

¹²⁴ B 19.

¹²⁵ Kant, *Logica*, 126.

regresso all'infinito.¹²⁶ È impossibile, quindi, rendere conto della sussunzione immaginando una serie di rapporti semplicemente analitici tra concetti; non resta che ammettere che essa sia frutto di una facoltà distinta dall'intelletto, la facoltà di giudizio.

Ben più evidente è la ragione per cui il giudizio riflettente non dipende dall'intelletto. Muovendo dal particolare all'universale, il giudizio riflettente non riceve alcuna regola sotto la quale sussumere dall'intelletto, e, come dice la *Logica* raggiunge un'universalità meramente empirica, che non è oggettivamente fondata come quella del giudizio determinante. Mettendo da parte ogni discussione storico-critica sulla concezione delle facoltà nelle filosofie del tempo di Kant, abbiamo mostrato che ci sono delle motivazioni teoretiche che giustificano la divisione di intelletto e facoltà di giudizio. Eppure, come abbiamo visto, nella *Critica* si sostiene che l'intelletto possa essere visto come la "facoltà di giudicare". Non si tratta necessariamente di una contraddizione: la spontaneità, pur non essendo coincidente con la facoltà di giudizio, è in stretta collaborazione con essa, perché l'unico uso che possiamo fare dei concetti dell'intelletto è di pensarli nei giudizi.¹²⁷

Dopo aver chiarito queste difficoltà, possiamo esporre l'ultimo membro della Dottrina degli Elementi della *Logica* dopo i concetti e i giudizi, ovvero le inferenze, che consistono nella derivazione di un giudizio a partire da un altro. Esse vengono divise da Kant in *immediate*, quando questa derivazione avviene senza un termine medio, e *mediate*, quando è necessario un terzo giudizio tra la premessa e la conclusione.¹²⁸ Le prime sono inferenze dell'intelletto, le seconde della ragione o della facoltà di giudizio. Dato che l'intelletto puro astrae dal contenuto della conoscenza, le sue inferenze saranno derivazioni che riguardano la pura forma logica dei giudizi coinvolti. Di conseguenza, affinché l'inferenza sia valida, tali giudizi dovranno necessariamente avere la stessa materia. Per farne alcuni esempi, esponiamo le inferenze rispetto alla Quantità:¹²⁹

1. Inferenze *per iudicia contradictorie opposita*. Dati due giudizi contraddittori, e data la verità o falsità di uno dei due, si ne può dedurre la falsità o verità del secondo tramite il Principio del terzo escluso;

¹²⁶ A 133/B 172.

¹²⁷ A 68/B 93.

¹²⁸ Kant, *Logica*, 108.

¹²⁹ *Ivi*, 110-111.

2. Inferenze *per iudicia contrarie opposita*. Dati due giudizi universali, uno affermativo e uno negativo, la verità dell'uno implica la falsità dell'altro;
3. Inferenze *per iudicia subcontrarie opposita*. Dati due giudizi particolari, uno affermativo e uno negativo, la falsità dell'uno implica la verità dell'altro.

Ciò che ci interessa notare, è che il procedimento logico dell'intelletto è puramente analitico, e, proprio come la logica generale, non ci permette affatto di espandere le nostre conoscenze, ma solo di esplicitare ciò che era già contenuto in esse.

Diverso è il caso delle inferenze della ragione, che, al contrario di quelle dell'intelletto, richiedono l'introduzione di un terzo giudizio con una materia propria. Il risultato di queste inferenze non è la mera esplicitazione analitica, ma la «conoscenza della necessità di una proposizione mediante la sussunzione della sua condizione sotto una regola universale data».¹³⁰ Tra le premesse, esse necessitano di una regola universale (*propositio maior*) e di una proposizione che rappresenta la sussunzione di una conoscenza particolare sotto la condizione della regola generale (*propositio minor*); infine, vi è una terza proposizione (*conclusio*) che afferma o nega il predicato della *maior* alla conoscenza sussunta nella *minor*.¹³¹ Questa struttura, che è quella del sillogismo, può essere chiarita attraverso il noto esempio:

Tutti gli uomini sono mortali (*propositio maior*);

Socrate è un uomo (*propositio minor*);

Socrate è mortale (*conclusio*).

Le inferenze della ragione non dimostrano solo che una certa conoscenza particolare cade sotto una regola universale contenuta nella *maior*, ma che qualunque caso particolare che

¹³⁰ Kant, *Logica*, 113.

¹³¹ *Ivi*, 114.

soddisfa la condizione della *minor* cade anche sotto la *maior*. Propriamente, nel sillogismo partecipano anche altre facoltà: come viene detto nella *Critica*, la regola universale della *maior* è posta dall'intelletto, mentre la facoltà di giudizio opera la sussunzione della conoscenza particolare sotto la condizione della regola, nella *minor*.¹³² Tuttavia, solo la ragione può compiere quell'operazione che riconduce la conoscenza particolare sotto la *maior*, tramite la *minor*. Questa peculiarità del sillogismo, rispetto alle altre inferenze, riflette la febbrile ricerca dell'incondizionato che caratterizza la ragione, che tenta di ridurre le regole dell'intelletto a principi sempre minori e più elevati, sottoponendo le stesse regole universali al processo sillogistico, nella speranza di trovarne una che non richieda di una condizione affinché la sua validità sia dimostrabile a priori.¹³³

Tornando alla *Logica*, dopo aver trattato le inferenze della ragione, possiamo concludere discutendo le inferenze della facoltà di giudizio. Notiamo che non vi sono inferenze del giudizio determinante, a causa di quanto abbiamo detto in precedenza. Finché non cado in contraddizione, la logica generale non mi darà alcuna regola per stabilire che una conoscenza particolare sottostà o meno a un concetto dato, il che può essere appurato solo in riferimento all'intuizione. Vi sono, però, delle inferenze del giudizio riflettente, che raggiungono delle conclusioni universali a partire da delle premesse particolari. Le inferenze della facoltà di giudizio sono di due tipi: l'analogia e l'induzione.¹³⁴ Dati due oggetti appartenenti a uno stesso genere, si può inferire per analogia che appartengono alla stessa specie, concludendo dalla loro somiglianza la loro uguaglianza. L'induzione procede, invece, per generalizzazione, concludendo che ciò che conviene a molti oggetti di uno stesso genere debba convenire a tutti gli oggetti di quel genere. Diversamente dalle inferenze dell'intelletto e della ragione, né l'analogia né l'induzione ci forniscono alcuna conoscenza oggettivamente valida.

Con queste osservazioni, abbiamo terminato l'esposizione della logica generale kantiana. Nel prossimo paragrafo, ci dedicheremo a dare una risposta definitiva alla problematica centrale di questo primo capitolo, ovvero il rapporto tra la logica generale e trascendentale.

¹³² A 304/B 360-1.

¹³³ A 308/B 364.

¹³⁴ Kant, *Logica*, 127.

§10: *La logica trascendentale e le categorie*

Avendo discusso ampiamente la concezione della logica generale proposta da Kant nella *Logica* e nella *Critica della ragion pura*, abbiamo gli strumenti necessari per fare il punto sulla questione che ci siamo posti più volte fino a d'ora. Quali sono i limiti della logica generale? In che modo può la logica trascendentale andare oltre questi limiti? Si può dire che la logica trascendentale abbia un ruolo fondazionale nei confronti della generale, o è una scienza a essa coordinata (o addirittura subordinata)? La centralità di questo problema per la nostra tesi è giustificata dal fatto che intorno a essa si definisce il ruolo della filosofia trascendentale kantiana nella vita umana e nei confronti delle altre scienze. Possiamo considerare tale filosofia come una scienza particolare o dobbiamo vederla come l'unica scienza in grado di fondare tutte le altre a priori, concedendole in questo modo un posto privilegiato?

Quando afferma che il problema centrale della prima *Critica* riguarda la possibilità dei giudizi sintetici a priori, Kant non ha la pretesa di dimostrare l'esistenza di tali giudizi. I risultati delle scienze li mostrano da sé.¹³⁵ Ciò che ritiene fondamentale, è saperne individuare le condizioni di possibilità e, a partire da queste, verificare se le pretese della metafisica sono legittime. Nonostante il criticismo rappresenti dichiaratamente una limitazione del campo della filosofia trascendentale, che dovrebbe occuparsi di tutta la conoscenza a priori (sintetica e analitica), essa, raggruppandone sistematicamente i principi a priori, rappresenta «l'idea compiuta» (A 14/B 28) di tale filosofia. È quindi il compito di una “critica della ragione pura”, quello di risalire alle sorgenti della conoscenza a priori, sia fornendo alle scienze che procedono sinteticamente un'adeguata fondazione, sia progettando il piano di un sistema di tali principi, in modo tale che le scienze siano organizzate adeguatamente in base ai rapporti che le legano. Questa critica, come abbiamo visto, ha come suoi momenti un'estetica trascendentale, che isola le forme dell'intuizione, e una logica trascendentale, che si articola in un'analisi dell'intelletto puro, nell'Analitica dei Concetti, della facoltà di giudizio, nell'Analitica dei Principi, e della ragione, nella Dialettica Trascendentale, in quanto sono queste tre facoltà superiori a rendere possibile la conoscenza a priori. Svelare l'origine dei giudizi sintetici a priori significa far luce sulla possibilità delle scienze della natura, della matematica e della

¹³⁵ Si veda la Sezione V dell'Introduzione (B 14-15).

geometria, e porre le basi per una nuova disciplina, la filosofia trascendentale. Non si tratta né di agire nell'interesse delle scienze già costituite, giustificandole per quel che le può servire, né di intervenire su di esse mettendone in questione i risultati, ma di rivolgersi a problemi radicali, che giacciono più a fondo di quelli delle altre scienze, attraverso una Rivoluzione Copernicana che si mantiene rigorosamente nell'ambito della conoscenza umana, senza escludere che altri esseri (come Dio) abbiano un'intuizione completamente diversa dalla nostra.¹³⁶

Uno dei punti più delicati dell'intera operazione portata avanti dalla *Critica della ragion pura* riguarda la logica generale. Quest'ultima sembra avere uno statuto ambiguo, in quanto non sembra giovare direttamente dei chiarimenti apportati dal criticismo, poiché non procede per giudizi sintetici a priori, ma per analitici. Dovremmo supporre che la logica generale si fonda da sé, offrendo leggi autoevidenti che non escludono qualunque commento da parte della filosofia trascendentale? Contrariamente a quest'ipotesi, abbiamo, abbiamo già sottolineato che, senza poter dimostrare la possibilità di un incontro a priori di intelletto e intuizione, non si può dimostrare in che modo «le condizioni soggettive del pensiero debbano avere una validità oggettiva, vale a dire in che modo esse ci forniscano le condizioni di possibilità di ogni conoscenza degli oggetti» (A 89/B 122). Dato che solo la logica trascendentale tratta della relazione a priori tra concetti e intuizioni, la logica generale non può dimostrare da sé la validità oggettiva delle proprie leggi.

È indubbio che non possiamo pensare nulla se ci contraddiciamo; ma che i fenomeni siano strutturati a priori in conformità con l'intelletto, può essere provato solo con un'analisi trascendentale. Tuttavia, presa in isolamento, la logica generale sembra potersi reggere in piedi da sé, fornendo, anzi, nella Tavola dei giudizi, le coordinate per l'individuazione delle categorie, ovvero di quei concetti puri che stabiliscono cosa deve appartenere a ogni oggetto in quanto tale.¹³⁷ Riguardo alla Tavola dei giudizi, notiamo, però, che Kant ammette di modificarla rispetto a quella ricevuta dalla tradizione logica, includendo i giudizi singolari e distinguendo quelli infiniti da quelli affermativi. Nel giustificare queste scelte, non le riduce a mere dispute all'interno della logica generale, ma sostiene che si tratta di aggiunte necessarie quando si tiene conto non solo della forma della conoscenza,

¹³⁶ B 72.

¹³⁷ A 81/B 106.

ma anche del guadagno arrecato al suo contenuto dal giudizio, come fa la logica trascendentale.¹³⁸ Ciò sembra lasciar intendere che l'astrazione della logica generale non riesca a mappare da sola il territorio dell'intelletto nella sua interezza. A quanto detto si aggiunge un commento fatto sulla Tavola delle categorie, che osserva come la divisione di ogni classe di concetti puri in tre momenti non può essere raggiunta a priori solo per concetti, altrimenti si otterrebbe solo una dicotomia: un certo concetto puro e la sua negazione, ma mai il terzo momento.¹³⁹ Anche la Tavola dei giudizi rispetta una divisione triadica (è anzi su questa che si basa la stessa divisione nelle categorie), e si potrebbe concludere che la logica generale, per via del suo procedimento analitico, non possa studiare le funzioni dell'intelletto nella loro completezza senza presupporre un atto trascendentale che formi il terzo momento a partire dai primi due.¹⁴⁰ Quest'ipotesi sembra rafforzata dal fatto che i sopracitati giudizi singolari e infiniti, che la logica tradizionale non ha considerato originari ma ha ridotto ad altri, siano proprio il terzo momento della rispettiva classe.

Riassumendo, abbiamo promosso due argomenti a favore di un ruolo fondazionale della logica trascendentale nei confronti della logica generale. Il primo sostiene che la validità oggettiva delle leggi della logica generale può essere dimostrata solo dalla logica trascendentale; il secondo nota che anche alcune il contenuto stesso della logica generale rischia di non essere completo se non si ha la logica trascendentale come idea guida. A questi due argomenti, ne aggiungiamo un terzo, altrettanto cogente. L'inevitabile punto di partenza per ogni scienza è l'esperienza, e la logica generale non fa eccezione da essa, dato che le sue leggi si individuano solo per astrazione. È solo nel pensiero radicale della filosofia kantiana che si tenta di separare le fonti della conoscenza tra loro, per studiarne le caratteristiche; anche la riduzione alle forme dell'intuizione nell'Estetica o alle funzioni dell'intelletto puro nella Logica premette un'unità sintetica di intelletto e sensibilità che ha una priorità genetica su ogni teorizzare. Nelle parole di Kant: «è solo grazie a una possibile unità sintetica, pensata in precedenza, che io posso rappresentarmi l'unità analitica» (B 133). Il criticismo trascendentale segue fedelmente questo principio, individuando una caratteristica strutturale nella nostra esperienza, e riconducendola

¹³⁸ A 72/B 97.

¹³⁹ A 83/B 110.

¹⁴⁰ Sulla Tavola delle categorie è detto esplicitamente che «la terza categoria nasce sempre dalla congiunzione della seconda con la prima della relativa classe» (B 110).

regressivamente all'operato delle facoltà. Possiamo concludere che la logica trascendentale fonda la logica generale anche in un terzo senso, occupandosi di quella struttura dell'esperienza che la logica generale deve necessariamente premettere per poter esistere come scienza.

Anche se si accettando i tre argomenti proposti, si può avanzare comunque un'obiezione fortemente rilevante all'idea che la logica trascendentale stia al fondamento della logica generale. Più volte, nel corso del capitolo, abbiamo evidenziato che le categorie sono quell'elemento fondamentale dell'intelletto che la logica generale non può trattare, dato che sono concetti che determinano a priori il molteplice dell'intuizione. Eppure, Kant sostiene che le categorie «si estendono maggiormente rispetto all'intuizione sensibile, poiché pensano oggetti in generale, senza guardare al modo particolare (della sensibilità) in cui possono essere dati» (A 254/B 309). Se le categorie dovrebbero riferirsi a priori all'intuizione, come è possibile che la loro estensione non coincida con gli oggetti della sensibilità? La ragione di questa discrepanza, è che l'oggetto che è pensato nella pura categoria è sì l'oggetto dell'intuizione, ma di un'«intuizione in generale» (B 160), che non coincide necessariamente con la nostra. Di conseguenza, il tipo di unificazione del molteplice che avviene sotto l'appercezione pura, e che si compie tramite le categorie, non è altro che un'unità sintetica «del molteplice di una data intuizione in generale, solo applicata, come unità, alla nostra intuizione sensibile» (B 161).

L'importanza di questi passaggi per il tema che stiamo trattando può sfuggire a un primo sguardo; cerchiamo di indicarla chiaramente. Abbiamo più volte sostenuto che la logica trascendentale, al contrario della generale, è in grado di analizzare non solo il puro intelletto, ma anche il suo rapporto a priori con le intuizioni. A nostro avviso, è questa caratteristica della logica trascendentale a rendere i concetti puri una sua prerogativa, dato che, senza trattare anche delle intuizioni, tali concetti non si possono in alcun modo individuare. Eppure, nei passaggi citati si afferma che i concetti puri riguardano un'intuizione che non è necessariamente la nostra, come a negare quanto abbiamo cercato di dimostrare fin ora. Infatti, Kant sottolinea che «non abbiamo potuto dimostrare che l'intuizione sensibile sia l'unica intuizione in generale, bensì che essa è l'unica per noi» (A 252). Un esempio che ricorre nella *Critica* di intuizione diversa dalla nostra è quello

di un'intuizione *intellettuale*, che non riceve il molteplice ricettivamente, ma che lo produce da sé.¹⁴¹

Se si potesse dimostrare che le categorie sono (in linea di principio) compatibili anche con un'intuizione non sensibile, come l'intuizione intellettuale, allora si potrebbe mettere in dubbio il ruolo fondazionale che abbiamo attribuito alla logica trascendentale. Qualora le categorie non fossero, in ultima analisi, dipendenti dalla ricettività della nostra intuizione, allora non potremmo più sostenere che per individuare i concetti puri devo potermi occupare anche delle intuizioni. In questo scenario, non è più certo che la logica generale non possa trattare dei concetti puri. Si potrebbe addirittura ipotizzare, che la logica generale individui le categorie all'interno dell'intelletto puro, e che la logica trascendentale si interessi solo a come i concetti puri vengono applicati alle nostre intuizioni, negando, di fatto, la possibilità che la logica trascendentale stia al fondamento della generale. Date le conseguenze a cui conduce, è necessario controbattere all'obiezione che abbiamo presentato; anticipiamo che il testo sembra smentire da sé quest'obiezione, specificando chiaramente che i concetti puri dell'intelletto «si riferiscono [...] agli oggetti dell'intuizione in generale, a prescindere se sia la nostra o una qualche altra intuizione, *purché sia un'intuizione sensibile* [corsivo mio]» (B 150), e che essi «si estendono agli oggetti dell'intuizione in generale, che può essere, ma anche non essere, simile alla nostra: *basta che sia sensibile e non intellettuale* [corsivo mio]» (B 148). Riteniamo comunque importante mostrare in che modo si possa escludere l'obiezione posta rimando coerenti con il testo della *Critica*; così facendo, rafforzeremo ulteriormente la nostra conclusione, secondo cui la logica generale si fonda sulla logica trascendentale.

Iniziamo a mettere in questione l'obiezione alla nostra ipotesi, cercando di mostrare come senza la ricettività le categorie perdano di senso, e che sia impossibile un'intuizione intellettuale che pensi tramite esse. In alternativa, se si può mostrare che un'intuizione intellettuale potrebbe sposarsi con le categorie, si potrebbe concludere che la logica generale non è, come abbiamo cercato di mostrare a più riprese, sottoposta a quella trascendentale. Cerchiamo di procedere sotto l'assunzione che una tale specie d'intuizione sia possibile. In primo luogo, osserviamo che se l'intuizione intellettuale è una specie del genere "intuizione", essa dev'essere caratterizzata da un rapporto

¹⁴¹ B 68; B 72.

immediato con l'oggetto.¹⁴² Poiché intellettuale, essa sarebbe non ricettiva, cioè strutturata in modo tale da poter produrre spontaneamente dei dati sensibili. Un'intuizione spontanea come quella intellettuale non può ricevere le sensazioni ricettivamente, e non può, come fosse l'opera di un demiurgo, produrre *ex nihilo* la materia delle categorie, perché queste appartengono all'intelletto, e noi stiamo cercando, come in un'alternativa estetica trascendentale, di isolare quest'intuizione intellettuale che non è la nostra. Quale oggetto potrà essere intuito intellettualmente? Non certamente il fenomeno, che è per definizione determinato dalle forme della nostra intuizione. Dovrà trattarsi di un oggetto in sé stesso, ovvero un oggetto rappresentato a prescindere dalle condizioni sensibili sotto cui noi conosciamo gli oggetti. L'unica rappresentazione di un oggetto in generale, indifferente allo spazio e al tempo, è quella di un oggetto in generale. Tuttavia, come discusso nel §8, essa non è altro che il *correlatum* dell'appercezione pura. Per poter intuire intellettualmente un oggetto in sé stesso, dovremmo poter intuire l'unità formale delle nostre rappresentazioni. Tuttavia, l'appercezione pura non è qualcosa di intuibile, in quanto Kant la considera «l'intelletto stesso» (B 132). Iniziamo, quindi, a dubitare del fatto che l'intuizione intellettuale possa essere per principio considerabile un'intuizione di tipo particolare, che collabora diversamente con il nostro intelletto; la stessa terminologia kantiana oscilla a riguardo, sottolineando l'ambiguità di questa nozione: «[q]uell'intelletto in cui, mediante l'autocoscienza, venisse dato al tempo stesso tutto il molteplice sarebbe un intelletto che intuisce» (B 135). L'intuizione intellettuale sarebbe quindi anche un intelletto intuitivo. Ci troviamo davanti a qualcosa che confonde i confini delle due irriducibili sorgenti della conoscenza, forse proprio la loro sconosciuta «radice comune» (A 15/B 29).

Riprendiamo, a questo punto, la domanda che ci eravamo posti: possiamo pensare le categorie indipendentemente dalla ricettività dell'intuizione? Abbiamo dimostrato che un'intuizione intellettuale non è semplicemente un'intuizione di specie diversa, che si può rapportare a un intelletto uguale al nostro, ma ne implica uno completamente diverso, di cui non ci possiamo formare «il minimo concetto» (B 139). Inoltre, il riferimento che i concetti puri hanno nei confronti dell'oggetto in generale è tale solo in quanto questo è l'oggetto trascendentale in cui si sintetizzano i dati sensibili, e non come oggetto in sé stesso; per questo viene detto che le categorie «servono soltanto a determinare l'oggetto

¹⁴² A 19/B 33.

trascendentale (il concetto di qualcosa in generale) tramite ciò che viene dato nella sensibilità» (A 251). Ancor di più, visto che quest'oggetto in sé sfugge ai concetti puri, «a qualcosa di simile non potrebbe essere applicata neanche una delle categorie» (B 149). È escluso, quindi, che un intelletto che intuisca l'oggetto in quanto tale e non si limiti a rappresentarlo tramite le nostre condizioni a priori, possa pensare tramite le categorie; possiamo concludere con più certezza che l'«intuizione in generale» a cui le categorie si riferiscono non preveda necessariamente spazio e tempo come sue forme, «purché sia un'intuizione sensibile» (B 150), quindi ricettiva. Infatti, senza potersi riferire alle sensazioni

i concetti sarebbero del tutto impossibili e non potrebbero avere alcun significato, qualora a quegli stessi concetti, o per lo meno agli elementi di cui essi constano, non fosse dato un oggetto, e che perciò essi non possono assolutamente riferirsi alle cose in sé (a prescindere poi dal fatto che, e dal modo in cui, queste cose possano esserci date).¹⁴³

Abbiamo difeso la tesi secondo cui, senza premettere la ricettività, non sia possibile un'analisi completa dell'intelletto e dei suoi principi, dimostrando che le categorie sono concepibili solo se si presume che possano rapportarsi con le intuizioni. Se questo è il caso, il fatto che ogni analisi presupponga una sintesi non è una contingenza ma una necessità, dato che l'unità sintetica di intelletto e sensibilità precede qualunque tentativo di isolarli tramite delle riduzioni. Il procedere analitico della logica generale non può essere considerato più originario di quello sintetico a priori della trascendentale, poiché il concetto di un pensiero «vuoto» e puramente formale è possibile solo per astrazione a partire da un'unità sintetica che lo precede. Ciò non mette in pericolo l'indipendenza dall'intuizione dei risultati ottenuti dalla logica, in quanto le due fonti della conoscenza restano irriducibili; tuttavia, proprio come non possiamo pensare all'intuizione se non unificata in una sintesi dalla spontaneità, allo stesso modo il concetto di un pensiero intrinsecamente sconnesso dalla ricettività ci lascia davanti solo l'ignoto di un intelletto intuitivo.

¹⁴³ A 139/B 178.

Capitolo 2: Husserl e la logica formale

Nel secondo capitolo, seguendo la struttura del primo, ci occuperemo di esporre la concezione della logica formale proposta da Husserl, mostrando le ragioni che lo portano a introdurre una logica trascendentale. Principalmente, metteremo in relazione i *Prolegomeni a una logica pura* e le *Ricerche logiche* con *Logica formale e trascendentale*, sottolineando, oltre ai punti di continuità, quelli in cui il pensiero husserliano è stato attraversato da un'evoluzione. In tutto ciò, ci serviremo delle discussioni effettuate nel capitolo precedente per svolgere un confronto tra la logica generale di Kant e quella pura o formale di Husserl, e faremo frequenti richiami al primo volume delle *Idee* per esporre alcuni concetti fondamentali della fenomenologia.

§1: La logica pura e le scienze

La complessa e multiforme attività fenomenologica di Edmund Husserl attorno alla logica attraversa tutta la sua produzione filosofica, ponendosi più volte al centro delle sue riflessioni. I problemi sollevati nei *Prolegomeni a una logica pura* e nelle *Ricerche logiche* del 1900-1901 non sono transitori all'interno del pensiero husserliano, ma pongono le basi per una concezione della logica che verrà ripresa quasi un trentennio dopo, nel 1929, in *Logica formale e trascendentale*, culminando nell'opera postuma del 1939 *Esperienza e giudizio*. Prendiamo le mosse dal suo primo testo filosoficamente maturo, ovvero le *Ricerche logiche*, la cui prima parte, i *Prolegomeni*, ruota attorno a una discussione sullo statuto della logica. Nella seconda metà del XIX secolo ci sono due concezioni predominanti che Husserl si sente in dovere di affrontare. La prima posizione ritiene che si possa ridurre la logica a una disciplina normativa, ovvero a una scienza che fornisce delle leggi pratiche per pensare correttamente.¹⁴⁴ Husserl, che vuole invece salvaguardare il carattere teoretico della logica, mostra come ogni scienza normativa ne presuppone una teoretica, che ne sta al fondamento. Tutti i giudizi normativi, come “A dev'essere B”, implicano l'assunzione di un giudizio descrittivo, come “Un buon A è B”, senza il quale non potrebbero essere formulati; così, ogni dovere implica una definizione, ogni prassi una teoria.¹⁴⁵ Di conseguenza, è necessario che vi sia una disciplina teoretica

¹⁴⁴ Husserl, *Ricerche logiche*, 39-45.

¹⁴⁵ *Ivi*, 46-48.

che sta alla base di ogni possibile tecnologia logica. Più precisamente, Husserl individua nella *fondazione* il rapporto che subordina le discipline normative a quelle teoretiche. Una scienza è fondata da un'altra quando è possibile ricondurre tutti i suoi risultati a una serie di principi che appartengono alla scienza fondante.¹⁴⁶

L'altra posizione con cui Husserl si confronta nei *Prolegomeni* è lo *psicologismo*, secondo cui la scienza in grado di fondare la logica è la psicologia. L'argomento centrale a favore della tesi psicologista è che qualsiasi inquadramento della logica la lega necessariamente a dei contenuti psichici: ogni giudizio richiede un giudicare, ogni inferenza un inferire, i quali sono tutti contenuti di coscienza.¹⁴⁷ Dato che lo studio di tutto ciò che è mentale appartiene alla psicologia, anche la logica deve dipendere da essa, divenendone una branca che limita il proprio campo al giudizio predicativo e al pensiero deduttivo. Similmente a Kant, che divideva per le stesse ragioni la logica generale pura da quella applicata, Husserl non può accettare la definizione psicologista della logica, per via delle sue inevitabili conseguenze scettiche e relativistiche. Le leggi della logica, infatti, pongono le condizioni che qualunque ricerca scientifica deve seguire, pena la falsità o l'inconsistenza dei propri risultati. Le verità raggiunte dalla psicologia hanno, tuttavia, un valore solo probabilistico e non apodittico, in quanto è una scienza che trae i suoi risultati dall'esperienza. Se la logica fosse una disciplina normativa fondata sulla psicologia, allora anche le sue verità sarebbero probabilistiche; quindi, la solidità dell'intero edificio della scienza umana potrebbe essere messa in questione.¹⁴⁸

La via d'uscita da questi esiti problematici viene introdotta nelle *Ricerche logiche* sotto il titolo di "fenomenologia pura". Husserl, infatti, non rigetta *in toto* l'obiezione dello psicologismo, secondo cui non si può fondare pienamente la logica se non si chiama in causa anche un'analisi della coscienza. Ciò che nega, è che quest'analisi possa essere svolta dalla psicologia, la quale non legifera in alcun modo sulle scienze pure come la logica. Per fondare la logica non dobbiamo abbandonare il territorio della coscienza, ma è necessario esplorarlo tramite una nuova scienza, la fenomenologia pura, che «dischiude le "fonti" dalle quali "scaturiscono" i concetti fondamentali e le leggi ideali della *logica pura* [...] per conferire loro quella "chiarezza e distinzione" che una comprensione

¹⁴⁶ Husserl, *Ricerche logiche*, 240.

¹⁴⁷ *Ivi*, 55.

¹⁴⁸ *Ivi*, 62-63.

critico-conoscitiva della logica pura esige». ¹⁴⁹ La fenomenologia non guarda alla coscienza dal punto di vista empirico, come fa la psicologia; in effetti non prende proprio alcuna presa di posizione “metafisica” sull’esistenza o meno del mondo esterno, o sul fatto che il materiale abbia un privilegio ontologico sullo psichico. ¹⁵⁰ Al contrario, porta avanti uno studio puramente descrittivo dei vissuti (*Erlebnisse*) di coscienza, individuandone le differenze strutturali e le relazioni reciproche. In quest’ottica, la fenomenologia pura individua come caratteristica di una classe di vissuti di coscienza, gli atti, quella di essere rivolti a un oggetto, ovvero l’*intenzionalità*. ¹⁵¹ Non solo, come vuole lo psicologismo, l’operare degli scienziati (tra cui quello dei logici) è riconducibile a degli atti di coscienza, ma ognuno di questi atti è rivolto a un’oggettualità: non si immagina, percepisce, ipotizza *simpliciter*, ma sempre *qualcosa*. Questa caratterizzazione dell’intenzionalità non ci deve portare, tuttavia, a postulare l’esistenza di oggetti ideali al di fuori della coscienza, come vuole l’accusa di realismo platonico che fu rivolta successivamente a Husserl. ¹⁵² La trascendenza dell’oggetto viene rinvenuta solo a partire dall’atto, che lo “annuncia” alla coscienza; in senso ampio, quindi, Husserl concorda con Kant nella convinzione che se dobbiamo conoscere qualcosa degli oggetti, è guardando il nostro modo di conoscerli. La differenza principale, è che per Kant ciò significa ridurre l’oggettività a delle forme a priori, mentre Husserl ritiene che si debba accettare la differenza strutturale tra atto e oggetto rinvenuta descrittivamente nella coscienza, attribuendo all’oggetto una tipologia distinta d’indagini. L’obiettivo della fenomenologia non è giustificare la conoscenza a priori, ma esaminare comprensivamente i tipi di vissuti e di oggetti intenzionali, relazionandosi a loro non come caratteristiche di un soggetto reale, ma come quegli elementi costitutivi di ogni coscienza in generale. Questo percorso filosofico non si rivolge direttamente alle scienze già costituite, ma pone le basi per la loro fondazione, siccome sviluppa una teoria che riguarda gli atti coinvolti nei processi conoscitivi in generale, di qualunque tipo essi siano.

Il fatto che la fenomenologia pura sia una scienza in grado di fondare la logica non implica che quest’ultima sia una mera disciplina normativa. Infatti, si potrebbe parlare al massimo di “fenomenologia applicata”, che non coinciderebbe con la logica. Il passo

¹⁴⁹ Husserl, *Ricerche logiche*, 202.

¹⁵⁰ *Ivi*, 215.

¹⁵¹ *Ivi*, 483.

¹⁵² Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 48-51.

successivo della riflessione husserliana è, di conseguenza, tracciare il piano di una scienza teoretica, la *logica pura*, articolandone sistematicamente il contenuto. Per capire in cosa consiste la logica pura e dove si pone nella gerarchia delle scienze, Husserl parte dal concetto di teoria scientifica. Ogni scienza può essere vista sia dal punto di vista dell'attività degli scienziati, come un insieme di atti di conoscenza di singoli individui, in cui gli oggetti di essi cui si occupano di volta in volta sono ricondotti a delle leggi, che dal punto di vista del risultato di quest'attività, ovvero un insieme di enunciati veri, che rimangono identici e indifferenti ai diversi atti che si rivolgono a loro, prendendoli come oggetti.¹⁵³ Affinché un insieme di enunciati veri appartenga a una scienza e non a un'altra, ogni scienza deve avere un proprio *campo*, al di fuori del quale qualunque verità scientifica non le appartiene più. La questione che può essere sollevata, e che è di capitale importanza per tutte le scienze, è cosa caratterizzi quell'unità che definisce il campo di una scienza in generale, o, in breve, che cosa sia una teoria scientifica. È proprio questo il problema centrale di cui si deve occupare la logica pura, e che sancisce il suo ruolo di scienza delle scienze.

Avendo posto come suo scopo finale il chiarimento delle teorie scientifiche, Husserl tratteggia tre compiti principali della logica pura, che verranno ripresi e approfonditi anche in *Logica formale e trascendentale*. La questione di cosa sia una teoria scientifica può essere affrontata da due prospettive diverse: in primo luogo «*soggettivamente*, [...] e in tal caso lo si potrà formulare meglio come problema delle condizioni della possibilità della *conoscenza teoretica* come tale»,¹⁵⁴ oppure «si può avanzare la questione delle condizioni di possibilità non solo in rapporto alla conoscenza teoretica, [...] ma anche al suo *contenuto*, quindi alla teoria stessa».¹⁵⁵ Come vedremo nel paragrafo seguente, la seconda prospettiva sembra essere affrontata ampiamente dai tre compiti della logica pura; non è altrettanto chiaro, invece, se la prima le appartenga intrinsecamente o se serva solo a mostrare il collegamento intimo tra la fenomenologia e la logica. È possibile per la logica pura svolgere delle analisi dei vissuti, che poi la fenomenologia integra e chiarisce all'interno di una teoria generale della coscienza, o alla logica spetta solo l'orientamento verso il contenuto della conoscenza? Le *Ricerche logiche* sembrano tendere a quest'ultima posizione:

¹⁵³ Husserl, *Ricerche logiche*, 179-180.

¹⁵⁴ *Ivi*, 183.

¹⁵⁵ *Ivi*, 185.

il logico deve trarre e mettere in luce [...] i caratteri d'atto nei quali si realizza il conoscere, il giudicare, il rappresentare logico, studiandoli e analizzandoli descrittivamente in modo da ottenere elementi utili al fine di eseguire più agevolmente i suoi compiti propriamente logici. [...] Tuttavia, anche se *l'analisi fenomenologica dei vissuti concreti del pensiero non appartiene al campo che spetta originariamente alla logica pura*, non per questo essa è meno indispensabile per far progredire la ricerca puramente logica [corsivo mio].¹⁵⁶

Anche se questa concezione della logica pura e del suo rapporto con la fenomenologia mantiene una certa coerenza interna, cercheremo di mostrare come la problematica di un'analisi soggettiva svolta dalla logica non sia chiusa una volta per tutte, e torni con grande importanza in *Logica formale e trascendentale*. Pertanto, nei paragrafi successivi dobbiamo chiarire non solo l'articolazione interna della logica pura, ma anche le ragioni profonde che permettono questa doppia prospettiva sul problema della conoscenza teoretica. Saranno proprio queste difficoltà a condurre Husserl, seppur per ragioni ben diverse da quelle di Kant, a dover introdurre una logica trascendentale che possa fondare quella formale.

§2: *Articolazione della logica pura e confronto con Kant*

Riportando l'attenzione alla logica pura, ci dedichiamo ora ad esporre nel dettaglio i tre compiti principali che essa deve svolgere secondo i *Prolegomeni*, mettendo in luce le differenze fondamentali che separano la visione della logica di Husserl da quella di Kant.

(a) *Primo compito*

Il problema principale che la logica pura deve risolvere, secondo Husserl, è capire quali leggi definiscano una teoria scientifica in quanto tale. Al livello più basso, gli enunciati che compongono una teoria scientifica devono essere dotati di senso. Si delinea, quindi, il compito di chiarire quali leggi separano a priori il senso dal non-senso.¹⁵⁷ Per fare ciò, la logica pura deve studiare in primo luogo le strutture di significazione che stanno alla base di ogni teoria scientifica, come quelle primitive di soggetto, predicato, proposizione o le forme connettive congiuntiva, disgiuntiva e ipotetica. Nella Quarta Ricerca Logica, questo compito viene affidato da Husserl inizialmente a una *grammatica pura*, termine che poi abbandona perché riconosce che certi problemi grammaticali, come

¹⁵⁶ Husserl, *Ricerche logiche*, 205.

¹⁵⁷ *Ivi*, 187-189.

la comprensione intersoggettiva del significato, non hanno a che vedere con lo studio puramente logico della significazione.¹⁵⁸ Preferirà denominare questa branca della logica *morfologia pura*.

Contrapponendo la morfologia pura alla logica generale kantiana, notiamo dei punti di discontinuità non indifferenti. Kant non include “soggetto” e “predicato” nell’apriori dell’intelletto. Nella *Critica*, esamina il giudizio solo in quanto è una funzione che può portare diverse rappresentazioni all’unità, e non ritiene che quest’unificazione abbia come due blocchi fondamentali due concetti, dato che si mostra scettico verso la definizione di giudizio come «rappresentazione di una relazione tra concetti» (B 140-141). Inoltre, classifica come momenti della Relazione quelle forme che Husserl attribuisce alla morfologia, per render conto della distinzione tra i giudizi categorici, ipotetici e disgiuntivi.¹⁵⁹

Uno sguardo alla Tavola dei giudizi, inoltre, nota immediatamente l’assenza della congiunzione, che invece Husserl elenca tra le forme fondamentali dei giudizi. Benché contestabile, la scelta di escludere la congiunzione può essere giustificata se si accettano le premesse da cui si muove Kant. Abbiamo discusso, nel capitolo precedente, della possibilità che solo la logica trascendentale possa comprendere tutte le forme dei giudizi, dato che essa, al contrario della logica generale, tiene conto anche del guadagno che un giudizio arreca alla conoscenza nel suo complesso.¹⁶⁰ Questo non significa che la logica trascendentale guardi al contenuto di una conoscenza particolare, ma che analizza l’intelletto non in isolamento, ma nel suo rapporto con l’intuizione. Dato che una congiunzione di giudizi è vera solo se entrambi i suoi membri sono veri, la sua estensione possibile non va oltre quella della verità dei congiunti presi separatamente, diversamente da quanto accade per i giudizi ipotetici o disgiuntivi.¹⁶¹ La congiunzione, quindi, non aggiunge nulla sulla validità oggettiva possibile dei giudizi che unisce, più di quanto non sia già contenuto in essi, e non dev’essere considerata una funzione fondamentale del giudizio.

C’è, oltre a ciò, una differenza ben più macroscopica tra le due posizioni. Nel §6 del capitolo precedente, abbiamo visto come sulla classe della Relazione si fondino i tre

¹⁵⁸ Husserl, *Ricerche logiche*, 461.

¹⁵⁹ A 70/B 95.

¹⁶⁰ A 72/B 97.

¹⁶¹ La scelta di tirare il gioco il concetto di estensione in questo contesto non è arbitraria, ma ricalca il procedimento argomentativo adottato da Kant in A 72/B 97.

principi che definiscono le condizioni formali della verità: principio di non-contraddizione, di ragion sufficiente e del terzo escluso. Per Husserl, invece, la morfologia pura si occupa solo della significazione ed è indipendente da qualsiasi riferimento alla verità o alla falsità dei giudizi.¹⁶² La ricerca pura intorno ai significati ignora, in primo luogo, la verità intesa in senso materiale o la coincidenza tra un giudizio e il suo contenuto oggettivo, poiché il significato, preso come un oggetto, non ha la stessa struttura formale di ciò che viene significato. Come viene discusso nella Terza Ricerca, infatti, gli oggetti possono trovarsi tra loro nei rapporti di parti e interi, o di parti coordinate in un intero.¹⁶³ Le parti si dicono *indipendenti*, se possono essere rappresentate a prescindere dall'intero, come quando immagino un volto senza il resto del corpo; invece, si dicono *non-indipendenti* se devo rappresentarle insieme a un altro oggetto.¹⁶⁴ Nella Quarta Ricerca, Husserl applica i concetti di parte e intero a un tipo di oggetti specifico, i significati, notando che non c'è una corrispondenza tra un significato e ciò che esso significa. Supponiamo di pronunciare "Il cielo è azzurro", commentando il panorama di fronte a noi. Considerando quest'espressione come l'intero, il termine "azzurro" è una sua parte indipendente, dato che possono comprendere il significato di "azzurro" anche prescindendo dall'espressione completa. Lo stesso non si può dire per l'articolo "il", che ne è una parte non-indipendente. Se ci rivolgiamo non all'espressione, ma all'oggetto su cui ci esprimiamo, notiamo una differenza dei rapporti di parte e intero: infatti, il colore azzurro del cielo stesso ne è una parte non-indipendente, dato che il colore non potrebbe essere rappresentato senza altre parti come l'estensione o la forma.¹⁶⁵ Possiamo concludere, quindi, che la morfologia non deve tenere conto degli oggetti di cui si parla, ma può a buon diritto limitarsi a un'analisi formale dei significati, avendo questi ultimi una propria struttura logica.

Oltre all'ignorare la verità in senso materiale, la morfologia pura prescinde anche dal trattare la verità in senso formale, o la non-contraddizione. Questo è evidente riguardo alle parti dell'enunciato, per le quali non ha alcun senso parlare di contraddittorietà, ma vale anche per gli enunciati stessi. Per poter stabilire che "A è B, e A non è B" sia una contraddizione, devo premettere che gli enunciati coinvolti abbiamo un senso, e che vi

¹⁶² Husserl, *Ricerche logiche*, 457.

¹⁶³ *Ivi*, 377-378. Qui Husserl usa dichiaratamente il termine "oggetto" in senso amplissimo.

¹⁶⁴ *Ivi*, 378-379.

¹⁶⁵ *Ivi*, 442-443.

sia un'identità di significato tra gli A e B del primo congiunto e quelli del secondo, che permane anche dopo una formalizzazione completa. Torneremo a chiarire ulteriormente questi punti. L'ultimo oggetto di studio di cui si occupa la morfologia, sono quelle "leggi di complicazione" che regolano la produzione di forme complesse a partire da forme più semplici. Separiamo queste leggi dalle inferenze di Kant, dato che queste ultime riguardano la verità formale dei giudizi, e non solo la loro sensatezza. Il passaggio da "S è p" a "Sp è q", per esempio, non include alcuna inferenza vera e propria, ma solo un'iterazione di forme.

(b) *Secondo compito*

Il secondo compito della logica pura, secondo i *Prolegomeni*, è lo studio della validità obbiettiva degli enunciati, ovvero sulla loro verità o falsità a partire dalla sola loro forma costitutiva.¹⁶⁶ Questa disciplina è un'aggiunta necessaria, poiché una teoria scientifica in generale non contiene solo enunciati sensati, ma anche veri. Tra i tre compiti della logica pura husserliana, è quello che coincide di più con la logica generale di Kant. Infatti, la verità viene intesa come possibilità del collegamento di diversi enunciati, o di loro parti, in un'unità, ovvero come non contraddittorietà. Viene analizzato, quindi, non solo il non-senso (*Unsinn*) ma anche il controsenso (*Widersinn*). Oltre a ciò, anche per Husserl questo campo d'analisi include anche lo studio della conseguenza logica e delle inferenze. In questo compito sono studiate, quindi, sia le forme di derivazione che la *Logica* di Jäsche faceva seguire dal Principio di ragion sufficiente (il *modus ponens* e *tollens*), che le inferenze dell'intelletto. Escludiamo, invece, quelle del giudizio riflettente, perché né induzione né analogia procedono analiticamente; riguardo ai sillogismi invece, il discorso si complica. Al contrario di Husserl, Kant non vede la conoscenza analitica pura come un orizzonte aperto, che possa essere esplorato tramite una concatenazione di deduzioni, e nega una vera e propria funzione conoscitiva ai giudizi analitici. Per questo, quando deve trattare del sillogismo, che sembra avere una tale funzione, non lo attribuisce all'intelletto ma alla ragione, cercando di dimostrare che non sia riducibile a un procedimento semplicemente analitico. Husserl, invece, vede nel sillogismo la prima manifestazione storica dell'idea di un calcolo logico o *mathesis universalis*, concepita da Leibniz e sviluppata a partire dagli studi sull'algebra logica nel

¹⁶⁶ Husserl, *Ricerche logiche*, 189-190.

XIX secolo, che contiene in sé proprio la possibilità che la logica non sia solo un canone per le scienze, ma anche un *organon*.¹⁶⁷ Torneremo successivamente anche su questo argomento, che è di centrale importanza per comprendere le discrepanze più profonde tra i due autori.

Oltre a quanto abbiamo detto, ci sono altre differenze macroscopiche tra questo secondo compito della logica pura e la logica generale kantiana. Mentre per Kant la contraddittorietà di un giudizio implica l'impossibilità di formarsi un concetto di un certo oggetto «poiché il concetto è niente, è l'impossibile, come ad esempio una figura rettilinea di due lati» (A 291/B 348), Husserl mette in questione l'impensabilità della contraddizione. Nella Prima Ricerca Logica, infatti, distingue gli enunciati che insensati, come “Verde è o”, da quelli contraddittori come “Il quadrato è rotondo”.¹⁶⁸ Il fatto di aver isolato i significati come campo d'analisi della logica gli permette di stabilire, al contrario di Kant, che anche la contraddizione abbia significato, e che quindi sia possibile comprendere gli enunciati contraddittori. Pur essendo significativa, secondo Husserl, la contraddizione preclude a priori la possibilità di un oggetto corrispondente. Non vi è alcun quadrato rotondo, ma solo l'espressione “quadrato rotondo”.

Un'ulteriore posizione di Husserl che diverge notevolmente dalla logica generale kantiana, è l'inclusione di alcune teorie della matematica formale, come quella dei numeri cardinali, nella logica pura. Kant, invece, dopo aver stabilito che la logica non ha un vero ruolo conoscitivo, ne vuole attribuire uno alla matematica e alla geometria, e le separa conseguentemente dalla logica, sostenendo che utilizzano giudizi sintetici a priori.¹⁶⁹ Come afferma la *Critica*, senza l'intuizione pura dello spazio non sarebbe possibile connettere sinteticamente al concetto di retta, che è qualitativo, il predicato quantitativo “più breve” per stabilire che la retta è la linea più breve tra due punti. L'argomento in difesa della sinteticità della matematica, invece, sostiene che dalla somma di due numeri non possiamo ancora trarre il concetto di un terzo numero, ma solo il concetto della loro somma; è quindi solo grazie all'intuizione che possiamo ottenere il concetto del numero 12 dalla somma di 7 e 5.¹⁷⁰ Sulle ragioni che portano Husserl ad affermare il contrario, torneremo in seguito.

¹⁶⁷ Husserl, *Ricerche logiche*, 88-89.

¹⁶⁸ *Ivi*, 243-244.

¹⁶⁹ B 14; B 16.

¹⁷⁰ B 15.

(c) *Terzo compito*

Il terzo e ultimo compito della logica pura, e quello che Husserl aveva fin da principio in mente, è quello di formare una *dottrina delle molteplicità* che si occupi dello studio delle forme possibili di teorie.¹⁷¹ Nello studio della non-contraddizione e della conseguenza logica si è già delineata la forma che spetta a una teoria scientifica in generale. Tuttavia, utilizzando un procedimento rigorosamente deduttivo, possiamo derivare da questa forma di teoria in generale delle forme specifiche di teorie, ancora assolutamente pure:

[s]orge così, in breve, l'idea di una scienza della teoria come tale più comprensiva che indaga, nelle sue parti fondamentali, i concetti e le leggi che ineriscono costitutivamente all'idea di teoria, passando poi a differenziare quest'idea e a indagare le *teorie possibili* a priori, invece della possibilità della teoria come tale.¹⁷²

La dottrina delle molteplicità, quindi, dovrebbe occuparsi di individuare tutte le teorie possibili unicamente a priori e in modo del tutto formale. Per completare il confronto con Kant, si potrebbe paragonare la dottrina delle molteplicità a quanto viene detto nella Dottrina del Metodo della *Logica* di Jäsche, in cui si afferma che la logica generale «deve trattare della forma di una scienza in generale».¹⁷³ È opportuno sottolineare che, nonostante questa somiglianza, la posizione kantiana sia a tratti ambigua. Infatti, benché Kant ammetta che alcune scienze, come la geometria, includano nel loro metodo dei giudizi analitici, come “ $a = a$ ” o “ $(a + b) > a$ ”, non solo non li ritiene esplicitamente parte della logica, ma afferma anche che vanno ammessi al loro interno solamente poiché possono essere presentati dall'intuizione, e non in quanto forme delle teorie in generale.¹⁷⁴ Husserl, al contrario, sostiene esplicitamente che formule come “ $a + b = b + a$ ” appartengano alla dottrina delle molteplicità.¹⁷⁵ Il rifiuto dell'ontologia, inoltre, impone a Kant di vedere le connessioni teoretiche che definiscono il campo di una scienza in generale solo come relazioni a priori tra concetti. Husserl, invece, parte dal presupposto che una teoria non sia solo una forma del teorizzare, ma anche un oggetto ideale, che si costituisce nel pensiero scientifico e che allo stesso tempo lo trascende. Come la produzione di nuove teorie possa costituire anche nuove oggettualità, e come ciò

¹⁷¹ Husserl, *Ricerche logiche*, 190-191.

¹⁷² *Ivi*, 190.

¹⁷³ Kant, *Logica*, 133.

¹⁷⁴ B 16-17.

¹⁷⁵ Husserl, *Ricerche logiche*, 192.

consenta a Husserl di rivendicare un ruolo di *organon* per la logica, è un problema che richiederà diverse trattazioni, a partire da una che chiarisca la nozione di oggettualità all'interno della fenomenologia, di cui dovremo ora occuparci.

§3: *Oggetto, ontologia ed essenza*

Prima di spostarci a *Logica formale e trascendentale (LFT)* e discutere della ripresa che questo testo fa dei tre compiti della logica pura introdotti nei *Prolegomeni*, vogliamo soffermarci, come abbiamo fatto anche per Kant, sulla nozione di oggetto all'interno della fenomenologia, chiarendo alcune nozioni di base di cui ci serviremo nel corso della tesi. Nel criticismo, come abbiamo visto, il concetto di oggettualità viene schiacciato su quello di oggettività, o di valenza oggettiva. L'esperienza dell'incontro con un oggetto viene esaminata solo per rendere conto della differenza tra l'ordine soggettivo delle nostre impressioni e quello oggettivo del fenomeno. Infatti, l'oggetto non è una cosa che sta al di là del nostro modo di conoscerla, ma non è altro che il correlato dell'appercezione pura. La fenomenologia, invece, non vede la struttura dell'esperienza come qualcosa che dev'essere messo in questione con la domanda «*quid iuris?*» (A 87/B 117), ma la accetta per come essa si dà, cercando di «tornare alle “cose stesse”». ¹⁷⁶ Un approccio metodologico del genere implica trovare una posizione neutrale da cui poter descrivere in modo puro la coscienza, e non postulare la presenza di forme nella misura in cui sembrano rendere conto della possibilità della conoscenza a priori. Mentre ci occupiamo fenomenologicamente della coscienza, come discusso, ci imbattiamo nell'intenzionalità quale caratteristica essenziale di tutti quei vissuti che si rivolgono a qualcosa. Possiamo abbozzare, quindi, due tipi di analisi fenomenologiche possibili, una rivolta al vissuto e una rivolta al suo oggetto, che devono integrarsi l'un l'altra per fornire un quadro completo. Questa divisione, presentata per la prima volta nelle *Ricerche logiche*, viene ulteriormente sviluppata nelle *Idee* del 1913, testo che consideriamo, in questa tesi, come punto medio del pensiero di Husserl tra le *Ricerche* e *LFT*. Di conseguenza dovremmo discutere brevemente di alcuni concetti aggiunti dalle *Idee*, visto che vengono dati per scontati in *LFT*.

¹⁷⁶ Husserl, *Ricerche logiche*, 204.

Un primo e importante contributo delle *Idee* è la nozione di essenza. Nel corso dell'esperienza ci troviamo di fronte degli individui o situazioni reali che ci si presentano nella loro contingenza: sono così ma avrebbero potuto essere altrimenti. Abbiamo coscienza di questo loro tratto perché assieme a essi è sempre data anche un'essenza, ciò che caratterizza quell'individuo in quanto tale.¹⁷⁷ Non si tratta dell'essenza logica di Kant, che riguardava il contenuto di un concetto; secondo Husserl, le essenze sono a loro volta degli oggetti, che possono essere colti intuitivamente tramite un atto che chiama "visione di essenze" (*Wesensschau*).¹⁷⁸ Sulla divisione tra essenze e dati di fatto, si fonda quella tra scienze di essenze e scienze di dati di fatto.¹⁷⁹ Le prime si muovono nel reame delle possibilità pure e non hanno, al contrario delle seconde, bisogno della datità individuale di un oggetto per poter procedere. Discipline come la matematica e la geometria, per esempio, si occupano di oggetti o stati di cose puramente possibili, la cui esistenza reale è irrilevante per la validità dei risultati che tali scienze ottengono. Al contrario, le scienze naturali non si occupano di individui meramente possibili, ma prendono le mosse da ciò che esiste realmente.

Tra le essenze, distinguiamo quelle che Husserl chiama "materiali", le quali costituiscono un apriori che è caratterizzato da una certa contingenza. Per esempio, l'essenza di suono stabilisce che nessun suono può prescindere dall'averne un'altezza, un'intensità e un timbro; tuttavia, che vi siano in generale dei suoni non è una necessità apodittica, ed è possibile immaginare un mondo possibile in cui il suono non esiste affatto. Oltre alle essenze materiali, ci sono, però, anche delle essenze *formali* ovvero quelle forme che convengono a ogni essenza in quanto tale.¹⁸⁰ Alle essenze formali appartengono sia le *categorie del significato*, come "soggetto", "predicato", "proposizione", *etc.*, sia le *categorie oggettuali formali* o *oggettualità categoriali*, come "oggetto", "parte", "intero".¹⁸¹ Possiamo concepire, di conseguenza, sia un'ontologia materiale, che sistematizza le essenze materiali secondo relazioni di genere e specie, sia un'ontologia formale, che si occupa delle essenze formali grazie a un processo di

¹⁷⁷ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 15-16.

¹⁷⁸ Approfondiremo la visione di essenze nel §6 dell'ultimo capitolo, dove sarà discussa la concezione husserliana degli oggetti generali.

¹⁷⁹ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 23-25.

¹⁸⁰ *Ivi*, 27-28.

¹⁸¹ *Ivi*, 30. La ripartizione delle essenze formali in categorie del significato e categorie oggettuali formali sarà centrale per la divisione, compiuta da Husserl in *Logica formale e trascendentale*, tra apofantica e ontologia formale, che tratteremo nel prossimo paragrafo.

formalizzazione che svuota gli oggetti dal loro contenuto materiale, portandone alla luce l'essenza formale. Alla formalizzazione si oppone la *generalizzazione*, che individua il genere comune a due specie di essenze materiali.¹⁸² Un punto chiave del metodo fenomenologico, è che la distinzione intrinseca tra essenze formali non sia stabilita arbitrariamente, ma che abbia un riscontro descrittivo; infatti, Husserl afferma:

[l]e essenze formali [...] non si “trovano” nelle singolarizzazioni materiali allo stesso modo di come il rosso in generale si trova nelle diverse sfumature di rosso, o come il “colore” nel rosso o nel turchino, e che in generale esse non si trovano “dentro” le singolarizzazioni in un senso che abbia sufficiente affinità con un rapporto tra parte e intero da giustificare l'espressione *esservi contenute*.¹⁸³

Quando ci confrontiamo fenomenologicamente con un oggetto, quindi, notiamo che l'essenza formale non gli appartiene come qualcosa di “contenuto” in esso, come quella materiale. È, quindi, giustificata la divisione in essenze formali e materiali.

Guardando queste analisi, notiamo che Husserl mette in atto una rivendicazione dell'ontologia, in piena violazione del monito kantiano, arrivando a ottenere delle conoscenze (seppur analitiche) grazie all'ontologia formale, proprio a partire da quell'oggetto in quanto tale tramite il quale, secondo la *Critica della ragion pura*, non avremmo potuto conoscere nulla. Come discuteremo alla fine di questo capitolo, questa presa di posizione non allontana, tuttavia, Husserl dalla convinzione kantiana secondo cui la «analisi, che pure sembra essere l'opposto della sintesi, in realtà la presuppone sempre» (B 130), se la interpretiamo, in senso lato, come un'affermazione del primato genetico dell'esperienza, che qualunque conoscenza analitico-formale deve sempre presupporre come terreno da cui astrarre. Fino a questo punto abbiamo trattato delle essenze per mostrare la possibilità di una conoscenza a priori fondata sugli oggetti stessi e non solo sul nostro modo di conoscerli; tuttavia, dobbiamo tenere a mente che la fenomenologia studia gli oggetti all'interno di un'analisi più ampia della coscienza. Descrittivamente, l'oggetto non è altro che il correlato intenzionale di un atto: ciò verso cui l'atto è diretto. Non dobbiamo leggere quest'affermazione come se ci fossero due elementi separati, atto e oggetto, che si possono rapportare o meno: usando il lessico delle *Ricerche logiche*, dove queste distinzioni sono apparse per la prima volta, possiamo dire che è nell'atto stesso che rinveniamo delle componenti effettive (*reell*), ciò che gli appartiene come sua

¹⁸² Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 33-35.

¹⁸³ *Ivi*, 34-35.

componente strutturale o come il suo *contenuto descrittivo*, e il suo *contenuto intenzionale*, o ciò verso cui l'atto è diretto, il suo oggetto intenzionale.¹⁸⁴ Quindi, come discusso in precedenza, l'oggetto non viene trattato come qualcosa di esistente in sé, effettuando delle prese di posizioni metafisiche sulla sua natura; al contrario, la lezione fondamentale della fenomenologia, è che prima di poter dire alcunché sugli oggetti, dobbiamo discutere del modo in cui tali oggetti si presentano. La stessa intuizione di fondo si può attribuire alla filosofia trascendentale kantiana, nonostante essa non avesse maturato la nozione di intenzionalità. Per Kant, infatti, l'oggettualità del fenomeno deve giungere dall'intelletto tramite il concetto di oggetto in generale e l'appercezione pura, e non si trova al livello della sensibilità; invece, Husserl riconosce che proprio perché l'atto di percezione, come tutti gli altri, ha in sé stesso un contenuto intenzionale, possiamo stabilire a priori che nella sensibilità stessa si incontra un oggetto, senza attribuire alcun ruolo al pensiero predicativo.

Fenomenologicamente, come abbiamo visto, vi è una divisione tra ciò che appartiene effettivamente (*reell*) all'atto, e il suo contenuto intenzionale. Sempre nelle *Ricerche logiche*, Husserl separa la qualità d'atto dalla materia o *sensu apprehensibile*.¹⁸⁵ La qualità definisce il tipo di atto cui un oggetto è intenzionato (giudizio, percezione, *etc.*), mentre la materia fissa il modo in cui l'oggettualità viene intenzionata: "triangolo equilatero" e "triangolo equiangolo" sono due materie diverse che si riferiscono però allo stesso oggetto, determinando (indipendentemente dalla qualità d'atto) modi diversi di presentarlo. In base a quanto è stato detto, l'oggetto intenzionale non coincide con la materia d'atto; tuttavia, per l'analisi fenomenologica sarebbe insensato trattare dell'oggetto intenzionale senza prendere in considerazione il modo in cui è determinato da una certa materia, allo stesso modo in cui sarebbe insensato tralasciare lo studio della qualità dell'atto in cui tale oggetto è inteso. Sono proprio queste caratteristiche descrittive dell'atto che ci forniscono la via d'accesso agli oggetti, permettendoci poter trattare della loro trascendenza rispetto alla coscienza senza cadere in pregiudizi naturalistici o ipostatizzazioni metafisiche.

In *Idee I*, più di un decennio dopo le *Ricerche logiche*, Husserl rivede la distinzione tra componenti effettive e intenzionali dell'atto, preferendo parlare di *noesi* e *noema*.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Husserl, *Ricerche logiche*, 505-508.

¹⁸⁵ *Ivi*, 514-518.

¹⁸⁶ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 224-227.

La noesi corrisponde a tutti quei caratteri che appartengono effettivamente al vissuto, il noema è l'oggetto nel modo in cui è inteso, ed è una struttura complessa, stratificata. In primo luogo, nel noema ritroviamo i *caratteri dossici* come la certezza, il dubbio o la probabilità.¹⁸⁷ Se, percependo un oggetto, mi sorge il dubbio che esso sia frutto di un'allucinazione, si rileva infatti un mutamento nel modo in cui l'oggetto si presenta; se prima era contraddistinto dalla certezza, ora appare avvolto da una patina d'incertezza. Nel mutare dei caratteri dossici, tuttavia, si mantiene un'identità del percepito; infatti, al noema appartiene un *nucleo noematico*, che consiste nel *sensio* o il diverso modo in cui un oggetto si dà, in base al suo essere immaginato, rimemorato, giudicato, e così via.¹⁸⁸ Notiamo che il noema non è esaurito dal senso, dato che continuiamo a parlare dello stesso oggetto anche quando ad afferrarlo sono atti noeticamente distinti. All'interno del nucleo noematico, infatti, vi è un riferimento a quella che Husserl chiama la "determinabile *X*" o quell'oggetto a cui tutti i caratteri del noema, compreso il senso, si riferiscono.¹⁸⁹ Sottolineiamo nuovamente che è solo addentrandosi nel noema che l'analisi fenomenologica è potuta giungere fino all'oggetto, guidata dalla sua «*intenzionalità noematica*».¹⁹⁰

In conclusione, notiamo che anche Kant, come Husserl, ritiene che al centro dell'oggetto vi sia una *X* opaca e indeterminata che sostiene tutte le determinazioni oggettuali: l'oggetto trascendentale. L'abbandono del metodo descrittivo che avviene nella *Critica*, tuttavia, gli impedisce di sviluppare una nozione simile a quella di senso noematico, dato che non considera gli atti concreti di coscienza come il punto di partenza per comprendere l'origine dell'oggettualità. Così, Kant si preoccupa di solo di dimostrare che gli oggetti non siano solo fasci di impressioni associati da regole empiriche, ma che vi sia una regola a priori dell'oggettività, dettata dalle categorie dell'intelletto. In questo modo, però, sembra cadere nello stesso errore che Husserl attribuisce ai filosofi moderni, ovvero di trascurare tutti quegli elementi concreti che noi ritroviamo descrittivamente in un oggetto, concentrandosi solo sulle determinazioni come la sostanzialità, l'estensione e la casualità, ritenendo che le altre siano mere "qualità secondarie" che si spiegano a

¹⁸⁷ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 261-262.

¹⁸⁸ *Ivi*, 255-256.

¹⁸⁹ *Ivi*, 325-327.

¹⁹⁰ *Ivi*, 259. Non ci addentriamo, in questa tesi, nella complessa discussione attorno alla relazione tra noema e oggetto, limitandoci a rimandare ad alcuni testi classici: si veda Føllesdal, "Husserl's Notion of Noema"; Gurwitsch, "On the Object of Thought"; Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*; Mohanty, "Intentionality and Noema".

partire dall'organizzazione psicofisica del corpo.¹⁹¹ Bisogna riconoscere, quindi, una radicale differenza nel modo in cui la fenomenologia rende conto degli oggetti rispetto al kantismo, differenza che si rivelerà cruciale per il modo in cui le entrambi i filosofi svilupperanno la propria logica trascendentale. La digressione che abbiamo compiuto sulla nozione fenomenologica dell'oggettualità, inoltre, è stata necessaria perché saranno proprio la ripresa dell'ontologia e la diversa concezione dell'oggettualità a permettere a Husserl di sviluppare la logica in direzioni differenti da quella intrapresa da Kant, più in linea con i progressi che hanno interessato la disciplina dalla metà del XIX secolo. Con queste basi solide, possiamo procedere nella trattazione della logica formale husserliana, andando a vedere come essa evolve rispetto ai *Prolegomeni*.

§4: La logica formale

Trent'anni dopo le *Ricerche logiche*, le questioni abbozzate nei *Prolegomeni* vengono riprese ed estremamente sviluppate in *Logica formale e trascendentale*, servendosi del ricco apparato filosofico che Husserl aveva presentato nelle *Idee* e nelle sue lezioni sulla logica genetica negli anni '20. In *LFT*, Husserl mette da parte il termine "logica pura" a favore di "logica formale". Una ragione dietro a questa scelta può essere la seguente:

[i]n un certo senso, ogni conoscenza essenziale è una formazione della ragione "pura" – pura da ogni empiria (ciò che d'altra parte indica l'espressione "a priori"); ma non ogni formazione è pura in un *secondo senso*, quello della *forma di principio*. Una proposizione a priori intorno ai suoni in generale, concepiti dunque in una 'pura' generalità, è pura soltanto nel primo senso, è [...] un a priori "contingente".¹⁹²

Rifacendoci alle nozioni di essenza materiale e formale introdotte nelle *Idee*, capiamo che Husserl distingue qui, all'interno della conoscenza pura, quella assolutamente apodittica delle essenze formali, da quella a priori ma contingente delle essenze materiali. Posto in un altro modo, il fine ultimo della logica è di studiare quelle essenze formali per le quali la struttura delle essenze materiali è indifferente, e, a un livello superiore, rendere conto della pretesa ultima della soggettività di avere una conoscenza razionale, o di poter

¹⁹¹ Su questo punto, si veda A 28-29, dove Kant afferma: «La saporosità di un vino non appartiene alle determinazioni oggettive del vino, quindi di un oggetto – quand'anche considerato come fenomeno –, ma appartiene al carattere particolare che il senso ha nel soggetto che lo gusta».

¹⁹² Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 44-45.

fondare con evidenza i propri giudizi.¹⁹³ Questa formulazione del problema, non distante da quella di Kant (nonostante la *Critica* sia più interessata alla metafisica che alla logica), non si allontana nemmeno dai *Prolegomeni* husserliani, in cui la logica pura doveva esaminare la possibilità della conoscenza teoretica e delle teorie scientifiche in generale. Oltre alla differenza terminologica, per cercare fino a che punto vi sia una coincidenza tra logica pura e formale possiamo confrontare le tre sotto-discipline della logica formale con i tre compiti della logica pura. Dato che dedicheremo un paragrafo a ciascuna di esse, per ora ci limitiamo a introdurre senza entrare nel dettaglio.

In primo luogo abbiamo la morfologia pura, che viene caratterizzata in modo non difforme dal primo compito della logica pura nei *Prolegomeni* e dalla grammatica pura delineata nella Quarta Ricerca Logica. Essa studia «la mera possibilità dei giudizi in quanto giudizi, senza porre il problema se siano veri o falsi, e senza domandarci se [...] siano compatibili o contraddittori».¹⁹⁴ Alla morfologia pura spetta la ricerca delle forme primitive dei membri all'interno dei giudizi (come soggetto, predicato, oggetto), dei giudizi stessi (categorica, ipotetica, *etc.*) e le forme di collegamento dei giudizi o dei loro membri (coniuntiva, disgiuntiva, e così via). Inoltre, l'idea delle “leggi di complicazione” dei *Prolegomeni* viene ripresa e caratterizzata come l'analisi delle *operazioni* che permettono di produrre liberamente forme complesse da quelle più semplici, sulla base di una legge fondamentale che garantisce a tali operazioni di essere infinitamente iterabili sui loro stessi risultati. Più esplicitamente che nei *Prolegomeni*, in *LFT* Husserl riconduce alla nozione di operazione anche quelle modificazioni che permettono di passare da un giudizio alle sue modalizzazioni; si afferma, così, la concezione che il giudizio categorico abbia una priorità sugli altri, che possono nascere solo come sue modificazioni operative.

La seconda sotto-disciplina è chiamata da Husserl *analitica pura* o, più eloquentemente, “logica della conseguenza o della non-contraddizione”.¹⁹⁵ Ancora una volta, c'è una corrispondenza quasi totale con il secondo compito della logica pura. Difatti, «[n]on si tratta ancora della verità dei giudizi, bensì soltanto di ciò: se i membri

¹⁹³ Mentre i *Prolegomeni* prediligono il termine “enunciato” (*Aussage*), *LFT* parla prevalentemente del “giudizio” (*Urteil*). A questa scelta sottostanno delle distinzioni concettuali che faremo emergere nel corso del paragrafo. Inoltre, come vedremo, la logica formale non coincide con la logica pura ma è più ampia, dato che ingloba anche l'ontologia formale.

¹⁹⁴ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 67.

¹⁹⁵ *Ivi*, 69.

del giudizio [...] siano reciprocamente “compatibili” o si contraddicano». ¹⁹⁶ Come osserva Bachelard, Husserl fa convergere nell’analitica pura sia la nozione di non-contraddittorietà che di coerenza (o consistenza). ¹⁹⁷ Rispetto ai *Prolegomeni*, in *LFT* Husserl si sofferma di più sulla relazione che dovrebbe tenere insieme questi due aspetti in un’unica disciplina: un giudizio contraddittorio non ha conseguenze vere, oppure, svolgendo la dimostrazione nel verso opposto: «ogni negazione di una conseguenza formale necessaria è una contraddizione». ¹⁹⁸ L’analitica pura non può propriamente trattare della verità dei giudizi, ma solo della loro “compatibilità” formale, ovvero la consistenza. Dato che un insieme di giudizi è consistente solo se non è possibile dedurre alcuna contraddizione, per poter stabilire la consistenza si valuta non solo che i giudizi dati non si contraddicano, ma si prendono in considerazione anche le loro conseguenze logiche.

Data la perfetta coerenza con cui Husserl ha seguito i tre compiti della logica pura dei *Prolegomeni* fino a questo punto, ci aspetteremmo che alla morfologia e all’analitica pura venga fatta seguire la dottrina delle molteplicità. Invece, come terzo e ultimo strato viene introdotta la *logica della verità*, che individua le leggi formali della verità possibile. ¹⁹⁹ Questa disciplina non si limita alla possibilità logica dei giudizi, ma indaga come l’adeguamento dei giudizi agli oggetti o agli stati di cose a cui si rivolge dia luogo alla verità, percorrendo quella via che Kant aveva interdetto con la nota immagine dei due uomini che tentano di mungere un montone. ²⁰⁰ Da dove sorge la necessità di dedicare un’intera branca della logica a questo tema? Dato che in *LFT*, come nei *Prolegomeni*, il fine ultimo è la fondazione della logica intesa come scienza delle scienze, e dato che le teorie scientifiche non hanno la pretesa di contenere solo enunciati coerenti e non-contraddittori, ma anche veri, diventa necessario indagare in modo puramente formale la nozione di verità. Ci sono, inoltre, delle ragioni più profonde per l’aggiunta della logica della verità, che mettono in luce come la logica formale, secondo Husserl, possa effettuare una “critica della ragione”, ovvero una messa in questione delle pretese della conoscenza teoretica in quanto tale. ²⁰¹ Nei *Prolegomeni*, come abbiamo discusso, Husserl sostiene

¹⁹⁶ *Ivi*, 70.

¹⁹⁷ Bachelard, *A study of Husserl’s Logic*, 24.

¹⁹⁸ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 328.

¹⁹⁹ *Ivi*, 71-72.

²⁰⁰ A 58/B 82-83.

²⁰¹ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 146.

che vi sia una doppia direzione possibile da cui si può trattare il problema della possibilità di una teoria scientifica: si può procedere soggettivamente, analizzando la struttura della conoscenza teoretica, oppure oggettivamente, occupandosi delle teorie intese come oggettualità ideali a cui si rivolge il pensiero stesso. Dato che nella Terza Ricerca troviamo una prima delineazione di un'ontologia formale, potremmo supporre che Husserl intenda proprio questa come scienza che ha un punto di vista oggettivo sulle teorie scientifiche. Tuttavia, quest'identificazione tra l'ontologia formale e lo studio delle teorie scientifiche come oggettualità risulta errato. L'orientamento oggettivo verso le teorie scientifiche, che logica pura utilizza nei *Prolegomeni*, si rivolge agli enunciati che compaiono in tali teorie, e non alle forme categoriali degli oggetti a cui tali enunciati sono diretti. L'erede dell'approccio adottato dalla logica pura per studiare le teorie scientifiche, quindi, non è l'ontologia formale, ma una scienza che Husserl chiama "apofantica formale", la quale prende come oggetto il giudizio, inteso in senso lato come tutte quelle operazioni predicative che formano delle oggettualità categoriali complesse a partire da quelle più semplici (tra cui anche il contare, collegare, dedurre, *etc.*), e lo studia come un'oggettualità ideale che ha la sua trascendenza e non semplicemente come un atto di coscienza.²⁰²

Nonostante l'apofantica sia distinta per principio dall'ontologia formale, le due si appartengono essenzialmente: non sono altro che due orientamenti diversi che la logica formale può assumere, una rivolta al giudizio, e una rivolta agli oggetti su cui si giudica.²⁰³ Potremmo giustificare i due orientamenti sulla base dei due tipi di essenze formali che abbiamo distinto nel §3: l'apofantica si occupa delle categorie del significato, l'ontologia formale delle categorie oggettuali formali. Questa caratterizzazione, seppur corretta, è insoddisfacente, poiché non evidenzia con forza sufficiente l'importanza di un'apofantica formale. Si potrebbe ribattere, infatti, che anche le categorie del significato sono sottoposte all'ontologia formale, in quanto sono anch'esse delle oggettualità formali, solo di un tipo peculiare. Per comprendere pienamente la portata della separazione di apofantica e ontologia, dobbiamo soffermarci su alcune analisi noematiche svolte nell'ambito del giudizio in *Idee I*. Husserl distingue da un lato ciò su cui si giudica (*Beurteiltes*), le oggettualità a cui siamo rivolti nel giudizio, dall'altro il giudicato

²⁰² Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 87-88.

²⁰³ *Ivi*, 92-93.

(*Geurteiltes*), che si costituisce nel giudicare come parte del suo senso.²⁰⁴ Anche se questa affermazione richiederà ulteriori giustificazioni, possiamo dire che l'apofantica analizza il giudizio solo rispetto al suo senso, e non guarda, se non nella logica della verità, ai *Beurteilte*. All'interno del senso del giudizio, dobbiamo, però, distinguere due elementi, per individuare con più precisione l'oggetto dell'apofantica: lo *stato di cose* e la *proposizione*.²⁰⁵ Lo stato di cose è il *Geurteiltes*, ovvero l'oggettualità categoriale che si forma nel giudizio, e che può essere presa come oggetto da altri giudizi. Tuttavia, lo stato di cose non esaurisce il senso, ma ne è solo una parte. Il pieno senso del giudizio è la *proposizione*, che Husserl chiama anche "giudizio come mera intenzionalizzazione" o "opinione".²⁰⁶ Essa non contiene solo lo stato di cose, ma anche tutte le formazioni logico-sintattiche con cui lo stato di cose è giudicato, come il fatto che un certo elemento è caratterizzato come soggetto o come predicato, o che l'intero stato di cose è supposto tramite una proposizione ipotetica. Nel compiere un giudizio, quindi, dobbiamo distinguere tra le forme degli oggetti su cui si giudica e dello stato cose che si costituisce nel giudizio, che sono categorie oggettuali formali (la stessa categoria "stato di cose" lo è), e le categorie del significato, che appartengono alla proposizione. La necessità di un'apofantica che non sia subordinata all'ontologia formale dipende dal fatto che, secondo Husserl, è possibile occuparsi dei giudizi in quanto proposizioni ignorando del tutto le oggettualità che essi intendono, e le categorie oggettuali formali che gli appartengono. Quest'indipendenza, invece, non vale pienamente per l'ontologia formale. Possiamo supporre che un'essenza formale semplice, come "oggetto" possa essere semplicemente intuita, senza doverla costituire tramite un giudizio. Tuttavia, non appena ci occupiamo di oggettualità categoriali più complesse ci rendiamo conto che esse sono necessariamente costruite nei giudizi, i quali contengono sempre la proposizione come loro senso. Di conseguenza, prima di potersi dedicare a sistematizzare le oggettualità categoriali tramite l'ontologia formale, bisogna adottare l'apofantica per poter chiarire la struttura formale dei giudizi, per chiarire quale legalità formale interessi la produzione delle oggettualità categoriali. Ribadiamo che, d'ora in poi, quando parliamo di giudizi non intendiamo i giudizi in quanto atti, né gli stati di cose, ma i giudizi come sensi o proposizioni, nel modo in cui li abbiamo or ora caratterizzati.

²⁰⁴ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 239-242.

²⁰⁵ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 144-145.

²⁰⁶ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 142-143.

In tutto ciò, la prospettiva soggettiva sul problema della conoscenza proposta nei *Prolegomeni* sembra restare esclusa dalla distinzione della logica in apofantica e ontologia formale. Essa corrisponde a delle analisi “noetiche”, o sulla qualità d’atto di cui daremo un esempio nel §5. Mentre i *Prolegomeni* tendono ad affidare alla fenomenologia pura questo genere di analisi, nell’ottica di fondare la logica pura su di essa, vedremo come in *LFT* (soprattutto nell’ambito della logica della verità) venga promossa una trattazione di problemi relativi alla soggettività anche all’interno della logica formale, cercando, allo stesso tempo, di giustificare come certe discipline logiche possano procedere senza fare riferimento in alcun modo a questioni di tipo epistemologico.

La separazione di principio tra ontologia e apofantica formale ci permette di capire un punto fondamentale per l’intera operazione husserliana, ovvero come l’ontologia formale, scienza che individua e sistematizza le oggettualità categoriali, sia intrinsecamente insufficiente rispetto al fine di fare della logica formale un apparato di “critica della ragione”. Infatti, l’ontologia formale si limita a fondare tramite l’intuizione la possibilità che le oggettualità categoriali esprimano una legalità che si applica agli oggetti d’esperienza, senza mettere in questione come ciò sia possibile.²⁰⁷ Essa parte proprio dagli oggetti percepiti, rimembrati o immaginati e li formalizza, ottenendone la pura essenza formale, ma non chiarisce quale processo le consenta di afferrare queste oggettualità come forme attuali degli oggetti, e non solo supposte o possibili. Posto che, secondo la fenomenologia, nessuna analisi degli oggetti può prescindere da un’analisi del modo in cui essi ci sono dati, è fondamentale ricorrere a una scienza che mostri come un’oggettualità possa essere intesa nel modo in cui essa è, in modo da poter valutare se essa è veramente esistente o meno, scienza che non è altro che la logica della verità. Per poter arrivare ad affrontare questi problemi e per capire come la logica trascendentale entri nel discorso, dovremo prima trattare più approfonditamente il contenuto della logica formale, proprio come abbiamo fatto con la logica generale di Kant.

§5: *La morfologia pura*

Ora che abbiamo chiarito in che senso la logica si possa occupare, tramite l’apofantica, anche del giudizio come oggetto, restringendo la sua analisi al senso

²⁰⁷ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 29.

noematico, possiamo esporre nel dettaglio ciascuna delle sue sotto-discipline. Iniziamo dalla morfologia pura, che analizza la struttura formale del giudizio, limitandosi però agli aspetti che riguardano la significazione. Il fatto che la morfologia sia parte dell'apofantica non significa che le categorie del significato non siano a loro volta delle oggettualità categoriali: non a caso, in *Idee I* Husserl parla di «oggettualità sintattiche».²⁰⁸ Come abbiamo discusso, la differenza cruciale tra l'apofantica e l'ontologia formale è che la prima non guarda a questi oggetti formali come ciò a cui si è diretti nel giudizio, ma prende in esame, con un atteggiamento riflessivo, il giudizio stesso e la sua struttura, prescindendo dagli oggetti su cui si giudica. Questo punto sarà discusso più a fondo nel §8; per ora, illustriamo il contenuto della morfologia, seguendo l'Appendice Prima di *LFT*.

Per iniziare, prendiamo come esempio il giudizio “Omero è cieco”; se ne facciamo variare ripetutamente il contenuto, emerge una stessa forma “*S è p*”, che resta immutata. Se confrontiamo, invece, “Omero è cieco” con il giudizio “Se Omero fosse cieco”, nessuna variazione contenutistica potrà mai farci ottenere il primo dal secondo. Eppure, in entrambi c'è un elemento che resta identico nonostante il cambiamento di forma: la materia. Approfondendo l'analisi, osserviamo che il giudizio “*S è p*” si articola in due elementi: il membro-soggetto “*S*” e il membro-predicato “*è p*”.²⁰⁹ Questi stessi elementi, tuttavia, possono a loro volta esser sottoposti a una variazione di forma: “a *S*”, “per *S*”, “su *S*”, e così via. Capiamo che la materia dei giudizi che avevamo esaminato non era pura, ma era una materia *sintattica*, già messa in una forma complessa. All'interno del giudizio, quindi, vi sono delle materie ordinate nelle forme di soggetto e di predicato, tenute insieme da una forma di grado superiore, quella della proposizione.

L'unità di materia e forma sintattica costituisce il *sintagma*.²¹⁰ Rispetto ai membri della proposizione, che non sono reciprocamente indipendenti, il sintagma gode di una sua autonomia quando viene spezzato da un complesso proposizionale. Secondo Husserl, quando affermiamo che “*S è p*” e che “*S è q*” vi è sì uno stesso oggetto *S* (*Beurteiltes*) intenzionato in entrambi i casi, ma questo *S* è raggiunto in due modi diversi: prima tramite la determinazione *p* e poi tramite *q*. I due *Geurteilte* sono, quindi, descrittivamente distinti; l'oggetto su cui si giudica è lo stesso, ma il giudicato è differente. Ricordiamo

²⁰⁸ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 30-32.

²⁰⁹ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 295.

²¹⁰ *Ivi*, 304.

che la morfologia, in quanto è parte dell'apofantica, non può occuparsi degli oggetti del giudizio, dei *Beurteilte*, ma solo del giudizio stesso, inteso come il senso noematico che si costituisce nell'attività predicativa. Di conseguenza, per affermare che lo stesso membro *S* che abbiamo caratterizzato con *p* sia anche *q*, è necessaria una proposizione composta in cui affermiamo l'identità dei due: “*S* è *p*, e lo stesso *S* è *q*”.²¹¹

Quindi, non solo, com'è più evidente, il membro-predicato non è indipendente rispetto all'unità della proposizione, ma anche il membro-soggetto non può essere visto come un elemento autonomo a cui capita occasionalmente di apparire in essa. Ciò non significa che non sia possibile alcuna semplice rappresentazione di *S*, sciolta da un giudizio, ma che in questo caso *S* perde la forma di soggetto. Al contrario, quando un sintagma come “*S* è *p*”, compare come membro di un complesso, come nella connessione congiuntiva “*S* è *p*, e *T* è *q*”, può esserne staccato diventando una proposizione autonoma che mantiene lo stesso contenuto noematico che aveva come membro.²¹² Lo studio del noema ci permette, inoltre, di comprendere la differenza tra materia e forma che finora abbiamo solo caratterizzato come due momenti irriducibili del significato. È fondamentale tenere a mente che essi possono essere separati solo nell'astrazione, e hanno un'indipendenza solo relativa e non assoluta. Le materie sono ciò che fissa il riferimento a un oggetto, mentre la forma stabilisce il modo di questo riferimento.

Non possiamo, tuttavia, combinare con assoluta libertà qualunque forma e materia. Da un lato, certe forme di grado superiore esigono di ricevere delle materie già in forma sintattica, come nel caso del periodo ipotetico, dove è necessaria la presenza di due proposizioni (protasi e apodosi). Dall'altro lato, non tutte le materie sono compatibili con ogni forma. Cerchiamo di comprenderne la ragione. Se prendiamo delle materie sintattiche come “il libro”, “del libro”, “nel libro”, notiamo che esse presuppongono la comune materia “libro”. Questa materia sintattica *pura* o *ultima* è ancora suscettibile di una variazione, che permette di individuare delle *forme-nucleo*, non sintattiche: quella *sostantivale* e quella *aggettivale*.²¹³ È il sostantivo che può essere rappresentato separatamente dalla proposizione, ma non il membro-soggetto, che perde la sua forma sintattica quando ne viene astratto. L'unità di materia e forma non sintattica è una *formazione-nucleo*, che, come dicevamo, non permette una compatibilità illimitata: ogni

²¹¹ *Ivi*, 296-297.

²¹² Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 305-306.

²¹³ *Ivi*, 306-307.

aggettivo può essere modificato nella forma sostantivale, come “verde” può diventare “il verde”, ma non viceversa (“libro” non ha alcuna forma aggettivale). Dato che alcuni contenuti possono occupare sia la forma sostantivale che quella aggettivale, possiamo scendere a un livello ancora più basso della significazione, individuando delle materie non più sintattiche, o *materie-nucleo*.²¹⁴ Non sono, come potremmo pensare, materie indipendenti da ogni forma (cosa che abbiamo già sostenuto essere impossibile), dato che due diverse materie-nucleo hanno un elemento comune, ovvero proprio quello che fa sì che siano entrambe il nucleo di una diversa formazione sintattica. Quest’elemento comune, dato che è indipendente dalle materie-nucleo, dev’essere una forma; in particolare, la forma “nucleo”.

Riguardo al concetto di operazione, Husserl si limita a rimandare alle *Ricerche logiche*, che riprendiamo, in conclusione al paragrafo.²¹⁵ Nella Quinta Ricerca Logica vengono svolte delle analisi fenomenologiche che mettono in luce la possibilità di una costruzione sintatticamente complessa, come un giudizio, di essere “nominalizzato”, in modo da poter svolgere la funzione di soggetto per un nuovo giudizio. La nominalizzazione è un processo necessario per garantire la possibilità di produrre oggettualità sintattiche di grado superiore, e senza di essa non si potrebbe andare oltre ai casi più semplici. Cosa accade quando il giudizio “Omero è cieco” viene nominalizzato, come in “Il fatto che Omero sia cieco è causa di accesi dibattiti”? Se proviamo a rendere conto di questo cambiamento adottando la prospettiva della morfologia, rileveremo solo un cambiamento di forma: una materia sintattica ha ottenuto la forma sostantivale, ed è stata posta come membro-soggetto di una proposizione. Restano aperte, però, diverse questioni rispetto alla possibilità di questo cambio di forma, che, per essere risolte, richiedono di spostare lo sguardo dal noema alla noesi, andando a vedere la struttura dell’atto che compie la nominalizzazione. Anche se queste analisi ci portano al di fuori della morfologia, dato che lo studio degli atti di coscienza va oltre i suoi confini, riteniamo sia rilevante includerle nel discorso, in quanto ci danno un esempio di quella prospettiva soggettiva sul problema della conoscenza teoretica presentata nei *Prolegomeni*.

Come viene discusso nella Quinta Ricerca, la possibilità della nominalizzazione dipende dagli *atti nominali*, nei quali viene costituita un’oggettualità. Essi intervengono

²¹⁴ *Ivi*, 308.

²¹⁵ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 309.

nel giudizio, ponendo i membri che poi vengono sintetizzati nell'attività predicativa, ma possono anche esserne indipendenti, come quando si comprende il significato di un'espressione o si rappresenta qualcosa in modo semplice, come avviene tramite un nome. Se gli atti nominali non fossero essenzialmente distinti dai giudizi, ogni volta che rappresento *S*, starei giudicando implicitamente che “*S* è”. In quest'evenienza, non si potrebbe comprendere come si possono nominalizzare i giudizi, passando dall'effettuazione di un giudizio come “*S* è *p*” alla forma “*S* che è *p*”, la quale può fungere come soggetto in nuovi giudizi. Per mettere in luce le differenze descrittive tra il giudizio e l'atto nominale, Husserl parla di questi ultimi come un atto *in un solo raggio*, che intende l'oggetto, la situazione (*Sachlage*), o lo stato di cose “in un unico raggio”, mentre il giudizio è un atto *a più raggi*, che coinvolge più atti parziali rivolti a ciascuno suoi membri.²¹⁶ L'intenzione a un raggio non implica che l'oggettualità intesa sia semplice; infatti, un atto nominale può anche riferirsi a uno stato di cose come “L'essere cieco di Omero”. È sempre possibile, inoltre, che un atto a più raggi sia convertito in uno monoradiale: è proprio grazie a questa conversione che sono possibili le operazioni della morfologia.²¹⁷

Il nostro *excursus* nelle *Ricerche logiche*, oltre a fornire delle analisi importanti intorno al lato noetico delle operazioni morfologiche, ci ha permesso di chiarire meglio perché la prospettiva soggettiva sul problema della conoscenza teoretica dei *Prolegomeni* non trovi spazio nella logica formale husserliana. Essa è formata da un'apofantica, che si occupa dei giudizi come sensi o proposizioni, e un'ontologia formale, che si rivolge alle forme degli oggetti su cui si giudica; dei giudizi come atti di coscienza, invece, la logica formale non può dire nulla, e lascia alla fenomenologia pura il compito di occuparsene. Anche se è solo grazie alle nostre considerazioni fenomenologiche sul senso noematico che abbiamo potuto legittimare la pretesa dell'apofantica di occuparsi dei giudizi prescindendo dagli oggetti su cui si giudica, comprendiamo che, limitando così il suo campo di studio, Husserl rimuove dalla morfologia pura (e, come vedremo, dall'analitica pura) ogni riferimento alla soggettività, giustificando anche la pretesa dei logici di occuparsi di sole forme senza preoccuparsi del loro legame con la coscienza pura. Ciononostante, sarà interessante vedere, nel §7, come l'apofantica non sia del tutto priva

²¹⁶ Husserl, *Ricerche logiche*, 560-561.

²¹⁷ *Ivi*, 568.

di discussioni di ordine soggettivo ed epistemologico, che diventano tematiche solo nel suo strato più alto, la logica della verità. Prima di affrontare questo punto, però, dobbiamo occuparsi del secondo strato dell'apofantica, l'analitica pura.

§6: *L'analitica pura*

Proseguiamo il discorso salendo al grado successivo della logica formale, l'analitica pura, che Husserl caratterizza come scienza della conseguenza logica e della non-contraddizione. Anche Kant, come abbiamo osservato, riunisce nella logica generale questi due temi; in parte, perché li riceve così dalla tradizione, e considera che la logica sia una scienza che «da Aristotele in poi, non ha dovuto fare alcun passo indietro» (B VIII), in parte, perché riconosce che la nozione formale di analiticità implica non solo la possibilità di un giudizio (che se è contraddittorio non può essere formulato), ma anche di poter spiegare il contenuto di un concetto.²¹⁸ La posizione di Husserl è simile, ed è per questo che riconosce apertamente il merito della concezione kantiana:

il “giudicare analitico” e nella generalità formale il giudicare della stessa analitica va naturalmente designato come analitico anche nel senso che Kant cercò di cogliere con l'espressione di pura esplicitazione gnoseologica rispetto ad una possibile estensione gnoseologica.²¹⁹

Tuttavia, al contrario di quel che pensava Kant, per Husserl la logica include anche l'ontologia formale. Quando svolgiamo delle inferenze stiamo anche producendo delle oggettualità; un procedimento del genere non è dissimile da quello impiegato dalla matematica formale che, anziché operare su proposizioni, si limita ad applicare rigidamente delle regole di derivazione a delle oggettualità categoriali specifiche come quelle di insieme e numero.²²⁰ Husserl espande, in questo modo, l'idea che aveva accennato nei *Prolegomeni*, secondo cui alcune discipline fondamentali della matematica siano incluse nella logica. Date le ricerche verso una matematizzazione della geometria nella seconda metà del XIX secolo da parte di studiosi come Riemann e Dedekind, che Husserl conosceva, la stessa conclusione può essere facilmente estesa anche a parte delle discipline geometriche. Il punto d'incontro tra matematica, geometria e logica formale diventa proprio la dottrina delle molteplicità presentata nei *Prolegomeni*.²²¹ Essa nasce a partire dall'idea di trattare le teorie scientifiche come oggetti e non solo come “protocolli” da seguire, delineando una disciplina il cui compito è di trovare quelle forme che appartengono a una teoria in quanto tale, oltre a specificare le forme di teorie possibili.

²¹⁸ A 7/B 10-11.

²¹⁹ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 333.

²²⁰ *Ivi*, 91.

²²¹ *Ivi*, 103-104.

Di conseguenza, riprendendo la terminologia kantiana, la logica formale è sia un canone per le altre scienze, perché pone loro un modello di teoria in generale che devono necessariamente seguire, ma anche un *organon*, perché produce nuove forme di teorie che prima non erano state scoperte, come è avvenuto per la molteplicità non-euclidea nell'Ottocento.²²² Le ragioni storiche che hanno portato a ignorare la vicinanza tra la matematica formale e la logica, sono, per Husserl, principalmente due. La prima deriva dal fatto che prima dell'età moderna non viene compiuta una piena formalizzazione degli oggetti matematici, che avrebbe permesso di riconoscerli come appartenenti al «territorio del vuoto Qualcosa in generale»²²³ di cui si occupa l'ontologia formale. Successivamente, i moderni (fatto salvo Leibniz in virtù della sua *mathesis*), pur avendo raggiunto – al contrario degli antichi – una matematica pienamente formale, non hanno visto come i giudizi stessi possano a loro volta essere visti come oggettualità categoriali. Questo fraintendimento è stato rinforzato dalla nascita dello psicologismo e di altre riduzioni di matrice empirista degli oggetti logici a prodotti psichici.²²⁴ Solo l'introduzione dell'ontologia formale, le cui radici risalgono ai *Prolegomeni* e alla Terza Ricerca, si è potuto affrontare diversamente la questione.

Benché sembrino scienze che procedono orientate verso i loro oggetti, sia la dottrina delle molteplicità che la matematica formale non pongono alcuna questione sulla verità o falsità delle loro teorie, rimanendo nell'ambito della non-contraddizione e della conseguenza logica.²²⁵ Detto ciò, dobbiamo comunque muoverci con cautela, evitando di concludere che esse siano necessariamente parte dell'apofantica. Il matematico non si rivolge ai giudizi, ma agli oggetti stessi che deduce, conta, relaziona, allo stesso modo di chi opera tramite la dottrina delle molteplicità, in quanto è diretto alla costruzione di nuove teorie scientifiche. L'analitica pura, al contrario, può trattare delle inferenze e dei principi logici che regolano la conseguenza e la non-contraddizione, o al grado massimo, si interessa delle forme dei sistemi deduttivi, quelle unità teoretiche in cui ogni giudizio (inteso, ancora una volta, in senso amplissimo), può essere ricondotto a un numero finito di assiomi da cui è dedotto applicando delle regole ben definite, il cui correlato oggettuale

²²² Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 106.

²²³ *Ivi*, 94.

²²⁴ *Ivi*, 95-96.

²²⁵ *Ivi*, 148.

è la molteplicità. Ma l'analitica non si interessa strettamente delle oggettualità corrispondenti che vengono prodotte, né a produrne di nuove.

Allo stesso tempo però, non possiamo nemmeno considerare la matematica e la dottrina delle molteplicità come delle piene ontologie formali. Infatti, un presupposto fondamentale su cui si basa l'ontologia formale è che le sue oggettualità categoriali sono forme che possono essere colte intuitivamente tramite formalizzazione a partire dall'esperienza, e non come qualcosa di solo possibile. Anche se la logica formale discute delle oggettualità categoriali indipendentemente da ogni loro possibile applicazione, essa ammette sempre la possibilità di una tale applicazione, senza poter dimostrare come sia possibile. Una volta che le teorie matematiche o le molteplicità sono state costruite come qualcosa di puramente possibile, infatti, il passo successivo è di vedere quali tra queste possano essere riscontrabili nell'esperienza, quindi vere. Da questo punto di vista, Husserl ci viene incontro introducendo l'idea di una "dottrina formale della scienza" (*formale Wissenschaftslehre*). Quando l'ontologia formale si rivolge alle molteplicità, non le vede come semplici sistemi di proposizioni analitiche, ma considera anche che queste proposizioni possano essere riempite tramite il riferimento a degli oggetti individuali d'esperienza, dei substrati. Si potrebbe ribattere che l'ontologia formale, in quanto non è materiale, non possa trattare di questi substrati materiali senza uscire dal proprio campo; tuttavia, non è ciò che stiamo sostenendo qui. Infatti, essa non prende in esame il contenuto materiale specifico dei substrati, ma vi astrae tramite la formalizzazione, ottenendo una semplice forma di "oggettualità-substrato" che fornisce alle proposizioni logiche come "nucleo" assolutamente indeterminato di contenuto che può essere riempito nell'esperienza tramite l'intuizione.²²⁶ In questo modo, la teoria scientifica non è solo possibile, ma anche vera, poiché alle sue proposizioni può essere sostituito un giudizio concreto, rivolto ai contesti materiali che di volta in volta esaminano gli scienziati. Questo può considerarsi un passaggio necessario anche per ogni matematica applicata.

Tuttavia, di per sé la matematica formale pura e la dottrina delle molteplicità hanno un'autonomia intrinseca che permette loro di svilupparsi senza dover valutare se i propri oggetti sono riscontrabili o meno nell'esperienza. Per non sottovalutare questo loro aspetto, dobbiamo considerare la possibilità di un atteggiamento ontologico-formale della

²²⁶ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 131.

logica che non sia ancora la piena ontologia formale nel senso delle *Idee*, ma un suo stadio precedente, proprio come l'analitica pura è uno stadio precedente della logica della verità. A questo fine sono necessari ulteriori discorsi, che ci portano a lasciare il terreno della non-contraddizione verso quello della verità possibile.

§7: *La logica della verità: il concetto di evidenza e confronto con Kant*

La logica formale non è, come abbiamo visto, solo una scienza di oggettualità categoriali, o un'ontologia formale, ma si occupa anche della possibilità della conoscenza teoretica. Il fatto che possa compiere la sua attività critica solo attraverso l'apofantica non mette in ombra la sua funzione di ontologia formale, che si profila come il suo fine ultimo: «[c]onformemente *al suo senso finalistico* essa [la logica formale, *N.d.R.*] allora *non è pura logica formale apofantica, bensì ontologico-formale*».²²⁷ Il fine della logica formale è l'ontologia formale perché quest'ultima si configura come una scienza i cui oggetti non sono meri sensi non-contraddittori, ma oggettualità categoriali che «*devono poter essere in verità*».²²⁸ Solo in questo modo, la logica formale può fungere anche da dottrina della scienza. Detto ciò, in quanto studia degli oggetti che sono formalmente veri, l'ontologia premette il lavoro fatto dai tre strati dell'apofantica, poiché solo la logica della verità, in base alla definizione che ne dà Husserl, può render conto delle leggi logiche che regolano la possibilità della verità, e la stessa logica della verità necessita del lavoro preparatorio della morfologia pura e dell'analitica pura. Come è stato sostenuto in precedenza, non dobbiamo interpretare quanto detto come se fosse impossibile attuare l'ontologia formale, se prima non ci si dedica all'apofantica. L'ontologia può procedere anche in modo totalmente “ingenuo”, senza farsi preparare il terreno da una critica propedeutica. In questo modo, però, vengono lasciate da parte tutte le questioni riguardo la chiarificazione dei fondamenti della conoscenza teoretica, che fin dal tempo dei *Prolegomeni* rappresentavano, per Husserl, la *raison d'être* della logica. Cerchiamo, dunque, di far luce proprio sulla funzione critica che Husserl insiste tanto ad attribuire all'apofantica formale, mostrando come sia la logica della verità a far emergere la natura più profonda di tale ruolo.

²²⁷ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 154.

²²⁸ *Ibid.*

(a) *L'evidenza*

La logica della verità, come è stato detto più volte, si occupa non solo dei giudizi in quanto sensi, ma anche delle regole formali che riguardano l'adeguamento dei sensi agli oggetti, o delle leggi che rendono possibile il giudizio vero. Quindi, essa parte dal presupposto che vi sono casi in cui il giudizio (o il senso) coincide con l'oggettualità intesa, e casi in cui vi contrasta. In entrambe le situazioni, però, affinché si possa stabilire che il giudizio sia vero o falso, l'oggettualità deve darsi per quello che è, o in modo *evidente*. L'evidenza non è un mero sentimento di certezza che si aggiunge alla datità di un oggetto, ma è una componente strutturale del modo stesso in cui l'oggetto è inteso:

[L]'evidenza designa [...] l'operazione intenzionale della donazione delle "cose stesse". Più precisamente, è la forma generale della "intenzionalità" della "coscienza di qualcosa", in cui l'elemento oggettuale che in essa è consaputo, lo è nel modo dell'afferrato-in-se-stesso, visto-in-se-stesso, dell'esser-coscientemente-presso-di-esso.²²⁹

L'evidenza non dev'essere concepita come un "εὔρηκα!", o un'illuminazione fulminea, ma ha diverse gradazioni. Un esempio è quello della percezione rivolta a un oggetto trascendente, ovvero l'oggetto reale spazialmente esteso, come un tavolo. Quando mi rivolgo a esso, il tavolo si dà sempre per adombramenti (*Abschattungen*): ne percepisco sempre e solo un lato alla volta, anche se ogni lato che mi è dato attualmente rimanda ai suoi lati non ancora percepiti. Man mano che percepisco nuovi lati del tavolo, mi avvicino sempre più ad averne una comprensione evidente, aspirando ad averne una datità onnilaterale che non lascia più spazio ad adombramenti. Tuttavia, vi saranno sempre nuovi dettagli del tavolo non ancora osservati, o nuove prospettive da cui guardarlo, come un'illuminazione diversa o un punto di vista più o meno distante. Proprio per questo, in *Idee I* Husserl parla della piena evidenza dell'oggetto naturale come un'*idea nel senso kantiano*, o come un principio regolativo verso cui si approssimano le nostre evidenze parziali senza mai poterlo raggiungere, reinterpretando a modo suo le idee della ragione di Kant.²³⁰

²²⁹ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 169. Come approfondimenti sul concetto husserliano di evidenza, rimandiamo a: Heffernan "Miscellaneous Lucubrations on Husserl's Answer to the Question 'was die Evidenz sei'"; Heffernan, "Truth and Evidence".

²³⁰ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol I*, 354-355.

Anche il giudizio attraversa diversi stadi prima di poter giungere al pieno possesso evidente dell'oggettualità intesa, il quale permette di determinare se il giudizio è vero o falso. Una prima e importante ripartizione tra gradi di evidenza che Husserl introduce è quella tra il giudizio *confuso* e quello *distinto*.²³¹ La differenza tra i due casi può essere illustrata confrontando la situazione in cui si legge un testo ad alta voce senza accompagnare le parole con il pensiero con un'altra in cui al suono delle parole viene fatta seguire, parallelamente, la comprensione del loro significato. Confusione e distinzione non indicano due tipi di giudizi diversi, ma uno stesso giudizio che da confuso viene portato all'evidenza della distinzione, il che non necessita di alcun riferimento alla verità o falsità, ma può essere fatto restando nell'ambito del puro senso. Il processo di distinzione, infatti, è quello in cui la contraddittorietà o meno del giudizio diviene esplicita, e richiede che venga effettuata una nuova predicazione in cui si articolano successivamente i suoi diversi membri (soggetto, predicato, oggetto, *etc.*). Man mano che si esplica il giudizio confuso, si può arrivare a distinguerlo completamente, identificando il giudizio distinto con quello che era prima del processo di esplicazione. Alternativamente, può emergere un contrasto tra i suoi membri, dovuto alla loro contraddittorietà, che porta il giudizio confuso a essere rifiutato.²³² La distinzione è un grado di evidenza che riguarda solo il giudizio stesso, e non il rapporto che un giudizio ha con le oggettualità su cui giudica. Se, invece, consideriamo anche tale rapporto, vi è il caso in cui queste oggettualità sono colte per come sono in sé stesse, in una piena evidenza: in questa circostanza il giudizio si dice *chiaro*.²³³

Prima di vedere quale rilevanza abbiano per la logica formale i gradi di evidenza del giudizio discussi or ora, è opportuno confrontarli con i concetti di oscurità, chiarezza, distinzione e indistinzione che troviamo nella *Logica* di Jäsche. Intorno a questi temi, Kant sembra svolgere delle analisi proto-fenomenologiche che non si distanziano troppo da quelle di Husserl, ma che richiedono delle opportune contestualizzazioni.

²³¹ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 72.

²³² Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 74.

²³³ *Ivi*, 76.

(b) Confronto con Kant

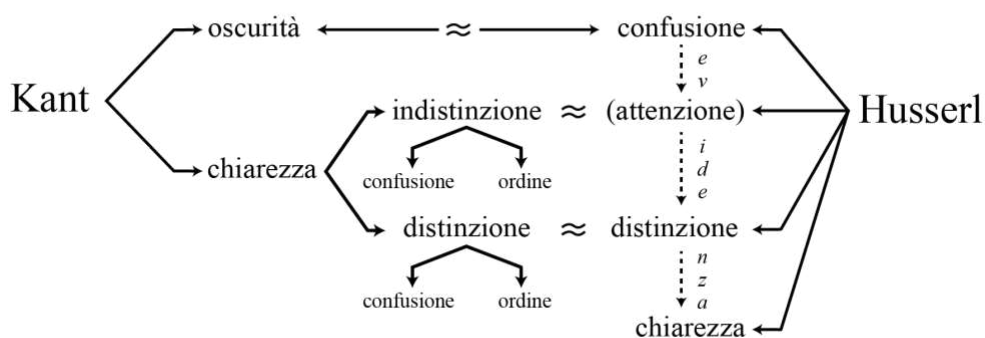


Figura 1: schema riassuntivo del confronto

Dati i frequenti casi di omonimia per esprimere concetti con sfumature differenti (o del tutto diversi), proponiamo uno schema riassuntivo (Figura 1) che permette di seguire più agevolmente il discorso. Per iniziare, la nozione di rappresentazione confusa proposta da Husserl si può paragonare, entro certi margini, a quella kantiana di oscurità. Secondo la *Logica* una rappresentazione oscura diventa chiara quando ne siamo coscienti, ovvero quando abbiamo una «rappresentazione che una rappresentazione è in me». ²³⁴ Come osserva La Rocca, negli scritti di antropologia di Kant, dove il concetto di oscurità è approfondito ulteriormente, viene affermato che anche le rappresentazioni dell'intelletto, e non solo quelle sensibili, possono essere oscure. ²³⁵ Quindi, secondo Kant una rappresentazione intellettuale può essere svolta senza esserne coscienti, come quando ascoltiamo un discorso e ne comprendiamo il significato in modo passivo. Tuttavia, l'opposto dell'oscurità è, per Kant, la chiarezza, e non la distinzione, dato che possiamo avere rappresentazioni chiare ma non distinte. Una concezione del genere non è incompatibile con quella di Husserl. Possiamo interpretare, fenomenologicamente, la rappresentazione chiara di Kant come quella a cui è rivolta la nostra attenzione, seguendo questo passaggio di *Idee I*:

Noi ci ricordiamo all'incirca di una dimostrazione, di una teoria, di una conversazione: essa "ci viene in mente". Inizialmente non prestiamo tuttavia alcuna attenzione a essa; la dimostrazione affiora dallo "sfondo". Poi uno sguardo monoradiale dell'io si dirige verso di essa, afferrando la corrispondente oggettualità noematica in una sola presa inarticolata. Ora può iniziare un nuovo processo, la rimemorazione confusa si trasforma in una

²³⁴ Kant, *Logica*, 27.

²³⁵ La Rocca, *Intelletto oscuro*, 79.

rimemorazione *distinta* e chiara: passo passo ci ricordiamo del decorso della dimostrazione, “ri”-produciamo le tesi e le sintesi della dimostrazione, “ri”-percorriamo gli stadi della conversazione di ieri, ecc.²³⁶

Secondo Husserl, per poter giungere alla distinzione dobbiamo rivolgere l’attenzione a ciò che è ancora un giudizio confuso. L’attenzione, però, afferra l’oggetto «in una sola presa inarticolata»; quindi, non dà ancora luogo alla distinzione, che richiede di articolare le varie parti del giudizio collegandole in un’attività sintetica. Proprio come la distinzione kantiana implica, nel caso delle rappresentazioni dell’intelletto, la coscienza delle note caratteristiche contenute in un concetto, la distinzione di Husserl è un rendere evidente gli elementi che compongono un giudizio e la loro reciproca compatibilità.

A rigor di completezza, aggiungiamo che il concetto di confusione non è assente nella *Logica*, anche se Kant rifiuta di identificarlo con quello di indistinzione, preferendo definirlo in opposizione al concetto di ordine.²³⁷ Un esempio di rappresentazione indistinta ma non confusa dato dalla *Logica* sono le rappresentazioni semplici, nelle quali non è contenuto alcun molteplice; pur essendo intrinsecamente indistinte, non per questo sono confuse o disordinate. Inoltre, si possono dare rappresentazioni composte che sono distinte rispetto alla forma, ma non rispetto alla materia: in questo caso, la rappresentazione è parzialmente indistinta ma non confusa, perché si mantiene una coscienza dell’ordine che persiste tra le relazioni. Poste queste precisazioni, osserviamo che la *Logica* non sembra soffermarsi sul fatto che le coppie indistinzione / distinzione, e confusione / ordine non possono relazionarsi in modo totalmente arbitrario. Difatti, anche nel senso kantiano una rappresentazione pienamente distinta non può essere confusa. Inoltre, ci viene difficile ammettere la possibilità di una rappresentazione indistinta e ordinata, e il controesempio della rappresentazione semplice fornito dalla *Logica* appare insufficiente, perché non separa due casi nettamente separabili. Essere cosciente del fatto che una rappresentazione è semplice, o non ha alcun molteplice in sé, non è la stessa cosa che non essere cosciente se questo molteplice vi sia o meno. Tra i due, il primo caso non ci sembra giudicabile come vera e propria indistinzione, poiché per poter stabilire che una rappresentazione non abbia un molteplice in sé, io devo aver coscienza del suo contenuto. Tuttavia, riconosciamo che il disorientamento di fronte alla posizione di Kant deriva dalla mancanza del concetto di evidenza sviluppato da Husserl. Per la *Logica*, infatti,

²³⁶ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 306.

²³⁷ Kant, *Logica*, 28-29.

distinzione e indistinzione non sono gradi di evidenza; quindi, una rappresentazione che non ha un molteplice in sé è considerata indistinta sia che ciò mi sia dato in modo evidente o meno.

Concludendo il confronto tra i due autori, la chiarezza in senso husserliano non ha posto nella logica generale kantiana, che rifiuta di poter discutere dell'adeguamento del giudizio al suo oggetto, riducendo la questione a un «talento particolare che non può essere insegnato» (A 133/B 172). Questo avviene per due ragioni. In primo luogo, la logica generale non può trovare alcuna regola definitiva della sussunzione; se la trovasse, dovremmo sussumere il giudizio sotto questa regola, per dimostrare che esso la segue, e questa nuova sussunzione dovrebbe essere regolata a sua volta, innescando un regresso all'infinito. La seconda ragione, più stringente, dipende dal fatto che, secondo Kant, non si può dare alcuna condizione a un tempo necessaria e sufficiente della verità.²³⁸ Infatti, bisognerebbe poter trovare una definizione che vale allo stesso tempo per tutti gli oggetti, prescindendo dalle loro differenze specifiche, e per ogni singolo oggetto, quindi tenendo conto proprio di queste differenze, il che è impossibile. Ne consegue che la logica generale può dare solo la *conditio sine qua non* della verità, ma non può dire nulla sulla materia della conoscenza. Su questo punto troviamo una vicinanza ancora maggiore tra la logica generale e l'analitica pura, che si occupa dei soli sensi e non degli oggetti categoriali, mentre la logica della verità allontana Husserl da Kant. Il problema della conoscenza a priori degli oggetti, che nella *Critica* è affidato alla logica trascendentale, non è distante dal problema della verità possibile, come Kant stesso osserva:

Dunque, la parte della logica trascendentale che espone gli elementi della conoscenza pura dell'intelletto, e i principi senza dei quali non può essere assolutamente pensato alcun oggetto, è l'Analitica trascendentale, *che è al tempo stesso una logica della verità* [corsivo mio].²³⁹

Tuttavia, Husserl mantiene la ferma convinzione che questo problema possa essere trattato, in una certa misura, senza uscire dai confini della logica formale, giudizio che Kant non potrebbe mai accettare, perché teme di compromettere il ruolo di canone della logica generale. L'approccio fenomenologico di Husserl e la sua teoria dell'intenzionalità, invece, gli permettono di distinguere i due approcci della logica, fondando il ruolo critico

²³⁸ A 59/B 83.

²³⁹ A 62/B 87.

o di canone sull'orientamento apofantico, e quello di *organon* su quello ontologico-formale.

(c) *Conclusioni: la logica della verità*

Dopo aver terminato il confronto con Kant sui temi trattati, cerchiamo di capire più dettagliatamente come potrebbe svilupparsi una logica della verità, il che richiede un lavoro di ricostruzione dato che Husserl ne dà solo pochi accenni. Fino a questo punto l'abbiamo caratterizzata come disciplina logica che indaga la possibilità del giudizio vero, oltre a porla come una teoria in cui emergono dei problemi legati all'evidenza. Alcuni interpreti, come Mohanty e Scanlon hanno proposto di leggere la logica della verità tramite il concetto di semantica utilizzato ampiamente dai logici formali.²⁴⁰ Ogni sistema deduttivo necessita di regole che stabiliscono come cosa distingue una formula ben formata da una che non lo è, e di regole sintattiche che mi permettono di svolgere delle derivazioni. Oltre a ciò, posso aggiungere al sistema una semantica puramente formale che stabilisce come posso associare a un certo simbolo un certo oggetto o una proprietà. In un sistema deduttivo semanticamente interpretato si potrebbe rendere conto di quei non-sensi che sfuggono alla morfologia in quanto dipendono dagli oggetti del giudizio, come "Il rosso pesa".²⁴¹

Notiamo che la lettura della logica della verità come semantica formale, seppur fondata, non tiene conto dell'evidenza e dei problemi epistemologici che, a nostro avviso, sembrano entrare in gioco proprio nello strato più alto dell'apofantica.²⁴² Proprio per questo, altri commentatori come Bachelard e Crosson sono dell'idea che la logica della verità non introduca nuovi principi logici, ma si limiti a riformulare le leggi dell'analitica pura alla luce della verità e falsità.²⁴³ Nonostante sia difficile dare una risposta definitiva, riteniamo entrambe le letture della logica della verità valide, soprattutto se si considera la prima come un tentativo di conciliare la visione husserliana con gli sviluppi successivi

²⁴⁰ Mohanty, "Husserl's 'Logic of Truth'", 145; Scanlon, "Formal Ontology and Formal Logic", 104-105.

²⁴¹ Quest'interpretazione della logica della verità la metterebbe ancor di più in relazione con la logica trascendentale kantiana. In B 128-9 Kant afferma che sono le categorie (di cui si occupa solo la logica trascendentale) a spiegare cosa rendere necessario che il concetto di "corpo" funga da soggetto e quello di "estensione" da predicato nel giudizio "Tutti i corpi sono estesi".

²⁴² In effetti, Mohanty ammette che la logica della verità viene intesa da Husserl anche come una teoria dell'evidenza, ma ritiene questa lettura poco soddisfacente, perché non separa adeguatamente la logica formale dalla logica trascendentale; si veda "Husserl's 'Logic of Truth'", 153.

²⁴³ Bachelard, *A study of Husserl's Logic*, 125; Crosson, "Formal Logic and Formal Ontology in Husserl's Phenomenology", 262.

della logica formale. Detto questo, nel contesto di *LFT* la logica della verità è trattata in modo più vicino alla seconda lettura, perché deve svolgere il ruolo di ponte tra le questioni puramente “meccaniche” della logica tradizionale e quelle epistemologiche e fenomenologiche, mostrando la necessità di una logica trascendentale per completare quella «critica del giudizio» portata avanti dall’apofantica.²⁴⁴

§8: *Apofantica e ontologia formale*

Giunti a questo punto, abbiamo completato l’esposizione critica dei tre strati della logica formale, e possiamo cercare di tirare le conclusioni sulla sua struttura interna e sul rapporto tra l’orientamento apofantico e quello ontologico. Riprendiamo i discorsi che avevamo fatto nella prima parte del paragrafo precedente, dove abbiamo presentato tre gradi di evidenza riguardo al giudizio: confusione, distinzione e chiarezza. Possiamo affermare, con maggiore precisione, che il tema dell’analitica pura non è semplicemente il giudizio dal punto di vista della non-contraddizione, ma il giudizio distinto, o, più propriamente, il giudizio che il logico porta all’evidenza della distinzione.²⁴⁵ Allo stesso modo, la logica della verità prende in esame il giudizio chiaro. Verrebbe da chiedersi, a questo punto, se dobbiamo giungere alla dubbia conclusione che la morfologia si occupi di giudizi confusi. Dato che i logici hanno sempre a che fare con giudizi già esplicitati quando ne analizzano la struttura, Husserl afferma che nella morfologia si astrae dai problemi di distinzione e chiarezza relativi a un giudizio distinto dato, scendendo così di grado dalla distinzione alla confusione.²⁴⁶ Va da sé che nella morfologia non ci si trova davanti a una confusione totale, ma a una in cui è possibile «cogliere distintamente lo scorrere delle parole [...], articolazione con cui sorge l’unità di un giudizio confuso eppure articolato in forma determinata».²⁴⁷ La gradualità dell’evidenza ci permette così di avere a che fare anche con giudizi parzialmente confusi, o non pienamente distinti.

Il concetto di evidenza, che viene tematizzato solo nella logica della verità, permette di caratterizzare a posteriori anche gli strati inferiori dell’apofantica in base ai diversi suoi gradi. Così, il ruolo di critica della ragione della logica, che abbiamo chiamato in causa

²⁴⁴ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 204.

²⁴⁵ *Ivi*, 77-78.

²⁴⁶ *Ivi*, 84.

²⁴⁷ *Ivi*, 85.

per mettere in luce le differenze tra apofantica e ontologia formale, può essere compreso alla luce del portare all'evidenza:

[v]ale anche *in generale che ciascun senso deve diventare tematico perché la "critica" possa far presa. Tutti gli "atti" in un senso segnalato, cioè tutti gli Erlebnisse intenzionali che attuano "posizioni" (affermazioni, tesi, prese di posizione) sono soggetti a una critica della "ragione", e ad ogni genere di posizioni appartiene un'evidenza propria [...].*²⁴⁸

L'apofantica attua una "critica della ragione" non solo perché è una scienza dei puri sensi del giudizio, ma anche perché trova le leggi formali che regolano la possibilità di rendere i sensi evidenti, cosa che l'ontologia formale presuppone e non tematizza in alcun modo. Per poter prendere questa posizione, però, dobbiamo confrontarci con delle obiezioni che sembrano mettere in difficoltà la concezione proposta della differenza tra ontologia e apofantica.

(a) I due orientamenti della logica formale e il loro rapporto

Abbiamo sostenuto, seguendo Husserl, che la logica della verità è lo strato più alto dell'apofantica, in cui viene messo in luce il ruolo dell'evidenza negli strati precedenti. Eppure, l'apofantica è stata definita come scienza diretta al senso del giudizio e non agli oggetti su cui si giudica, mentre sappiamo che la logica della verità non può prescindere dal considerare gli oggetti, dato che tratta proprio dell'adeguazione del giudizio a essi, il che appare contraddittorio. Questa prima obiezione può essere risolta facendo riferimento a due modi diversi in cui, secondo Husserl, si può intendere l'evidenza di un'oggettualità:

[a]nche la parola evidenza assume [...] un senso duplice: a fianco di quello del possesso originario dell'essere vero o reale in sé, anche il senso dell'attitudine del giudizio come oggettualità categoriale presuntiva ("*opinio*") ad esser adattato nell'attualità originaria, ad una realtà effettuale che gli corrisponda. Evidenza significa, dunque, nel secondo caso, la coscienza originaria di correttezza che viene in luce nell'adeguazione attuale.²⁴⁹

Quando diciamo che i logici raggiungono le oggettualità categoriali con evidenza, possiamo avere in mente due situazioni differenti, a cui corrispondono due concetti diversi di evidenza. Da una parte, si intende che l'oggettualità su cui si giudica si offre per come è, e che viene posta come realmente esistente: «[d]i essere reale o vero, lo scienziato parla non soltanto in rapporto allo stato di cose [...] bensì in rapporto alle

²⁴⁸ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 146.

²⁴⁹ *Ivi*, 139.

oggettualità categoriali in generale».²⁵⁰ Dall'altra, si intende che il giudizio manifesta con evidenza la sua correttezza o adeguatezza rispetto agli oggetti che ha di mira. Non si tratta di due eventi distinti, dato che le oggettualità categoriali sono afferrate nel giudizio, ed in esso il loro essere reale o meno diviene evidente; si tratta, invece, di una diversa prospettiva sullo stesso evento, prima rivolta agli oggetti, poi al giudizio. Questo cambio di prospettiva è ciò che abbiamo sempre attribuito ai due diversi atteggiamenti che può assumere la logica formale, quello ontologico e quello apofantico. Possiamo ora rispondere all'obiezione che ci siamo posti: la logica della verità può essere considerata senza dubbio parte dell'apofantica, perché quando tratta dei giudizi chiari non considera tanto l'evidenza delle oggettualità intese dal giudizio e non le pone come realmente esistenti, ma studia le caratteristiche del giudizio corretto o adeguato rispetto a queste oggettualità, limitandosi al secondo tipo di evidenza di cui abbiamo parlato. Al contrario, argomentiamo che il primo tipo di evidenza è quello che spetta all'ontologia formale, ribadendo che essa non tematizza affatto il concetto stesso di evidenza.

C'è una seconda obiezione che dev'essere considerata per poter definire con ancora più precisione la funzione della logica della verità nell'edificio della logica formale. Se il compito critico dell'apofantica è di portare i giudizi all'evidenza, come mai abbiamo potuto trattare della morfologia pura e dell'analitica pura senza fare menzione alcuna del problema dell'evidenza? A dire il vero, il fatto che nei primi due strati dell'apofantica l'evidenza non sia tematizzata non esclude che il compito di morfologia e analitica sia quello di portare i giudizi a diversi gradi di evidenza, e non rappresenta un problema per la concezione husserliana dell'apofantica. Ancor di più, in *LFT* questa differenza interna all'apofantica, che separa i primi due strati dalla logica della verità, viene enfatizzata tramite delle distinzioni terminologiche. Husserl parla di "analitica ridotta", o *mathesis universalis* pura, a indicare le scienze che restano nell'ambito dei puri sensi, senza porre questione della verità possibile, tra cui le discipline apofantiche della morfologia e dell'analitica pura (logica della non-contraddizione) da una parte, dall'altra la matematica formale e la dottrina delle molteplicità.²⁵¹ Elemento distintivo della *mathesis* pura è che, quando viene attuata in astrazione dalla resto della logica formale, perde quel «senso

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 149-150.

epistemologico»²⁵² che caratterizza gli «interessi logici»²⁵³ verso cui è rivolta la logica quando opera in modo critico.

In sintesi, alle discipline della *mathesis* pura non appartiene di per sé alcun riferimento al problema della conoscenza, se lo intendiamo in senso epistemologico. È solo quando la morfologia e l'analitica pura sono integrate dalla logica della verità che diviene palese la loro funzione critica, perché la logica della verità ricollega quelle leggi formali del giudizio fornite dai due strati inferiori al fine ultimo di rischiarare i fondamenti della conoscenza teoretica. Mohanty esprime questo concetto perfettamente quando afferma che la morfologia pura si occupa del *linguaggio* logico, l'analitica pura delle *proposizioni*, e la logica della verità delle *conoscenze*.²⁵⁴ Infatti, mentre nell'analitica ridotta si procede in modo totalmente astratto e non si fa parola della soggettività o della coscienza, quando si giunge alla logica della verità non si può più ignorare come i problemi più profondi della logica formale si connettano a quelli della fenomenologia. Husserl sottolinea ancora di più questo punto affermando che la matematica formale appartiene unicamente all'ambito della *mathesis* pura, mentre la logica è caratterizzata dall'andare oltre i problemi della non-contraddizione, tendendo verso quelli della verità possibile.²⁵⁵ Questi commenti riflettono una grossa differenza nella posizione di Husserl rispetto ai *Prolegomeni*; mentre alla logica pura venivano attribuiti i compiti che qui vengono fatti appartenere alla *mathesis* pura, lasciando la giustificazione della possibilità della conoscenza teoretica alla fenomenologia, in *LFT* la logica formale rivendica alcuni problemi epistemologici come propri, distinguendosi grazie a questi dalle altre scienze, inclusa la matematica.

(b) *La struttura della logica formale*

Dopo esserci confrontati con queste obiezioni, vogliamo ricapitolare quella che, a nostro avviso, è la struttura completa della logica formale, tenendo conto di tutti i discorsi fatti. Partiamo dagli elementi fondamentali, che non riteniamo essere controversi: alla logica formale appartengono due orientamenti possibili: uno ontologico-formale diretto agli oggetti su cui si giudica (che nel caso dei logici e dei matematici sono oggettualità

²⁵² *Ivi*, 149.

²⁵³ *Ivi*, 152.

²⁵⁴ Mohanty, "Husserl's 'Logic of Truth'", 151-152.

²⁵⁵ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 150.

categoriali), e uno apofantico, che si rivolge al senso con cui sono intenzionati questi oggetti. Nonostante i sensi siano una regione a sé stante di oggettualità, sono comunque un tipo specifico di oggettualità categoriali (quelle sintattiche), quindi potrebbero essere trattati dall'ontologia formale.²⁵⁶ Ciò che distingue l'apofantica è che essa non si limita ad attuare giudizi con un atteggiamento diretto nei confronti di queste oggettualità, ma, dato un giudizio, astrae da ogni questione che riguarda l'oggettualità stessa, e si occupa solo del modo in cui è intenzionata. In particolare, l'apofantica effettua una critica del senso, ovvero si interessa del modo in cui il senso arriva a rendere possibile proprio l'atteggiamento diretto a oggetti dell'ontologia formale e delle altre scienze.²⁵⁷ Questa critica viene portata avanti tramite le tre sotto-discipline di morfologia pura, analitica pura e logica della verità, che conducono il senso a diversi gradi di evidenza, fino a indagare le strutture formali che riguardano la sua adeguazione possibile agli oggetti, ovvero la verità possibile. Una volta che sono state chiarite le questioni relative al senso, l'atteggiamento diretto dell'ontologia formale viene chiarito da quello critico, e la logica formale può operare in modo diretto sulle oggettualità categoriali senza alcuna ingenuità.

Il punto più contenzioso dell'interpretazione riguarda il posto affidato alla matematica formale e alla teoria delle molteplicità. Inizialmente, Husserl mette in correlazione la matematica formale tradizionale (analisi matematica, teoria degli insiemi, teoria dei numeri cardinali, *etc.*) e l'ontologia formale:

[c]osì ci riesce facile di considerare tutta questa matematica come un'ontologia (dottrina a priori dell'oggetto), ma come un'ontologia formale, rivolta ai puri modi del Qualcosa in genere.²⁵⁸

Questa correlazione non implica una totale identificazione tra le due; infatti, Husserl parla dell'ontologia formale come «matematica formale ampliata in un'universalità essenziale».²⁵⁹ L'equiparazione tra le due dipende anche dal fatto che, storicamente, la matematica (dalla modernità in poi) è stata la scienza che si è più avvicinata all'idea di un'ontologia formale, senza poterla cogliere appieno. Dopodiché, Husserl introduce la dottrina delle molteplicità come «grado più alto dell'analitica logica»,²⁶⁰ o come ciò che realizza l'idea di una *mathesis universalis*, in quanto ha un ruolo costruttivo nei confronti

²⁵⁶ *Ivi*, 132.

²⁵⁷ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 133-134.

²⁵⁸ *Ivi*, 92.

²⁵⁹ *Ibid.*

²⁶⁰ *Ivi*, 111.

delle forme possibili di teorie scientifiche. Proprio questo ruolo costruttivo è ciò che, secondo noi, deve spingerci ad avvicinare la dottrina delle molteplicità alla matematica e all'ontologia formale. Successivamente, però, quando Husserl torna su questo tema, modifica apparentemente la sua posizione, affermando che la matematica formale “pura” (disinteressata a ogni interesse applicativo) fa parte di quella *mathesis* pura che consiste nelle scienze che si occupano di soli sensi, senza porre le questioni relative alla verità possibile.²⁶¹ Lo stesso viene detto delle molteplicità, che possono essere definite in modo tale da non chiamare in questione la loro verità, ponendole come «proposizioni che configurano un sistema in sé chiuso di pura conseguenza (di “non-contraddizione”)».²⁶² Come possiamo tenere insieme queste caratterizzazioni contrastanti, senza tradire le premesse del discorso husserliano? Un'interpretazione della struttura della logica formale che possiamo illustrare, in opposizione alla quale possiamo porre la nostra, è quella di Mohanty, di cui proponiamo una rappresentazione schematica (Figura 2).²⁶³

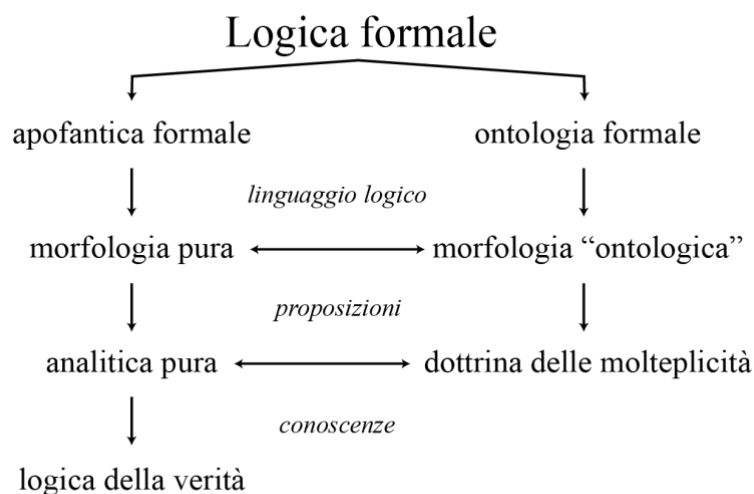


Figura 2: la logica formale secondo Mohanty

Coerentemente con l'uso che ne fa Husserl nel testo di *LFT*, Mohanty usa il termine “ontologia formale” per riferirsi, in generale, all'orientamento a oggetti della logica. Tuttavia, questo fatto lo porta a concludere che all'interno dell'ontologia formale siano

²⁶¹ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 149-150.

²⁶² *Ivi*, 151.

²⁶³ Mohanty, “Husserl's ‘Logic of Truth’”, 157.

Come differenze principali rispetto alla ricostruzione di Mohanty notiamo, in primo luogo, che abbiamo diviso all'interno orientamento ontologico-formale un'ontologia *possibile* e una *attuale*, servendoci di dei termini utilizzati da Hartimo per distinguere la matematica formale dalla piena ontologia formale.²⁶⁵ Una seconda scelta che abbiamo preso, è quella di non associare alla morfologia pura un correlato nell'ontologia formale. Non perché sia impossibile una costruzione oggettiva delle categorie del significato che resti nell'ambito della pura possibilità: è ciò che avviene quando si attuano quelle operazioni morfologiche che abbiamo discusso nel §5, dato che si è rivolti ai risultati di tali operazioni e agli oggetti che vi sono coinvolti, non ai giudizi. Tuttavia, è dubbio se questo sia sufficiente a richiedere di formare una vera e propria disciplina a sé stante, di cui fatichiamo a vedere una reale utilità. È sufficiente che il logico abbandoni l'atteggiamento critico per assumere momentaneamente quello ontologico per operare sui significati puri, senza richiedere una ripartizione tra le discipline. Diversamente, la matematica formale e la dottrina delle molteplicità, data la complessità del loro contenuto e delle loro scoperte, sono state classificate, nel nostro schema, sotto il titolo di ontologie possibili, distinguendole così dall'ontologia formale attuale.

Inoltre, come avevamo anticipato, riteniamo che sia opportuno vedere l'ontologia formale come correlato della logica della verità, dato che entrambe raggiungono quell'evidenza in cui l'oggettualità si dà come vera, anche se guardano quest'evidenza da due lati diversi (quello del senso e quello dell'oggetto). Infine, quando si raggiungono, nei rispettivi orientamenti, la logica della verità e l'ontologia formale attuale, esse non si limitano ad aggiungere qualcosa che non era stato possibile comprendere precedentemente, ma indirizzano l'operato degli strati inferiori verso un fine ultimo, che prima non era presente. Nel caso dell'apofantica, si tratta della funzione critica e del suo collegamento con i problemi soggettivi che sopraggiungono quando non ci limita alla *mathesis* pura. Nel caso dell'ontologia, si tratta di far sì che quelle che sono vuote oggettualità categoriali semplici (o più complesse come le molteplicità) possano essere applicate all'esperienza, culminando in una dottrina della scienza che possa essere a buon diritto il punto di riferimento di ogni scienza di dati di fatto.

²⁶⁵ Hartimo, "Husserl on 'Besinnung' and Formal Ontology", 7.

Tramite questa interpretazione, siamo riusciti a coniugare i diversi aspetti della logica formale che abbiamo affrontato fino a questo punto. Ora si tratta, di vedere, proprio come abbiamo fatto con Kant, per quali ragioni, una volta che si è completato il piano di una logica formale, Husserl ritiene sia necessario progettare un'altra scienza, la logica trascendentale. In particolare, andiamo a vedere come dalla logica formale, e in particolare dai problemi epistemologici sollevati dalla logica della verità, affiorano dei problemi che non possono essere risolti se non uscendo dai limiti della logica formale stessa e dirigendosi verso l'esperienza antepredicativa. Dato che il quarto capitolo sarà dedicato interamente al contenuto della logica trascendentale husserliana, ne daremo qui solo un accenno, cercando di capire perché la logica formale non sia in grado di fondarsi da sé.

§9: I presupposti della logica formale

Dopo aver dedicato tutta la prima parte di *LFT* a presentare la sua concezione della logica formale, Husserl si sofferma su quelli che ritiene siano dei presupposti che essa deve necessariamente assumere, se non vuole mettere in dubbio il suo statuto di scienza, ma che non può in alcun modo dimostrare. Il primo di questi presupposti riguarda l'idealità dei giudizi.²⁶⁶ Ogni volta che effettuiamo un giudizio possiamo riafferrare, con una rimemorazione, lo stesso giudizio che avevamo lasciato andare in precedenza. Oppure, possiamo riprendere in mano una dimostrazione che avevamo lasciato a metà o prendere in esame i giudizi effettuati da altri che ci vengono riferiti. In tutte queste situazioni, vi è un certo giudizio che si suppone resti identico nel mutare degli atti che lo prendono di mira. Riconosciamo che la logica formale non ha gli strumenti per giustificare il fatto che il giudizio si costituisca come oggettualità ideale nel pensiero predicativo, anche se sarebbe impossibile immaginare come una qualsiasi scienza pura potrebbe esistere altrimenti. Un altro presupposto è quello del “e-così-via” che riguarda l'iterabilità di ogni operazione logica. Chiaramente, il fatto di poter ripetere senza limiti un'operazione sui propri risultati non è un dato tratto dall'esperienza, poiché nessuno può realmente effettuare un certo procedimento infinite volte. Eppure, ogni volta che, per esempio, sommo dei numeri, ho la consapevolezza di poter continuare a sommare aggiungendo nuove unità.²⁶⁷ Questi due presupposti possono essere ritrovati al livello della morfologia e dell'analitica, anche se è solo quando queste discipline sono “rischiarate” dalla logica della verità che vengono propriamente in luce.

Tuttavia, anche la stessa logica della verità porta con sé un nuovo presupposto. Affinché un giudizio sia portato all'evidenza della chiarezza, e si valuti così la sua verità o falsità (da un punto di vista solo formale), si assume implicitamente la sua *decidibilità*, o la possibilità intrinseca a ogni giudizio di essere reso pienamente evidente, stabilendone il valore di verità. Secondo Husserl, infatti, al di là dei limiti concreti che possono limitare la verifica del suo valore di verità, ogni giudizio è in sé deciso.²⁶⁸ Anche l'origine di quest'assunzione non è tematizzata dalla logica formale. Infine, vi è il presupposto più importante di tutti, che Husserl riassume con la domanda “che cos'è la verità?”.²⁶⁹

²⁶⁶ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 193-197.

²⁶⁷ *Ivi*, 197.

²⁶⁸ *Ivi*, 204-205.

²⁶⁹ *Ivi*, 207.

L'apofantica, nonostante il suo ruolo critico, ha solamente identificato le diverse procedure tramite cui si possono portare all'evidenza i giudizi in modo del tutto formale, ma non ha assolutamente indagato cosa fa sì che una certa verità sia tale.

Di fronte a tutti questi problemi, l'Husserl dei *Prolegomeni* avrebbe attribuito la loro risoluzione alla fenomenologia pura. In *LFT*, invece, riconosce che queste analisi richiedono una scienza a parte, la logica trascendentale, il cui tema proprio riguarda il rapporto tra l'ideale e il reale, il giudizio e l'esperienza, o, in termini kantiani, l'intelletto e la sensibilità. Posto che affronteremo successivamente quali ragioni spingano Husserl a dover immaginare un nuovo campo di ricerca appositamente per questo tema, possiamo cercare di capire per quale ragione debba diventare tematica proprio l'esperienza, che, superficialmente, appare ben lontana dai problemi di logica. Nei *Prolegomeni*, Husserl aveva criticato aspramente ogni filosofia che inserisce conoscenze empiriche in una scienza pura come la logica. Eppure, nel caso della logica trascendentale non si tratta di guardare l'esperienza attraverso le lenti di una scienza di dati di fatto, ma di tornare al suo livello più basso, dove non è ancora presente nessun significato, giudizio o teoria, andando a vedere come su di esso si fondi la possibilità del pensiero predicativo. Possiamo individuare due motivi principali per cui la logica formale ha bisogno di un chiarimento della struttura dell'esperienza. Il primo segue da quanto abbiamo detto in precedenza: il senso finalistico della logica è l'ontologia formale o una scienza di oggettualità categoriali che possono adeguarsi alle oggettualità-substrato dell'esperienza. La possibilità di questo adeguamento, di come il giudizio possa conformarsi al percepito non è discussa nemmeno dalla logica della verità (che tratta l'adeguamento da una prospettiva solo formale), e dev'essere chiarito dalla logica trascendentale, per garantire la possibilità di una dottrina della scienza. La seconda ragione non è un'aporia che possiamo trovare nella logica formale stessa, ma viene messa in luce dalla fenomenologia. L'esperienza è ciò che precede ogni giudizio ed è sempre sullo sfondo, anche nell'attività dei logici e delle scienze pure. Bisogna stabilire, quindi, se l'esperienza sia anche il punto di partenza da cui sorgono tutte le oggettualità ideali di cui si occupano tali scienze, e se si possa affermare, così, il suo primato genetico senza cadere in forme di positivismo o psicologismo.

La prima questione di cui deve occuparsi la logica trascendentale husserliana, ovvero l'applicazione delle oggettualità categoriali all'esperienza, ha una forte

corrispondenza con la logica trascendentale di Kant. Come andremo a vedere nel prossimo capitolo, il problema centrale che la logica trascendentale kantiana deve affrontare è quello di una deduzione trascendentale dei concetti puri, ovvero di come le forme dell'intelletto possano applicarsi a priori alle intuizioni. La ripresa del termine "logica trascendentale", quindi, rimanda (quantomeno superficialmente) a una comunanza d'intenti. D'altra parte, la ricerca da parte di Husserl di un fondamento per forme logiche nell'esperienza antepredicativa si pone in diretta opposizione alla *Critica*. Infatti, Husserl rimprovera al filosofo di Königsberg di aver tralasciato, nella sua filosofia trascendentale, di mettere in questione l'apriori della logica generale, ponendolo invece come qualcosa che non richiede un ulteriore fondamento al di fuori di sé stesso:

[p]er quanto potentemente Kant sovrasti la propria epoca [...] l'insufficienza del suo sforzo nel senso di una filosofia trascendentale si mostra nel fatto che sebbene egli non consideri la logica formale (intesa come sillogistica: la sua logica "pura e generale") – come faceva l'empirismo inglese – quale una sopravvivenza scolastica senza valore [...] tuttavia *egli non la sottopone ad alcuna problematica trascendentale*; e le attribuisce un a priori speciale che la solleva al di sopra di simili problemi.²⁷⁰

La logica trascendentale di Husserl, quindi, si presenta come una radicalizzazione dell'indagine, arrivando a confrontarsi con dei problemi che Kant non aveva intravisto, come la possibilità stessa di un apriori formale.²⁷¹ Per compiere tale radicalizzazione, però, non è sufficiente perfezionare la logica trascendentale di Kant, ma non resta che abbandonarla del tutto, pur avendone riconosciuto il valore. Nelle parole di Husserl:

[naturalmente] non ci si deve qui richiamare alla sua [di Kant, *N.d.R.*] idea di una logica trascendentale, che è certo qualcosa di totalmente diverso dalla problematica rivolta in senso soggettivo, e propriamente fenomenologico-trascendentale, che qui abbiamo in mente.²⁷²

Notiamo, quindi, un duplice atteggiamento che Husserl adotta nei confronti di Kant, in linea con quanto avevamo già discusso nell'Introduzione: da un lato una ripresa di alcune problematiche sollevate dal criticismo, dall'altro il rifiuto delle soluzioni adottate dalla *Critica*, e la rivendicazione di una propria filosofia trascendentale, totalmente nuova. Per poter cogliere appieno i punti di contatto e di discontinuità tra la logica trascendentale dei rispettivi autori, dedichiamo i prossimi due capitoli alla sua esposizione, iniziando da quella di Kant.

²⁷⁰ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 261.

²⁷¹ Su questo punto si veda anche Hartimo, *Husserl and Mathematics*, 175-178.

²⁷² Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 261.

Capitolo 3: La logica trascendentale di Kant

Il terzo capitolo di questa tesi entra nel vivo della logica trascendentale kantiana, discutendo gli elementi principali contenuti nell'Analitica dei Concetti e in parte dell'Analitica dei Principi della *Critica della ragion pura*. Nel primo capitolo abbiamo messo in luce come la logica trascendentale, secondo Kant, deve occuparsi di due problemi principali: da una parte, del rapporto tra le due fonti della conoscenza, che forniscono rappresentazioni assolutamente eterogenee tra loro (intuizioni e concetti); dall'altra, del problema dell'oggettività, ovvero di come quelle forme a priori delle rispettive facoltà possano diventare le condizioni di ogni esperienza possibile. Dopo aver esposto i modi in cui Kant cerca di risolvere questi problemi, proponiamo un'interpretazione proto-fenomenologica della deduzione trascendentale, cercando di ricavare da questo luogo della *Critica* l'idea di una sintesi antepredicativa effettuata dall'immaginazione tramite gli schemi trascendentali, seguendo alcune osservazioni heideggeriane. Questa rilettura della deduzione trascendentale ci permette di avvicinare la logica trascendentale di Kant a quella di Husserl, poiché mette in luce come la possibilità di un'organizzazione non intellettuale delle intuizioni sia anche al centro della proposta kantiana, che può essere considerata, sotto questo riguardo, come un'anticipatrice della fenomenologia.

§1: *Le sintesi*

Riprendiamo il discorso da dove l'avevamo lasciato, ricordando le conclusioni a cui eravamo giunti nel primo capitolo. Volti alla ricerca della possibilità della conoscenza a priori, abbiamo identificato due fonti della conoscenza, intelletto e sensibilità, trovando nelle forme proprie di queste facoltà (le funzioni del giudizio e i concetti puri da una parte, e spazio e tempo dall'altra) l'origine dell'apriori. Successivamente, abbiamo concluso che queste forme, pur essendo condizioni necessarie di concetti e intuizioni, non possono avere alcuna valenza oggettiva finché non si dimostra che tutte le intuizioni sottostanno all'intelletto, e, viceversa, che le forme dell'intelletto possono applicarsi solo agli oggetti della nostra sensibilità, e non a qualche altro tipo di intuizione ricettiva, ma non spazio-temporale. Per fare ciò, bisogna trattare delle categorie, dato che sono quelle

forme dell'intelletto che si riferiscono per definizione all'intuizione a priori. Solo se si dimostra che i concetti puri sono ciò in cui è unificato il molteplice dell'intuizione prima di ogni esperienza, allora si può affermare che non può essere rappresentato nulla che non sia conforme alle categorie, proprio come non si può pensare nulla se non tramite le funzioni del giudizio. In quest'evenienza, le forme a priori di intelletto e sensibilità diventano le condizioni non solo necessarie ma anche sufficienti dell'esperienza, giustificando così la possibilità dei giudizi sintetici a priori, e le pretese delle scienze che se ne servono. Infine, abbiamo discusso del rapporto tra logica generale e logica trascendentale, chiarendo perché la generale non possa per principio occuparsi dei concetti puri. Portando le premesse di Kant alle loro estreme conclusioni, abbiamo cercato di mostrare come non solo vi siano degli elementi del territorio dell'intelletto che la logica generale non sa trattare (i concetti puri), ma che la logica trascendentale possa rivendicare un ruolo fondazionale ultimo, poiché può rendere conto di come si forma quella struttura fondamentale dell'esperienza da cui i logici hanno sempre astratto per individuare le vuote forme di cui si occupano.

L'interpretazione proposta del rapporto tra logica generale e trascendentale, poco esplicita nel testo della *Critica*, è stata ispirata dalle riflessioni sui limiti della logica di *Logica formale e trascendentale*, con cui vediamo alcune similitudini. Avendo delineato anche il rapporto tra la logica formale e la logica trascendentale di Husserl, notiamo, infatti, sia dei punti in comune che di discontinuità tra i due filosofi. Entrambi sono dell'opinione che l'esperienza deve avere una struttura precostituita affinché la logica (generale o formale) operi nella sua pura astrazione. Il motivo che li porta ad assumere questa convinzione, però, non è lo stesso. Per Kant, come abbiamo visto, se l'esperienza non si regola secondo i concetti puri, allora le leggi della logica generale rischiano di avere un valore solo soggettivo, in quanto non si esclude la possibilità che si incontrino dei fenomeni che non seguono affatto queste leggi. Husserl, grazie al recupero dell'ontologia, non ha esigenza di introdurre dei "concetti puri" nel senso kantiano, in quanto può sostenere che le leggi dell'esperienza si fondano sull'essenza materiale dei contenuti stessi, e non devono essere imposte dalla soggettività (seppur si costituiscano sempre in relazione alla coscienza). A condurlo alla logica trascendentale, invece, sono i presupposti non chiariti che emergono dalla logica formale, che dimostrano come questa scienza non possa fondarsi da sola. Nonostante le differenze, tuttavia, vi è una

convinzione fondamentale che avvicina decisamente Husserl a Kant. Secondo il padre della fenomenologia, le oggettualità categoriali (pur costituendo un apriori formale) non potrebbero avere alcun riscontro nell'esperienza se l'esperienza stessa non fosse già predisposta a riceverle. È quindi fondamentale capire cosa fa sì che una oggettualità categoriale come "oggetto" possa essere saturata attraverso un certo contenuto materiale che viene percepito. In questo senso, anche se Husserl non contempla i concetti puri, ritiene comunque necessario dover indagare la possibilità dell'applicazione delle oggettualità puramente formali della logica, senza la quale il suo scopo di divenire una dottrina della scienza non può essere raggiunto. Alla luce di queste riflessioni avanziamo la tesi che, benché i due autori abbiano delle visioni distinte della logica formale (o generale), vedono entrambi uno stesso limite in questa disciplina, ossia che l'apriori formale non può dimostrare da sé la propria validità oggettiva nei confronti dell'esperienza. Posto questo problema comune, dobbiamo descrivere le diverse soluzioni offerte da Husserl e Kant tramite le rispettive logiche trascendentali. Ci occuperemo ampiamente del contenuto della logica trascendentale husserliana nel prossimo capitolo; per ora, possiamo dedicarci all'esposizione della logica trascendentale della *Critica della ragion pura*.

Tornando a Kant, il problema che la sua logica trascendentale deve risolvere è quello di una *deduzione trascendentale* dei concetti puri dell'intelletto, ovvero di una dimostrazione della loro applicazione a priori all'intuizione. Prima di affrontare la deduzione, però, vogliamo soffermarci su un tema centrale per la logica trascendentale: quello della sintesi, o «quell'operazione che consiste nell'aggiungere l'una all'altra diverse rappresentazioni, e nel comprendere la loro molteplicità in un'unica conoscenza» (A 77/B 103).²⁷³ Si tratta, quindi, di un'unificazione del molteplice che può avvenire a posteriori, quando ha come materia il molteplice delle sensazioni, o a priori, quando riguarda unicamente il molteplice puro offerto dalle forme dell'intuizione. Conseguentemente, Kant divide una sintesi empirica da una pura; solo la seconda, per via della sua apriorità, è tema d'interesse per la sua logica trascendentale. Proprio come per le intuizioni pure nei confronti delle sensazioni, la sintesi pura non è qualcosa di separato da quella empirica, ma è la sua forma a priori. Ci possiamo chiedere, però, che funzione svolga la sintesi nel complesso sistema delle facoltà che abbiamo trattato fin ora.

²⁷³ Una trattazione sistematica del concetto kantiano di "sintesi" si può trovare nel volume di Hoppe *Synthesis bei Kant*.

Inizialmente, Kant la presenta come una preconditione all'applicazione delle categorie alle intuizioni:

la spontaneità del nostro pensiero esige che, dapprima, questo molteplice venga in certo modo attraversato, raccolto e connesso, perché se ne possa fare una conoscenza. Quest'operazione io la chiamo sintesi.²⁷⁴

Da dove nasce l'esigenza di includere la nozione di sintesi? Non è sufficiente la strutturazione del molteplice che sorge dall'intelletto e dalle forme della sensibilità? Riguardo a queste ultime, infatti, abbiamo visto nel primo capitolo che spazio e tempo contengono in sé tutti i possibili rapporti spaziali e temporali, che costituiscono un molteplice puro di rappresentazioni a loro omogenee. Tuttavia, come abbiamo già sottolineato, dobbiamo stare attenti a non confondere le intuizioni pure con degli atti intuitivi nel senso fenomenologico del termine. Secondo Kant, quando rappresento una figura geometrica non la intuisco semplicemente; al contrario, per rappresentare un triangolo necessitiamo comunque di un concetto, il quale non può essere prodotto analiticamente, ma richiede la partecipazione delle forme dell'intuizione. Ciò che caratterizza le rappresentazioni a priori che riguardano lo spazio o il tempo non è, come osserva anche Paton, il fatto di essere aconcettuali, ma di essere concetti basati sulle intuizioni pure.²⁷⁵ Per questo, Kant afferma che la deduzione dei concetti puri è necessaria anche per dare validità al concetto di spazio.²⁷⁶ Questo punto ha una rilevanza estrema, perché evidenzia come, per la *Critica*, il molteplice puro non può rappresentare nulla da sé se non vi partecipa anche il concetto. D'altra parte, l'unificazione del molteplice non si può ridurre nemmeno al concetto che, pur essendo in grado di contenere sotto di sé le intuizioni, non può riferirsi a esse immediatamente. Invece, la sintesi sembra in grado di agire direttamente sul molteplice puro, unificandolo; per questo, dev'essere analizzata a fondo dalla logica trascendentale, cercando di mettere in luce anche i suoi rapporti con l'intelletto.

La sintesi, come discusso, non sembra né poter sorgere dal molteplice puro, che non può organizzarsi da solo nell'unità di una rappresentazione, né dal concetto puro, che non può agire direttamente sulle intuizioni; dobbiamo ricercarne l'origine altrove. Potremmo sospettare che la sintesi sia il frutto delle funzioni del giudizio, il cui compito è di unificare

²⁷⁴ A 77/B 102.

²⁷⁵ Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: Vol. I*, 122-123.

²⁷⁶ A 88/B 120-1.

delle rappresentazioni sotto concetti. Tuttavia, Kant non la identifica con una supposta funzione trascendentale del giudizio, che ipotizzavamo nel primo capitolo. Al contrario, afferma che:

un giudizio non è altro che un modo per portare rappresentazioni date all'unità dell'appercezione. È a questo che mira la particella “è” – la copula – nei giudizi, e cioè a distinguere l'unità oggettiva di rappresentazioni date, da quella soggettiva.²⁷⁷

A priori, il giudizio sussume il molteplice puro sotto l'unità dell'appercezione pura, facendo sì che esso riceva quella valenza oggettiva che Kant tenta di attribuirgli, dato che l'appercezione pura, il cui correlato è l'oggetto trascendentale (o il concetto di oggetto in generale in cui sono unificati i dati sensibili), è la fonte ultima dell'oggettività. Il giudizio, però, non può sintetizzare il molteplice puro, ma solo sussumerlo, ovvero unificarlo, una volta che è stato già ordinato dalla sintesi. Così abbiamo escluso, per ora, che la sintesi possa giungere dall'intelletto, dato che né le funzioni del giudizio, né i concetti puri sembrano esserne alla base. Anziché ricondurre la sintesi alle facoltà già discusse, Kant introduce la facoltà trascendentale d'immaginazione (*Einbildungskraft*) come «funzione cieca, sebbene indispensabile, dell'anima», di cui la sintesi è un «semplice effetto» (A 78/B 103).²⁷⁸ Lo statuto dell'immaginazione, tuttavia, si presenta dal principio come ambiguo: la *Critica* la caratterizza come una facoltà intermedia tra intelletto e sensibilità, definendola “cieca” (*leer*), aggettivo che rimanda alle «intuizioni senza concetti» (A 51/B 75), ma allo stesso tempo in grado di effettuare delle vere e proprie sintesi e non quella semplice «sinossi» (A 97) di rappresentazioni omogenee che avviene nelle forme dell'intuizione. A far chiarezza sulla natura ibrida che contraddistingue l'immaginazione, facoltà sia sensibile che intellettuale, non aiuta l'incertezza di Kant, che sostituisce nella sua copia personale della prima edizione del testo, “intelletto” ad “anima” nella definizione.²⁷⁹ Oltre a ciò, nella seconda edizione rimuove un capoverso che elenca l'immaginazione tra le «sorgenti originarie [...] che contengono le condizioni di possibilità di ogni esperienza, e non possono a loro volta essere derivate da nessuna facoltà dell'animo» (A 94-5).

²⁷⁷ B 141.

²⁷⁸ Come approfondimento sulla concezione kantiana della facoltà d'immaginazione, rimandiamo a: Severino, “L'immaginazione in Kant”; Ferraris “Origini dell'immaginazione trascendentale”.

²⁷⁹ Kant, *Critica della ragion pura*, 1324.

Il trattamento ambiguo dell'immaginazione è un riflesso del compito di mediatrice tra intelletto e sensibilità che le viene affidato, che diviene esplicito quando la *Critica* tratteggia il ruolo che le varie facoltà andranno a svolgere nella deduzione trascendentale. Il modello di deduzione proposto inizialmente da Kant può essere schematizzato nel modo seguente:

1. Molteplice puro (sensibilità);
2. Sintesi del molteplice puro (immaginazione);
3. Rappresentazione della sintesi nei concetti puri (intelletto).²⁸⁰

In primo luogo, vi è il molteplice puro, ovvero i rapporti spazio-temporali in assenza di ogni sensazione, dal momento che sono gli unici elementi della sensibilità ad essere dati a priori. Dopodiché, entra in gioco la sintesi dell'immaginazione, la cui struttura deve ancora essere discussa, rendendo il molteplice puro compatibile con l'intelletto. Infine, l'intelletto unifica la sintesi nei concetti puri, dei quali viene detto che «consistono unicamente nella rappresentazione di quest'unità sintetica necessaria» (A 79/B 104). A riguardo, Kant afferma che «[q]uella stessa funzione che dà unità alle diverse rappresentazioni in un giudizio, dà unità alla semplice sintesi di diverse rappresentazioni in una intuizione, e si chiama [...] il concetto puro dell'intelletto» (A 79/B 104-5). La funzione a cui fa riferimento in questo passaggio, è l'appercezione pura: proprio come nell'effettuazione di un giudizio le rappresentazioni coinvolte vengono unificate grazie all'unità dell'appercezione, simboleggiata dalla copula “è”, allo stesso modo quando la sintesi pura del molteplice è pensata attraverso i concetti puri viene anche accompagnata dalla rappresentazione “Io penso”. Così, la sintesi del molteplice ottiene validità oggettiva, poiché essa viene rappresentata a priori assieme all'unità formale della soggettività, e diventa una condizione di possibilità del fenomeno.

Dobbiamo chiaramente respingere l'impulso di paragonare i tre punti elencati ai gradi della conoscenza contenuti nella *Logica* di Jäsche, che abbiamo esposto nel §5 del primo capitolo. Sia nella *Critica* che nella *Logica* Kant vuole mostrare i passaggi necessari che portano alla conoscenza di un oggetto; il confronto, quindi, sembra

²⁸⁰ A 78-79/B 104.

superficialmente legittimo. Eppure, vi sono delle differenze abissali: i gradi della conoscenza indicano stadi diversi della conoscenza di un oggetto in cui si può trovare contingentemente un individuo, dalla semplice rappresentazione alla conoscenza a priori tramite la ragione. Nella *Critica*, invece, viene presentato un quadro del ruolo *trascendentale* svolto dalle facoltà in questione; di conseguenza i tre punti che abbiamo illustrato (intuizione – immaginazione – intelletto) non possono essere realmente separati come fossero tre gradi della conoscenza, ma sono distinguibili, tramite la riflessione trascendentale, solo come dei contributi che tre facoltà diverse apportano alla conoscenza. Di conseguenza, i gradi della conoscenza, oltre a non citare l'immaginazione, rischiano di trarci in inganno, ed è meglio metterli da parte. Ciò su cui vogliamo insistere, invece, è il fatto che Kant non sembra, per il momento, attribuire alcuna sintesi se non all'immaginazione. L'intuizione pura fornisce il materiale per la sintesi e l'intelletto si limita a rappresentarla in generale. Per quanto il contributo specifico apportato dall'immaginazione debba ancora essere definito, riconosciamo che senza la sua sintesi l'intelletto non potrebbe colmare la distanza che lo separa dall'intuizione, e che l'introduzione di questa nuova facoltà è giustificata.

Guardando il quadro generale della deduzione trascendentale proposto da Kant, il posto occupato dalle categorie è meno ovvio di quel che può apparire inizialmente. Notiamo, infatti, che Kant definisce i concetti puri come «la sintesi pura, rappresentata in generale» (A 78/B 104), e li chiama anche «concetti puri della sintesi» (A 80/B 106). Innanzitutto, se la definizione di categoria contiene il concetto di sintesi, e la sintesi è un prodotto dell'immaginazione, allora è ancora più evidente perché la logica generale non possa occuparsene, dato che si limita a un'analisi dell'intelletto puro. Cosa significa, però, che i concetti puri sono una rappresentazione in generale della sintesi dell'immaginazione? Sono possibili diverse letture di questo punto focale della *Critica*; noi cercheremo di proporre una che possa porre la logica trascendentale kantiana in una relazione profonda con quella di Husserl, non tanto rispetto al contenuto o alla metodologia, quanto ad alcune intuizioni di fondo che le accomunano. Più specificamente, l'obiettivo che ci prefiggiamo per la parte finale di questo capitolo è di proporre un'interpretazione della logica trascendentale kantiana come scienza che studia l'organizzazione antepredicativa dell'esperienza, in linea con il modo in cui Husserl intende la propria logica trascendentale. A questo fine, sarà centrale proporre (senza

alcuna pretesa filologica) una concezione della categoria che prende radicalmente l'affermazione di Kant secondo cui i concetti puri sono "la sintesi pura rappresentata in generale", in linea con quella suggerita da Heidegger. Per anticipare i punti centrali dell'interpretazione che svolgeremo a fine capitolo, la possiamo riassumere come segue:

1. La sintesi dell'immaginazione organizza il molteplice in base a una propria struttura, e non si limita ad applicare quella dell'intelletto;
2. L'intelletto rappresenta in generale la sintesi dell'immaginazione, dotandola di un riferimento oggettivo;
3. Il risultato di quest'operazione è il concetto puro, che sorge solo tramite la collaborazione a priori di intelletto, sensibilità e immaginazione.

Il punto più contenzioso di questa interpretazione è che il concetto puro non sia un elemento dell'apriori dell'intelletto, che dev'essere semplicemente applicato alle intuizioni dalla sintesi, ma che sia il risultato dell'incontro di diverse facoltà. Il nostro intento non è ridurre il concetto puro alla sintesi dell'immaginazione; infatti, è solo nella categoria che la sintesi diventa una regola per rappresentare un oggetto d'esperienza, dato che l'intelletto la sussume sotto l'appercezione pura. Ciò su cui vogliamo insistere, è che senza la sintesi dell'immaginazione le categorie non sono solo prive di contenuto, ma non sorgono affatto. Come abbiamo già dichiarato, non vogliamo dimostrare che questa sia la lettura corretta dei concetti puri, ma ci è sufficiente mettere in luce gli elementi della *Critica* che ci permettono di svilupparla senza tradire pienamente le premesse da cui muove Kant. Lo scopo ultimo di questa revisione della deduzione trascendentale e dei concetti puri è trovare, alla base della logica trascendentale di Kant, una convinzione che si rivelerà centrale per Husserl: che è necessario ammettere una sintesi antepredicativa dell'esperienza, affinché l'intelletto possa applicare a essa le proprie forme. Naturalmente, un'interpretazione del genere dev'essere adeguatamente difesa, e ancor prima, dovremo trattare gli elementi principali della logica trascendentale di Kant, avendo discusso per ora solo della sintesi nella sua generalità. Nei prossimi due paragrafi ci addentreremo nella deduzione trascendentale dei concetti puri, andando a vedere le differenze tra la prima e la seconda edizione della *Critica*. In seguito, concluderemo

l'esposizione con una discussione sullo schematismo, lasciando ai paragrafi finali la difesa della nostra interpretazione della deduzione trascendentale, nella quale il ruolo dei concetti puri viene rivisto in chiave fenomenologica.

§2: La deduzione trascendentale nella prima edizione

Fin dal primo capitolo, la deduzione delle categorie, o la dimostrazione di come esse possano fungere da regole dell'esperienza possibile, si è posta come una tappa necessaria per la Rivoluzione Copernicana che Kant cerca di realizzare all'interno del pensiero filosofico. Aver individuato, tramite l'estetica trascendentale e la logica generale, le forme a priori delle fonti della conoscenza è solo il primo passo da compiere per poter giustificare la possibilità dei giudizi sintetici a priori. Infatti, che l'esperienza stessa si ordini secondo queste forme richiede che intelletto e sensibilità debbano poter collaborare a priori, dato che finché li concepiamo come separati (o come uniti solo empiricamente) la validità oggettiva di tali forme resta indimostrata. La prima parte della Logica Trascendentale, l'Analitica Trascendentale, verte proprio su questo problema. Essa viene divisa in Analitica dei Concetti, nella quale viene compiuta la deduzione trascendentale, e Analitica dei Principi, nel quale è centrale lo schematismo trascendentale, di cui discuteremo nel §4.²⁸¹ Per poter trattare adeguatamente della deduzione trascendentale, esponiamo per prima quella che si trova nella prima edizione della *Critica*, o Deduzione A, dedicando il prossimo paragrafo a quella totalmente riscritta per la seconda edizione, o Deduzione B.²⁸²

Procediamo per gradi; in un passaggio della prima edizione (poi rimosso), poco prima dell'ingresso nella Deduzione A, Kant presenta i tre passaggi che portano alla conoscenza a priori nel modo seguente:

1. Sinossi a priori del molteplice (sensibilità);
2. Sintesi del molteplice (immaginazione);
3. Unità di questa sintesi mediante l'appercezione pura (intelletto).²⁸³

Questi tre passaggi sembrano rispecchiare quelli che Kant aveva presentato poco prima, discussi da noi nel §1. La sensibilità offre il molteplice a priori, che pur non essendo sintetizzato è tuttavia già ordinato in rapporti spazio-temporali; quindi, consiste in una

²⁸¹ La seconda parte della Logica Trascendentale è la Dialettica Trascendentale, che non verrà esposta perché supera i limiti del tema trattato in questa tesi.

²⁸² Sul concetto kantiano di deduzione trascendentale vi è una fitta letteratura, di cui menzioniamo solo alcuni testi. Si veda: Henrich, *Identität und Objectivität*; Aportone, *Erfahrung, Kategorien und Möglichkeit*; Barker, "The Proof Structure in Kant's A-Deduction"; Adinolfi, *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*.

²⁸³ A 94-95.

“sinossi” (termine che Kant abbandona nella seconda edizione). L’immaginazione compie la sintesi del molteplice puro, e l’intelletto unifica questa sintesi sotto l’appercezione pura. Notiamo che il processo di deduzione, per come viene presentato in questo passaggio della prima edizione, non sembra richiedere una partecipazione delle categorie, in quanto l’intelletto si limita a dare unità alla sintesi pura tramite l’appercezione pura. Si potrebbe sostenere che la presenza della categoria è implicita, poiché l’appercezione pura realizza la propria unità tramite le categorie; l’ambiguità del testo, tuttavia, fa il caso nostro, poiché ci permette di rafforzare la concezione dei concetti puri che svilupperemo a fine capitolo.

Entrando nel testo effettivo della Deduzione A, ci colpisce, a primo impatto, che Kant sembra smentire quanto ha detto poco prima. Il processo di deduzione trascendentale viene descritto così:

1. Sintesi dell’apprensione (intuizione);
2. Sintesi della riproduzione (immaginazione);
3. Sintesi della ricognizione (concetto).²⁸⁴

L’attività di sintesi, che fino a questo punto era stata riferita solo all’immaginazione, sembra riguardare tutte e tre le facoltà. Dobbiamo, però, procedere con la dovuta cautela. Nel passaggio in questione, si parla di intuizioni e concetti, non delle facoltà da cui originano, il che può essere interpretato come se la sintesi agisse su tali rappresentazioni, senza essere essa stessa un prodotto della sensibilità e dell’intelletto. Inoltre, si parla di «una triplice sintesi» (A 97), e non di tre sintesi separate, e, come osserva Heidegger, di sintesi *nell’intuizione e nel concetto*, e non *dell’intuizione e del concetto*.²⁸⁵ Seguendo queste osservazioni, possiamo cercare di leggere queste tre sintesi mantenendo centrale il ruolo dell’immaginazione, la quale è stata presentata da Kant come l’unica facoltà in grado di effettuare una sintesi; per fare ciò, esponiamo ciascuna di esse presa singolarmente.

Una prima difficoltà nasce già nella sintesi dell’apprensione, che, per come la descrive Kant, non sembra essere nulla di diverso dalla sinossi del molteplice puro:

²⁸⁴ A 97.

²⁸⁵ Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, 200.

senza tale sintesi [dell'apprensione, *N.d.R.*] non potremmo avere a priori né le rappresentazioni dello spazio né quelle del tempo: queste infatti possono essere prodotte soltanto dalla sintesi del molteplice, fornita dalla sensibilità nella sua ricettività originaria.²⁸⁶

Tuttavia, ci sono diverse conseguenze problematiche che sopraggiungono se identifichiamo la sintesi dell'apprensione con la sinossi spazio-temporale, anche mettendo da parte il fatto che questa identificazione contraddirebbe quanto Kant ha detto fin ora. Sappiamo che il molteplice che dev'essere sintetizzato è un molteplice puro e non empirico. Dato che il molteplice puro corrisponde già alla sinossi, ovvero alle relazioni spazio-temporali, è difficile vedere quale contributo potrebbe apportare questa sintesi, se rimanesse nell'ambito della ricettività. Per sciogliere questa difficoltà, è importante ripetere quanto abbiamo già detto: le intuizioni pure non sono atti nel senso husserliano, che permetterebbero la rappresentazione di oggetti spaziali e temporali. La rappresentabilità di un oggetto è possibile solo grazie all'incontro a priori delle facoltà e non tramite la sola sensibilità. Fino alla Deduzione, Kant ha solamente introdotto spazio e tempo mostrando che sono un elemento della conoscenza che non può essere prodotto dall'intelletto, ma non ha ancora mostrato come il molteplice puro possa organizzarsi in quella struttura spazio-temporale a cui si adeguano le impressioni nella rappresentazione di un oggetto d'esperienza. Dobbiamo, quindi, supporre che la sintesi dell'apprensione non emerga dalla ricettività, ma che sia, coerentemente con la definizione di sintesi data da Kant, un effetto dell'immaginazione trascendentale.²⁸⁷

La questione centrale, quindi, è come il molteplice possa essere organizzato secondo le forme di intelletto e sensibilità, dando luogo all'esperienza per come la conosciamo. La nostra esperienza non è formata da un mucchio sparso di impressioni, ma da un flusso unitario e coerente; il primo passo necessario, quindi, è che il molteplice sia raccolto in un'unità, operazione che viene compiuta dalla sintesi dell'apprensione. Essa non può avvenire nella sensibilità, vincolata dal suo stato ricettivo, ed è invece un'operazione dell'immaginazione, che, in quanto termine medio tra sensibilità e intelletto, può riferirsi sia alla prima che al secondo. Kant presenta la sintesi dell'apprensione come «diretta proprio all'intuizione» (A 99) per due motivi. In primo luogo, come abbiamo visto, perché l'immaginazione deve ricevere, in questa sintesi, il

²⁸⁶ A 100.

²⁸⁷ Su questo punto si veda anche: Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: Vol. I*, 355.

molteplice puro dall'intuizione; in secondo luogo, perché il tempo sembra avere un ruolo privilegiato nella sintesi dell'apprensione. Infatti, l'unificazione del molteplice puro in deve essere effettuata seguendo la struttura di questa forma dell'intuizione. Nelle parole di Kant:

[o]gni intuizione contiene in sé un molteplice, il quale non potrebbe essere rappresentato come tale se l'animo non distinguesse il tempo nella successione delle impressioni: infatti, in quanto contenuta in un istante, ogni rappresentazione non può mai essere qualcosa d'altro se non assoluta unità.²⁸⁸

Fino a questo punto, infatti, abbiamo parlato del contributo dato dalla sensibilità come un "molteplice". Non solo, come abbiamo visto, affinché si parli di un "molteplice" si presume che questo molteplice sia raccolto in un'unità; oltre a ciò, per poter essere rappresentato come tale, ovvero, al livello empirico, come un flusso di impressioni, devo anche poter distinguere la posizione temporale di ogni impressione rispetto a tutte le altre. La posizione temporale di un'impressione è, però, sempre relativa rispetto ad altri punti del tempo, che a loro volta sono relativi rispetto ad altri. Così, si costituisce quell'ordine del tempo che ci permette di cogliere le nostre impressioni come un molteplice.

Se il fine che Kant persegue è giustificare come nel corso dell'esperienza le singole impressioni siano inserite in un flusso ordinato in una totalità di rapporti spazio-temporali, la sintesi dell'apprensione si presenta come insufficiente al compito. In un'osservazione più che mai fenomenologica, Kant nota che la struttura dell'esperienza non si limita a un certo ordine dettato dalle forme dell'intuizione che viene imposto alle impressioni; per rappresentare un molteplice, noi dobbiamo anche *riprodurre* le impressioni precedenti, di modo che ogni nuova rappresentazione non sia un'assoluta novità, ma sia compresa nel contesto delle altre:

[s]e il mio pensiero continuasse a perdere la rappresentazione precedente [...] e se io non la riproducessi mentre avanzo verso le successive, non potrebbe mai sorgere una rappresentazione intera e nessuno dei pensieri sopra indicati, anzi neppure le rappresentazioni fondamentali primarie e più pure di spazio e tempo.²⁸⁹

È necessaria, quindi, un'altra sintesi «connessa in maniera indissolubile» (A 102) a quella dell'apprensione, ovvero la sintesi della riproduzione. Come il passaggio citato dice chiaramente, la sintesi della riproduzione non riguarda solo le rappresentazioni empiriche, ma anche quelle pure, e deve avvenire necessariamente a priori. Rispetto alla

²⁸⁸ A 99.

²⁸⁹ A 102.

sintesi precedente, che era riferita all'intuizione, questa è riferita alla facoltà immaginativa; proprio per questo Kant attribuisce questa sintesi in modo specifico all'immaginazione, nonostante anche quella dell'apprensione, come abbiamo visto, non sia un prodotto della sensibilità ma dell'immaginazione stessa. A dispetto della forte analogia che si può tracciare tra le considerazioni che emergono nella sintesi della riproduzione e la fenomenologia della coscienza interna del tempo di Husserl, di cui ci occuperemo nel §4 del prossimo capitolo, Kant non perde di vista il metodo regressivo che ha impiegato fin ora. La sintesi della riproduzione, infatti, viene chiamata in causa principalmente per rendere conto della nostra capacità empirica di riprodurre i fenomeni, e delle leggi che regolano le associazioni di immagini.²⁹⁰ Di conseguenza, ogni considerazione descrittiva sul legame tra immaginazione e tempo viene messa da parte dalla *Critica*, anche se è necessario doverle riconoscere il merito di aver affrontato il problema della temporalità non solo dal punto di vista di un ordine apposto ai fenomeni, ma anche come la coscienza che abbiamo necessariamente dei rapporti temporali tra le impressioni.

Come si può intuire dalla “triplice” struttura della sintesi dell'immaginazione trascendentale esposta in precedenza, anche la sintesi della riproduzione dev'essere integrata da una nuova sintesi. Se la prima si riferiva all'intuizione, quest'ultima deve riguardare il concetto, così che il dato della sensibilità e l'intelletto possano entrare finalmente in contatto tramite la mediazione dell'immaginazione. La necessità a cui risponde la sintesi della ricognizione nasce dalla sintesi della riproduzione: affinché sia possibile riprodurre le impressioni passate per rappresentarmi ognuna di esse come appartenente a uno e allo stesso oggetto, è necessario che vi sia una regola che detti all'immaginazione quali impressioni appartengono a un certo oggetto. A posteriori, ciò avviene grazie a un concetto empirico; per esempio «il concetto di cane costituisce una regola, secondo la quale la mia facoltà di immaginazione può delineare in generale la figura di un animale quadrupede» (A 141/B 180). Tuttavia, a priori non abbiamo alcun concetto empirico, quindi dobbiamo cercare una rappresentazione prodotta dall'intelletto nella quale possa aver luogo la sintesi della ricognizione. Ci potremmo aspettare che Kant tiri fuori le categorie, servendosene come ciò che a priori pone la regola della sintesi dell'immaginazione. Invece, egli nota che, se rimuoviamo da un qualsiasi concetto il

²⁹⁰ A 100.

molteplice puro, tutto ciò che resta è il concetto di un'unità assolutamente indeterminata, ovvero il concetto di un oggetto in generale.²⁹¹ Il fondamento trascendentale della rappresentabilità di questo concetto, come abbiamo visto nel primo capitolo, è l'appercezione pura, di cui esso è solo un *correlatum*. La sintesi della ricognizione, quindi, si serve del concetto di oggetto in generale per condurre il molteplice nell'unità di un oggetto. Senza questa sintesi dovremmo giungere all'esito assurdo di un flusso unitario d'impressioni, temporalmente organizzato, nel quale non vi è, tuttavia, alcun oggetto; in quest'eventualità, non si potrebbe spiegare con che criterio la sintesi dell'apprensione unifichi il molteplice, e secondo quale regola la sintesi della riproduzione trattiene le impressioni passate di un certo oggetto lasciandone andare altre. Solo con la ricognizione possiamo giungere, così, alla rappresentazione di un oggetto d'esperienza. Insistiamo qui sul fatto che anche la sintesi della ricognizione debba essere un prodotto dell'immaginazione, e non dell'intelletto. Naturalmente, questa sintesi non potrebbe avvenire senza il concetto di oggetto in generale, ma è solo l'immaginazione che può agire sul molteplice conformandolo alla regola data dal concetto. L'intelletto è in grado di giudicare ricondurre delle rappresentazioni a un'unità di livello superiore, ciò che avviene quando si sussume un caso particolare sotto una regola generale. La spontaneità non può, però, sintetizzare il molteplice, sia perché non può riceverlo direttamente dall'intuizione, sia perché non può strutturarlo internamente, come fa l'immaginazione. È possibile, quindi, interpretare le tre sintesi in modo coerente con l'affermazione di Kant che vede la sintesi come un prodotto della sola immaginazione, intendendole come tre momenti di uno stesso processo: la sintesi dell'apprensione, che raccoglie il molteplice in un'unità, la sintesi della riproduzione, che tiene insieme ogni impressione con le precedenti, e la sintesi della ricognizione, che permette l'identificazione di diverse impressioni in quanto appartengono a uno stesso oggetto. Proprio come nella formazione dei concetti empirici comparazione, riflessione e astrazione sono atti distinti ma appartenenti all'intelletto, allo stesso modo le tre sintesi sono tre condizioni necessarie per l'incontro tra intelletto e sensibilità eseguite dall'immaginazione, condizioni che si implicano a vicenda e sono distinguibili solo in base alla diversa funzione che svolgono, ma non perché siano di fatto separabili.

²⁹¹ A 104.

Una volta che la sintesi dell'immaginazione è unificata sotto il concetto di oggetto in generale, la deduzione trascendentale può dirsi completa. Per poter rappresentare un oggetto, infatti, io devo premettere l'appercezione pura come unità a cui devono sottostare tutte le nostre rappresentazioni.²⁹² Di conseguenza, se il molteplice è necessariamente contenuto a priori nel concetto di oggetto in generale, allora la rappresentazione di un'oggetto d'esperienza avviene necessariamente tramite le tre sintesi che abbiamo descritto, che diventano, a tutti gli effetti, condizioni di possibilità del fenomeno. Così, si può rendere conto di come un concetto empirico possa dare una regola alla sintesi empirica dell'immaginazione, riferendo il molteplice delle impressioni a un oggetto, senza dover assumere che quest'oggetto sia un *flatus vocis* che maschera un'associazione d'immagini compiuta a posteriori sulla base dell'abitudine.²⁹³ Inoltre, grazie alla deduzione si legittima la possibilità di formarsi concetti a priori anche se non puri, come quelli della geometria e della matematica, poiché si è mostrato come spazio e tempo abbiano una relazione necessaria con l'intelletto.

Un punto saliente della Deduzione A, che è di particolare interesse per l'interpretazione della deduzione trascendentale che vogliamo proporre a fine capitolo, è che i concetti puri non sembrano avere un ruolo esplicito, nonostante la loro applicazione dovrebbe essere proprio il problema che si cerca di risolvere. Come abbiamo suggerito, punto su cui torneremo, si apre la possibilità di vedere come tema della deduzione non la possibilità dell'impiego di concetti che sorgono dal puro intelletto, ma una ricerca dell'origine trascendentale di quelle determinazioni a priori che appartengono necessariamente a ogni oggetto in quanto tale. Quando Kant, schizzando il quadro della deduzione, afferma che «la terza cosa per poter giungere alla conoscenza di un oggetto che ci si presenti, è costituita dai concetti» (A 79/B 104), non dobbiamo dare per scontato che stia parlando delle categorie. Infatti, come la Deduzione A esplicita, per dare unità alla sintesi a priori è sufficiente il concetto di oggetto in generale. Si può avanzare, quindi, la proposta di interpretare le categorie come l'esito e non come dei partecipanti alla deduzione. Tuttavia, prima di giustificare ulteriormente quest'interpretazione delle categorie, dobbiamo discutere anche della Deduzione B, dato che i cambiamenti apportati da Kant ci permetteranno di definire ancor di più quali elementi della *Critica* dobbiamo

²⁹² A 106-7.

²⁹³ A 122.

valorizzare e quali mettere da parte, se il nostro scopo è avvicinare la logica trascendentale kantiana a quella di Husserl.

§3: *La deduzione trascendentale nella seconda edizione*

Per la seconda edizione della *Critica della ragion pura* del 1787, Kant riscrive completamente il testo della Deduzione apportando notevoli cambiamenti. Ci dedicheremo, in prima battuta, a esporre le differenze teoretiche principali tra la Deduzione della prima e seconda edizione, affrontando le conseguenze che ciò comporta per la logica trascendentale kantiana. All'inizio del testo della Deduzione B, Kant presenta il problema di cui deve occuparsi una deduzione trascendentale come spiegazione della possibilità di una congiunzione (*Verbindung*) del molteplice, dato che nessuna congiunzione può derivare dall'intuizione né dalle sue forme. Già nelle prime righe ci scontriamo con una differenza abissale rispetto alla Deduzione A. Infatti, viene detto che «ogni congiunzione è un'operazione dell'intelletto che in generale potremmo denominare sintesi» (B 130). La sintesi sembra essere attribuita qui all'intelletto, contraddicendo quanto è stato affermato in precedenza sul fatto che sia un effetto dell'immaginazione. Tuttavia, la struttura generale della deduzione trascendentale viene mantenuta quasi identica:

il concetto di congiunzione implica, oltre al concetto del molteplice e di sintesi del molteplice, anche il concetto di unità di questo molteplice. Congiunzione è rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice. La rappresentazione di questa unità non può nascere dalla congiunzione: al contrario, è la rappresentazione dell'unità che [...] rende possibile per primo il concetto di congiunzione.²⁹⁴

Si ripete il fatto che per determinare il molteplice e unificarlo, sono necessari tre elementi: il molteplice puro, la sua sintesi, e la rappresentazione dell'unità sintetica, che non è altro che l'unificazione della sintesi sotto l'appercezione pura, come Kant spiega subito dopo. La sintesi sembra, però, essere solo un tassello del processo più ampio di congiunzione, e non si fa, in queste prime pagine, menzione dell'immaginazione. Di conseguenza, bisogna indagare se la sintesi di cui parla qui come condizione della congiunzione corrisponda alla sintesi dell'immaginazione della prima edizione, e fino a che punto l'intelletto si sia appropriato del suo ruolo.

²⁹⁴ B 130-1.

Verso la fine della Deduzione B, ci vengono presentati due tipi di sintesi: una *figurata*, a opera dell'immaginazione, e una congiunzione o *sintesi intellettuale*, a opera dell'intelletto.²⁹⁵ Notiamo che qui non si parla di sintesi dell'apprensione, né della riproduzione o della ricognizione. Nella Deduzione B, quindi, la sintesi dell'immaginazione non viene rimossa, ma il suo ruolo sembra essere ridotto rispetto alla prima edizione. Oltre alla mancanza di una sua tripartizione interna, viene aggiunta la sintesi intellettuale, che non è altro che l'unificazione del molteplice sintetizzato nella categoria. Cosa spinge Kant ad affidare una sintesi anche all'intelletto? Una risposta può essere l'ambiguità del ruolo mediano dell'immaginazione, che fin dalla prima edizione sembrava non soddisfarlo. Come viene detto in questo passaggio della Deduzione B:

[d]al momento che ogni nostra intuizione è sensibile, la facoltà di immaginazione [...] apparterrà allora alla sensibilità. Tuttavia, la sintesi è anche un esercizio di spontaneità, cioè qualcosa di determinante, e non di semplicemente determinabile, com'è invece il senso, tanto che quest'ultimo essa lo può determinare a priori, nella forma che gli è propria, secondo l'unità dell'appercezione.²⁹⁶

L'immaginazione è sensibile, in quanto agisce direttamente sulle impressioni (cosa che l'intelletto non può fare) e ha la capacità di rappresentare intuitivamente un oggetto anche quando non è presente. D'altra parte, la facoltà di immaginazione effettua una sintesi; quindi, non è identificabile con la sensibilità, che è solamente ricettiva. La presa di posizione di Kant, più sentita nella seconda edizione, è che ogni determinazione del molteplice, cioè ogni sintesi, sia necessariamente un prodotto della spontaneità. Sfruttando la divisione, già introdotta nella prima edizione, tra un'immaginazione riproduttiva meramente empirica, e immaginazione produttiva che opera la sintesi trascendentale, nella Deduzione B si cerca di dimostrare che l'immaginazione produttiva non sia altro che la spontaneità.²⁹⁷ Così, la funzione riproduttiva propria dell'immaginazione, fondamentale nella prima edizione per legare intuizione e concetto, viene espulsa dal sistema di filosofia trascendentale, e la sintesi figurata viene concepita come qualcosa che «l'intelletto esercita sul soggetto passivo» (B 153). Seguendo queste affermazioni, la concezione della sintesi proposta nella Deduzione A non può più essere sostenuta, e il ruolo trascendentale dell'immaginazione perde la sua indipendenza, venendo ridotto all'intelletto stesso, in un'altra sua forma:

²⁹⁵ B 151; B 153.

²⁹⁶ B 152-3.

²⁹⁷ B 152.

[è] una sola e medesima spontaneità quella che, dapprima con il nome di facoltà d'immaginazione, e ora con il nome di intelletto, introduce la congiunzione del molteplice nell'intuizione.²⁹⁸

Un altro importante cambiamento della seconda edizione riguarda una più esplicita presa di posizione riguardo al compito delle categorie all'interno della deduzione. In particolare, notiamo che concetti come quello di oggetto in generale e di oggetto trascendentale, ben più presenti nella prima edizione dell'opera, vengano decisamente marginalizzate a favore dell'appercezione pura, che occupa una gran parte del testo della Deduzione B. Nella Deduzione A, come ricordiamo, la sussunzione della sintesi dell'immaginazione sotto l'appercezione pura non sembra richiedere la presenza delle categorie. Qui, invece, il ruolo dei concetti puri viene reso più esplicito:

quell'operazione dell'intelletto, con la quale il molteplice di rappresentazioni date (siano esse intuizioni o concetti) viene portato sotto un'appercezione in generale, è la funzione logica dei giudizi. Dunque, ogni molteplice [...] è determinato rispetto ad una delle funzioni logiche del giudicare, con la quale esso è portato a una coscienza in generale. Ora, però le categorie non sono altro che queste stesse funzioni del giudicare, nella misura in cui il molteplice di un'intuizione data è determinato rispetto a esse [...] Dunque anche il molteplice che si trova in un'intuizione data sottostà necessariamente alle categorie.²⁹⁹

Le funzioni del giudizio, quando sono viste come forme dell'unità di un molteplice in generale, sono le categorie, delle quali è detto esplicitamente che «scaturiscono soltanto nell'intelletto» (B 144), in quanto sono quelle forme tramite cui l'intelletto «realizza a priori l'unità dell'appercezione pura mediante le categorie» (B 145-6). Il nostro tentativo di concepire i concetti puri come il risultato della deduzione, che poteva ancora conciliarsi con la Deduzione A, sembra entrare in conflitto con la seconda edizione. La congiunzione o sintesi intellettuale non è altro che la forma secondo cui l'intelletto è predisposto ad accogliere il molteplice a priori, ovvero ciò che avviene in ogni categoria. Di conseguenza, mentre nella Deduzione A il problema principale è la dimostrazione di come delle regole sorte dall'intelletto possano applicarsi a priori alle intuizioni, nella seconda edizione viene messa al centro la questione del "restringimento" dell'applicazione della categoria agli oggetti dei sensi.³⁰⁰

Davanti alle numerose modifiche della Deduzione B, si potrebbe affermare che esse non fanno altro che esprimere più chiaramente ciò che era implicito o espresso meno chiaramente nel resto del testo. Per quanto le ricche analisi contenute della Deduzione A

²⁹⁸ B 162.

²⁹⁹ B 143.

³⁰⁰ B 148-149.

ci appaiano come una perdita considerevole rispetto alle poche righe dedicate all'immaginazione nella seconda edizione, in difesa di Kant possiamo osservare che quell'elemento sfuggente che era l'immaginazione riceve, grazie alla Deduzione B, una collocazione più precisa nel sistema complessivo della *Critica*. Un presupposto fondamentale che ha guidato la ricerca di Kant fin dall'Estetica, è che tutto ciò che può determinare abbia origine dall'intelletto, mentre il determinabile dalla sensibilità. La sintesi dell'immaginazione della prima edizione introduceva l'idea alternativa di una determinazione del molteplice che l'intelletto stesso non può effettuare, e che origina da una facoltà in parte sensibile. Presentando l'immaginazione produttiva come un altro nome per la spontaneità, Kant rimuove quell'elemento che avrebbe potuto portarlo a rivedere le fondamenta del suo discorso. Si potrebbe far notare, inoltre, che nella Prefazione alla prima edizione della *Critica*, Kant divide la deduzione trascendentale in un lato *oggettivo* e uno *soggettivo* (termini che poi non compaiono più nel testo).³⁰¹ La parte soggettiva della Deduzione A corrisponderebbe all'esposizione delle tre sintesi dell'immaginazione, mentre quella oggettiva al resto della Deduzione (A 110 – 30). Già la prima edizione metteva in dubbio la necessità di portare avanti anche la deduzione soggettiva, sostenendo che «per quanto questa discussione sia di grande importanza rispetto al mio fine principale, tuttavia non vi rientra in maniera essenziale» (A XVII); per l'edizione del 1787 Kant l'avrebbe rimossa del tutto, limitandosi a quella oggettiva.

Non si può ignorare, però, il fatto che gli elementi rimossi dalla seconda edizione potessero avere un ruolo produttivo e non solo distruttivo per il criticismo kantiano. Questa posizione è stata presa esplicitamente da Husserl nel primo volume delle *Idee*, dove afferma che

la deduzione trascendentale nella prima edizione della *Critica della ragion pura* si muove già sul terreno fenomenologico; ma Kant la fraintende in senso psicologico e la abbandona.³⁰²

Quale vicinanza nota Husserl tra la Deduzione A e il proprio metodo fenomenologico? È una domanda di grande interesse, soprattutto per il fatto che i concetti puri sono tra i punti meno compatibili con l'approccio husserliano che si possono trovare nella *Critica*. A nostro avviso, se si può tracciare un parallelo tra le due filosofie, questo non deve partire

³⁰¹ A XVI – XVII.

³⁰² Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 153.

dalla concezione dell'apriori, che è ben diversa, ma dal fatto che la Deduzione A può essere vista – non tanto per il suo fine, quanto per il modo in cui viene portata avanti – come un'operazione proto-fenomenologica. Nonostante le facoltà, viste trascendentalmente, non siano affatto degli atti, ma delle condizioni di possibilità dell'esperienza, quando Kant studia il modo in cui si rapportano tra loro e i diversi contributi che apportano alla rappresentabilità degli oggetti, sta, per uno sguardo husserliano, tentando una descrizione pura della coscienza, operazione che gli viene preclusa da certi presupposti di cui la *Critica* non riesce a liberarsi. Il criticismo ha riconosciuto che l'esperienza dev'esser compresa tramite un'analisi della soggettività, cercando come diversi suoi elementi contribuiscano a formarne la struttura; nel lato soggettivo della Deduzione A si vede come quest'analisi possa concentrarsi sulle caratteristiche essenziali delle varie facoltà, partendo dal loro uso empirico e muovendo verso quello puro. Per questo, in quel luogo della prima edizione, Kant muove qualche passo verso ciò che oltre un secolo dopo farà la fenomenologia, e possiamo comprendere il passaggio citato dalle *Idee*.

A questo punto, ci poniamo una domanda di fondamentale importanza per questa tesi: è possibile portare avanti una lettura della deduzione trascendentale che possa avvicinare ulteriormente la fenomenologia e il criticismo? Seguendo il suggerimento dato da Husserl, un'interpretazione del genere dovrebbe vertere sulla Deduzione A, andando necessariamente contro gli intenti del suo autore e adottando un approccio puramente teoretico, non filologico né storico-filosofico. In virtù del nostro tema d'interesse, tale interpretazione non deve concentrarsi su similitudini generali tra il pensiero di Husserl e Kant, ma dev'essere funzionale a trovare dei punti in comune tra la concezione kantiana e quella husserliana della logica trascendentale. Scontrandoci con l'intellettualizzazione della sintesi della seconda edizione, si dovrà insistere sulla possibilità che vi siano delle sintesi antepredicative e indipendenti dall'intelletto, in grado di svolgere un ruolo fondamentale nella conoscenza a priori. Ci dedicheremo a questo problema nell'ultimo paragrafo del capitolo; prima di fare ciò, tuttavia, è necessario introdurre un elemento della logica trascendentale kantiana senza il quale non si può averne un quadro sufficientemente completo: lo schema trascendentale.

§4: *Lo schematismo trascendentale*

La deduzione trascendentale dei concetti puri ha raggiunto diversi obiettivi fondamentali all'interno della *Critica della ragion pura*. Essa ha chiarito come le rappresentazioni di due facoltà così eterogenee come intelletto e sensibilità possano entrare in relazione, e ha risolto, inoltre, il problema dell'oggettività che incombeva su tutta l'operazione kantiana, dimostrando che il molteplice non può non essere sussunto sotto le regole dell'intelletto, e che le regole dell'intelletto possono applicarsi solo alla nostra intuizione sensibile. Tutto il processo di deduzione gira intorno al ruolo trascendentale dell'immaginazione, che essa sia la spontaneità sotto mentite spoglie o meno. Nonostante Kant abbia mostrato quale sia, in generale, la sua funzione (ovvero quello di mediare tra intelletto e sensibilità tramite una sintesi), deve ancora approfondire il suo contributo in modo dettagliato, esponendo in particolare la relazione tra la sintesi pura e l'intelletto. Come può l'immaginazione "indirizzare" le categorie al molteplice puro? La prima parte dell'Analitica dei Principi si occupa proprio di rispondere a questa domanda, introducendo ciò Kant chiama *schema trascendentale*.³⁰³ Lo schema è definito come un «prodotto, e per così dire un monogramma della facoltà pura di immaginazione a priori» e come «la sintesi pura conforme ad una regola dell'unità, sulla base di concetti in generale, quale viene espressa dalla categoria» (A 142/B 181). Si tratta, dunque, del modo in cui l'immaginazione produttiva determina a priori il molteplice conformemente a una regola data dall'intelletto. Per la precisione, viene detto che lo schema è una «determinazione trascendentale del tempo» (A 139/B 178), e non del molteplice. La ragione dietro a quest'affermazione dipende da quanto abbiamo discusso nel primo capitolo riguardo al privilegio che ha il tempo rispetto allo spazio. Mentre lo spazio è la forma di tutti i fenomeni esterni, il tempo lo è di tutti i fenomeni in generale, poiché «tutte le rappresentazioni – abbiano o meno come loro oggetto delle cose esterne – in se stesse appartengono pur sempre, come determinazioni dell'animo, allo stato interno» (A 34/B 50); quindi, la loro forma è necessariamente il tempo. Riguardo allo schematismo, Kant stesso sostiene che è «un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana» (A 141/B 180), per rimarcare l'oscurità che caratterizza questo luogo della sua opera. Particolarmente nella seconda edizione, dove la triplice sintesi è stata rimossa, tutto il

³⁰³ Per approfondire la concezione kantiana degli schemi trascendentali, rimandiamo a Düsing, "Schema und Einbildungskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft".

compito di mediazione che l'immaginazione deve svolgere è racchiuso negli schemi. Infatti, in quanto è un prodotto dell'immaginazione trascendentale, lo schema è omogeneo sia alle intuizioni che ai concetti, dato che è sia sensibile che intellettuale.³⁰⁴

Oltre alla Deduzione B, lo schematismo è il luogo della *Critica* che dà delle risposte più chiare sulla concezione kantiana delle categorie, dato che compare invariato in entrambe le edizioni. Infatti, Kant afferma esplicitamente che la regola per la sintesi effettuata dallo schematismo è data dal concetto puro che, a questo punto, sembra essere caratterizzato più esplicitamente come un elemento solo intellettuale. Tramite la mediazione dello schema, le quattro classi di categorie (Quantità, Qualità, Relazione, Modalità) si riferiscono, rispettivamente, alla serie del tempo, al contenuto del tempo, all'ordine del tempo, e all'insieme del tempo riguardo a tutti gli oggetti possibili, ottenendo, così, un riferimento alle intuizioni.³⁰⁵ Per riassumere la posizione di Kant nei confronti delle categorie, possiamo rifarci all'interpretazione di Paton, che trova riscontro in molti luoghi della *Critica*. Secondo Paton, le categorie sono concetti totalmente vuoti, determinati solo da una certa funzione del giudizio, e hanno in sé un riferimento a un oggetto assolutamente indeterminato.³⁰⁶ La necessità di una deduzione trascendentale sorge per il fatto che tramite le categorie possiamo pensare anche degli oggetti che non sottostanno alla forma della nostra intuizione, che non si danno nel corso dell'esperienza. Diventa dubbia, quindi, la possibilità che le categorie abbiano un'applicazione necessaria agli oggetti dei sensi.³⁰⁷ A imporre le categorie alle intuizioni, suggellando la co-appartenenza di concetti e intuizioni, è la sintesi dell'immaginazione, che agisce necessariamente in accordo con le categorie.³⁰⁸ Quando nella categoria è pensato l'oggetto dell'intuizione spazio-temporale, tramite la sintesi dell'immaginazione, si ottengono delle *categorie schematizzate* che, rispetto a quelle non schematizzate, sono necessariamente le condizioni di possibilità dell'esperienza, dato che le loro regole determinano il tempo, il quale è una forma di tutte le intuizioni.³⁰⁹ In questo modo, anche se in sé stesso il concetto puro ha un'estensione maggiore rispetto ai semplici fenomeni, poiché si riferisce all'oggetto di un'intuizione in generale, grazie allo schematismo la

³⁰⁴ A 138/B 177.

³⁰⁵ A 145/B 184-5.

³⁰⁶ Paton, *Kant's Metaphysic of Experience: Vol. I*, 256-260.

³⁰⁷ *Ivi*, 319-321.

³⁰⁸ *Ivi*, 473-475.

³⁰⁹ *Ivi*, 260-261.

categoria ottiene una legislazione oggettiva solo rispetto agli oggetti dei sensi, dato che per i concetti di oggetti non spaziali o temporali non vi è alcuna intuizione corrispondente.

L'interpretazione ben fondata di Paton si oppone, tuttavia, al nostro tentativo di avvicinare la logica trascendentale kantiana e quella husserliana. Benché tale interpretazione consideri lo schematismo come un prodotto dell'immaginazione, lo concepisce come qualcosa che può avvenire solo attraverso la categoria. La facoltà di immaginazione si trova, quindi, in una condizione servile rispetto all'intelletto e non sembra avere altro ruolo che attuare sul molteplice le regole che esso impone tramite i concetti puri. Aggiungendo a questa conclusione le revisioni della seconda edizione, che concedono un posto ancor più privilegiato all'intelletto, la nostra ricerca di una sintesi antepredicativa all'interno del criticismo sembra aver prodotto scarsi risultati. Tuttavia, ciò non deve farci rinunciare a questo compito, data la grande quantità di elementi in comune con la fenomenologia che si possono individuare, i quali ci hanno permesso di portare avanti un confronto estremamente ricco. Come avevamo anticipato in precedenza, per vedere in Kant un precursore di Husserl sul tema della logica trascendentale dovremo rinunciare a proporre un'interpretazione del tutto fedele alla *Critica*, ricercandone allo stesso tempo una che non ne tradisca le premesse, ma che ponga in rilievo certi suoi luoghi a sfavore di altri. Dedicheremo il prossimo paragrafo a delineare come potrebbe svilupparsi un'interpretazione del genere; per il momento, torniamo al tema principale discusso in questo paragrafo, esponendo nel dettaglio gli schemi trascendentali presentati da Kant, in modo da avere un quadro completo di questa parte cruciale della *Critica*.

Come abbiamo discusso, lo schema è un prodotto a priori dell'immaginazione che determina il tempo secondo delle regole date dall'intelletto tramite la categoria; quindi, ogni schema sarà una tipologia di sintesi per unificare il molteplice nel tempo. Proprio come ogni pensiero è determinato da tutte le classi dell'intelletto, allo stesso modo le nostre rappresentazioni dipenderanno dall'opera congiunta di tutti gli schemi che ora andiamo a presentare, senza che essi siano effettivamente indipendenti l'uno dall'altro. Dobbiamo tenere a mente, inoltre, che lo schema è ciò che costituisce in ultimo l'oggetto d'esperienza, sotto la guida delle categorie. Secondo Kant, infatti, un oggetto non è altro che una sintesi dei dati sensibili sussunta sotto l'unità dell'appercezione pura, secondo una regola data a priori; dato che le categorie sono «concetti di un oggetto in generale» (B 128), esse, finché non sono schematizzate, ci danno solo delle regole per pensare un

oggetto in generale, ma non ci consentono ancora di rappresentarci gli oggetti d'esperienza incontrati nel fenomeno, che sono necessariamente spazio-temporali. Vediamo, dunque, in che modo lo schema adempie al compito di applicare la categoria all'intuizione.

Quantità

<i>Giudizio</i>	<i>Categoria</i>	<i>Schema</i>
universale	unità	unità della sintesi dell'omogeneo
particolare	pluralità	nel tempo
singolare	totalità	

Come abbiamo discusso, lo schema applica la categoria al tempo, determinando il molteplice puro secondo la regola data dall'intelletto. Le categorie della Quantità contengono quelle determinazioni quantitative che appartengono necessariamente a un oggetto in generale; lo schema della Quantità, invece, ordina il tempo secondo le stesse determinazioni quantitative. Questo schema, che Kant chiama *numero*, è definito «una rappresentazione che raccoglie l'addizione successiva di uno a uno (degli omogenei)» (A 142/B 182); possiamo interpretarlo come ciò che forma l'estensione temporale di un oggetto, dato che “somma” le impressioni che riceviamo successivamente o simultaneamente nell'unità di una rappresentazione.³¹⁰ La possibilità della formazione dell'omonimo concetto che viene utilizzato dai matematici dipende da questo schema.

Qualità

<i>Giudizio</i>	<i>Categoria</i>	<i>Schema</i>
affermativo	realtà	gradualità della sensazione
negativo	negazione	nel tempo
infinito	limitazione	

Lo schema della Qualità riguarda il contenuto del tempo, ovvero la sensazione che riempie o meno un istante temporale.³¹¹ In particolare, è ciò che regola come le

³¹⁰ A 142/B 183.

³¹¹ A 143/B 182.

impressioni riempiono la serie del tempo. Anche se è lo schema della Quantità a formare l'estensione temporale di un oggetto, sarebbe ancora impossibile percepire il suo scorrere nel tempo se ogni impressione non riempisse in modo diverso dalla precedente un istante. Dato che il tempo è un *continuum* irriducibile alla somma delle sue parti, Kant afferma che è solo grazie alle differenze qualitative d'intensità delle impressioni che possiamo rappresentare un oggetto come un *quantum*, ovvero come un insieme uniforme d'impressioni che dalla loro piena presenta tendono gradualmente allo zero, quando l'oggetto non è più percepito.³¹²

Relazione

<i>Giudizio</i>	<i>Categoria</i>	<i>Schema</i>
categorico	inerenza / sussistenza	permanenza nel tempo
ipotetico	causalità / dipendenza	successione nel tempo
disgiuntivo	comunanza	simultaneità nel tempo

Lo schema della Relazione forma l'ordine che regola l'ordine che sussiste tra le impressioni nel tempo. Non dobbiamo, però, confondere il contributo della Relazione con quello della Quantità. Quest'ultima, infatti, fa sì che le impressioni possano essere unificate in una sintesi che permette di rappresentarle come parti di un tutto (l'oggetto d'esperienza), a prescindere dalle impressioni che la abitano. La Relazione, invece, stabilisce come le impressioni date possono determinare la posizione temporale di quelle successive o simultanee. Senza i loro schemi, le categorie di Inerenza e Sussistenza permetterebbero di rappresentare sostanze e accidenti solo logicamente, come dei concetti che possono fungere solo da soggetti o solo come predicati dei giudizi.³¹³ La schematizzazione di queste categorie, invece, dà luogo alla rappresentazione di qualcosa che rimane identico nel tempo (la sostanza), mentre le sue determinazioni (gli accidenti) mutano.³¹⁴ Causalità e Dipendenza, invece, fanno sì che, data un'impressione, ne segua necessariamente un'altra, mentre la Comunanza dà la regola per la simultaneità delle impressioni.³¹⁵

³¹² A 143/B 182-3.

³¹³ A 147/ B 186.

³¹⁴ A 144/B 183.

³¹⁵ *Ibid.*

Modalità

<i>Giudizio</i>	<i>Categoria</i>	<i>Schema</i>
problematico	possibilità / impossibilità	rappresentabilità in un tempo qualsiasi
assertorio	esistenza / inesistenza	esistenza in un determinato tempo
apodittico	necessità / contingenza	esistenza in ogni tempo

Mentre la Modalità dei giudizi non determina in alcun modo gli oggetti, ma solo il modo in cui essi devono essere pensati dall'intelletto, le categorie della Modalità costituiscono, tramite i loro schemi, quel carattere modale che fa sì che un oggetto sia rappresentabile come possibile, reale o necessario, oggettivamente e non solo soggettivamente, come accade con il tenere-per-vero.³¹⁶

In conclusione, avendo esposto brevemente gli schemi, notiamo che lo schematismo è la risposta definitiva alla domanda fondamentale della *Critica*: come sono possibili i giudizi sintetici a priori? Infatti, Kant parla degli schemi come «quelle condizioni che, uniche, autorizzano ad usare i concetti puri dell'intelletto per i giudizi sintetici» (A 148/B 187). Difatti, lo schematismo trascendentale risolve il problema della sussunzione che ci eravamo posti già nel primo capitolo. A posteriori, sono i giudizi a sussumere delle rappresentazioni date sotto un concetto; tuttavia, non è chiaro come si possa sussumere sotto i concetti puri il loro contenuto offerto dalla sensibilità a priori. Non si tratta di una “sussunzione trascendentale” operata dal giudizio che, secondo Kant, è impossibile, poiché il giudizio non può mostrare a priori quale rappresentazione cada sotto un certo concetto, essendo, come abbiamo visto, un «talento particolare, che non può essere insegnato» (A 133/B 172). Invece, sono gli schemi a far sì che il molteplice puro sia soggetto alle categorie, restringendo la loro applicazione al molteplice puro. Grazie agli schemi trascendentali, inoltre, è possibile individuare i *principi dell'intelletto puro*, ovvero quelle regole fondamentali su cui si basano tutti i giudizi sintetici, a cui è dedicato il resto dell'Analitica dei Principi. Essi sono: Assiomi dell'intuizione, Anticipazioni della percezione, Analogie dell'esperienza e Postulati del pensiero empirico in generale.³¹⁷ Mentre la logica generale si chiede cosa sia possibile conoscere

³¹⁶ A 145/B 184.

³¹⁷ A 161/B 200.

in modo puramente analitico, senza uscire dalle rappresentazioni date (che per Kant non è ancora vera e propria conoscenza, ma solo la sua condizione negativa), la logica trascendentale illustra, tramite i principi dell'intelletto puro, i fondamenti di ciò che possiamo conoscere degli oggetti a prescindere da ciò che i dati sensibili ci rivelano. Su tali principi si fonda la possibilità delle scienze naturali, della matematica e della geometria, che la *Critica* ha sempre avuto a cuore, fin dalle prime pagine. Non ci occuperemo, qui, dei principi dell'intelletto puro, dato che il discorso portato avanti fino allo schematismo ha permesso di presentare i temi imprescindibili che devono essere discussi in un confronto tra Husserl e Kant. Avendo esposto i cardini della logica trascendentale kantiana, i paragrafi successivi sono dedicati a proporre un'interpretazione proto-fenomenologica secondo le indicazioni che abbiamo anticipato nel §1, cercando di trovare l'intima connessione che lega la *Critica della ragion pura* alla concezione della logica che si rinviene nell'ultimo Husserl.

§5: *Premesse alla nostra interpretazione*

Nei paragrafi precedenti, pur non avendone esaurito il contenuto, abbiamo esposto gli elementi principali della logica trascendentale di Kant, discutendo il modo in cui il criticismo cerca di risolvere il problema dell'unità di intelletto e sensibilità. I passaggi essenziali della proposta kantiana, prescindendo dalle differenze tra le edizioni, sono i seguenti: in primo luogo, sia intelletto che sensibilità hanno delle proprie forme a priori, distinte e irriducibili tra loro. L'intelletto, oltre alle forme dei giudizi, contiene anche i concetti puri, che esprimono la forma con cui rappresentare un oggetto in generale. Tuttavia, l'intelletto non può rapportarsi direttamente alla sensibilità, imponendole le sue regole, ed è necessario un termine medio che faccia da tramite. L'immaginazione consiste in questo termine medio, producendo, tramite la sua attività sintetica, lo schema trascendentale, rappresentazione che media tra la categoria e il molteplice dell'intuizione, determinando a priori il tempo. In questo modo, Kant dimostra che le intuizioni sono sottoposte ai concetti puri dell'intelletto, e che, viceversa, le categorie si applicano necessariamente alle nostre intuizioni, dato che è solo il tempo a rendere possibile tale applicazione. La struttura dell'esperienza, che fin dall'Estetica sembrava problematica,

ottiene così una piena giustificazione, e con essa l'uso dei giudizi sintetici a priori da parte delle scienze.

Il proposito che ci poniamo nell'ultima parte di questo capitolo, guardando la complessa concezione della logica trascendentale di Kant, è di vedere fino a che punto essa possa porsi come antecedente della logica trascendentale husserliana, per come l'abbiamo delineata alla fine dello scorso capitolo. Questo proposito, tuttavia, si scontra con alcune differenze di principio che separano i due filosofi. Il metodo regressivo impiegato da Kant in gran parte della Logica Trascendentale lo porta a postulare un apriori che Husserl non può accettare, perché non emerge descrittivamente da un'analisi della coscienza pura; inoltre, il presupposto che solo la forma di una facoltà possa essere l'origine di una legislazione valida a priori si scontra con la nozione fenomenologica di essenza materiale; infine, vi è la convinzione di Kant che sia l'intelletto la fonte delle regole con cui viene ordinato il molteplice, a cui si oppone l'idea husserliana secondo cui qualunque atto di coscienza, anche quelli non predicativi, hanno una funzione costitutiva. Al di là di queste differenze fondamentali, tuttavia, abbiamo sottolineato più volte come nella *Critica* si possano trovare anche degli elementi che sembrano affacciarsi nella direzione che verrà intrapresa dal metodo fenomenologico. Il risultato più importante raggiunto da Kant per la logica trascendentale di Husserl è, a nostro avviso quello di una sintesi antepredicativa, o l'idea di un'organizzazione del molteplice che non si riduca alle forme dell'intelletto. Come già sottolineato, la *Critica* assume che sia la spontaneità la fonte delle regole a cui deve sottostare la sensibilità; tuttavia, giunge alla conclusione che, affinché le forme dell'intelletto possano applicarsi ai dati sensibili, allora questi devono subire un'organizzazione ulteriore, che sorge da un fonte separata rispetto al pensiero predicativo, ovvero la sintesi dell'immaginazione. Benché lo statuto di questa facoltà cambi nel corso delle due edizioni, la *Critica* non riesce mai davvero a rimuovere il contributo trascendentale dell'immaginazione, a riprova della sua indispensabilità. Anche Husserl è dell'opinione che se l'apriori formale può riferirsi all'esperienza, è solo perché quest'ultima ha già una propria struttura, che legittima la nostra pretesa di giudicare o conoscere tramite concetti ciò che ci è dato sensibilmente, e, come discutiamo nel prossimo capitolo, non esita a servirsi del termine kantiano "sintesi" per descrivere il modo in cui si forma tale struttura.³¹⁸ Di conseguenza, un'interpretazione che metta in

³¹⁸ Non approfondiamo, per ora, la differenza tra sintesi attiva e sintesi passiva, che verrà discussa nel quarto capitolo.

relazione di Kant e Husserl sul tema della logica trascendentale deve vertere proprio sull'idea di una sintesi antepredicativa come l'unica cosa che può dare validità oggettiva all'apriori dell'intelletto.

Il nostro tentativo di avvicinare la logica trascendentale di Kant a quella di Husserl tramite le sintesi antepredicative, tuttavia, raggiunge un *impasse* definitivo di fronte alla concezione kantiana delle categorie. Nella Deduzione B e nell'esposizione dello schematismo è particolarmente manifesta la convinzione di Kant secondo cui l'intelletto è la fonte non solo delle forme dei giudizi, ma anche di quelle determinazioni che appartengono all'oggetto d'esperienza in quanto tale. È la categoria a definire tali determinazioni, che devono solo essere applicate dall'immaginazione tramite gli schemi. Infatti, l'organizzazione del molteplice attuata dall'immaginazione nella seconda edizione della *Critica* sembra essere dettata unicamente dall'intelletto, ed è difficile comprendere il contributo peculiare svolto dall'immaginazione. Se aggiungiamo a queste osservazioni la detronizzazione dell'immaginazione, che viene ridotta a una forma della spontaneità, vediamo i margini del confronto che vogliamo effettuare restringersi notevolmente. Anche se si vuole fare tesoro degli aspetti proto-fenomenologici della *Critica*, infatti, è difficile sviluppare una lettura del testo kantiano che non vada volutamente contro alcune sue convinzioni fondamentali. Allo stesso tempo, però, non vogliamo nemmeno rigettare *in toto* la filosofia trascendentale di Kant come fa Husserl in *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, tenendo buone solo le sue intuizioni di fondo. Riteniamo che sia possibile valorizzare le osservazioni proto-fenomenologiche della logica trascendentale di Kant mantenendo l'impostazione generale che ne dà il suo autore, prestando grande attenzione al modo in cui la *Critica* presenta e svolge le proprie argomentazioni. Per uscire da questo vicolo cieco – da una parte, la necessità di opporsi a Kant, dall'altra la volontà di non uscire dai limiti del suo discorso – dobbiamo abbandonare ogni pretesa di raggiungere un'interpretazione autentica della *Critica*, ricercandone, invece, una che metta in evidenza certi suoi luoghi testuali a sfavore di altri, che lasceremo consapevolmente in ombra. Procederemo, così, indirizzando il contenuto del testo verso una sua comprensione fenomenologica, restando, contemporaneamente, il più possibile fedeli ai passaggi che analizzeremo; ne risulterà un approccio non privo di ambizioni ermeneutiche, ma inevitabilmente parziale, il cui fine resta di mettere in relazione il pensiero di Kant e Husserl.

Nella scelta degli elementi della *Critica* che la nostra interpretazione vuole valorizzare, un primo suggerimento ci viene da Husserl che, come abbiamo visto nel §2, riteneva che la Deduzione A si muovesse sul terreno fenomenologico. Questa scelta si sposa perfettamente con il nostro piano di dare importanza al tema della sintesi; è proprio nella sua prima edizione, come abbiamo visto, che la facoltà dell'immaginazione ha un ruolo centrale, e che la sua sintesi viene sviluppata in modo dettagliato. Nella Deduzione A, inoltre, l'indipendenza dell'immaginazione rispetto alla spontaneità è più evidente. Un'altra importante lettura fenomenologica di Kant, che ci spinge a privilegiare la Deduzione A, è quella di Heidegger, che in *Kant e il problema della metafisica* ha insistito molto sull'"indietreggiamento" di Kant di fronte all'immaginazione trascendentale.³¹⁹ Fermo nelle sue convinzioni che la conoscenza derivi primariamente dalle facoltà superiori della conoscenza – sostiene Heidegger – Kant avrebbe ripudiato la sua scoperta che una facoltà inferiore così legata alla sensibilità come l'immaginazione potesse avere una centralità inaspettata nella deduzione trascendentale.³²⁰ La conclusione che Kant avrebbe intravisto, secondo Heidegger, è che la sintesi dell'immaginazione costituirebbe il tempo stesso, come struttura fondamentale senza la quale non vi può essere nessun oggetto (o soggetto): la sintesi dell'apprensione costituirebbe la serie dei continui "adesso", rendendo possibile il nostro essere sempre inseriti in un presente; la sintesi della riproduzione sarebbe ciò che relazionerebbe ogni "adesso" in cui ci troviamo con ciò che è stato, ovvero con il nostro passato; la sintesi della ricognizione, infine, formerebbe il futuro, orientando ogni impressione verso l'ente di cui sono solo dati parziali, in vista del quale vengono raccolte in un'unità.³²¹ Non è di nostro interesse trattare del rapporto tra l'interpretazione heideggeriana della *Critica* ed *Essere e tempo*, né ci preme valutare quale lettura tra questa e quella di Paton sia più conforme al testo o alle intenzioni di Kant. Ciò che traiamo da *Kant e il problema della metafisica* è l'idea di una radicalizzazione della sintesi dell'immaginazione, al punto tale da concederle una piena indipendenza dall'intelletto. Portando la sintesi a quest'estremo, si potrebbe vedere un legame ben più profondo tra *Logica formale e trascendentale* e la *Critica* di quanto appaia superficialmente; è doveroso, quindi, che ci muoviamo in quella direzione.

³¹⁹ Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, 143.

³²⁰ *Ivi*, 145.

³²¹ *Ivi*, 155-162.

Per poter avanzare l'idea di una sintesi dell'immaginazione indipendente dall'intelletto, come abbiamo anticipato, dobbiamo necessariamente rivedere la nozione di concetto puro. Dovremo rifiutare, in particolare, la lettura delle categorie di Paton, che le caratterizza come dei membri dell'apriori dell'intelletto che vengono applicati al molteplice dall'immaginazione. Al contrario, riprenderemo e svilupperemo alcune osservazioni fatte nel §1 e nel §2, mostrando come si possa concepire ragionevolmente la categoria come una rappresentazione generale della sintesi dell'immaginazione, in grado di fornire a quest'ultima un riferimento oggettuale che l'immaginazione stessa, pur operando a priori, non può ottenere da sé. Anche la possibilità di un'interpretazione alternativa dei concetti puri ha un riscontro nella tradizione fenomenologica, in particolare nella lettura di Heidegger, che in *Kant e il problema della metafisica* afferma:

[q]uando, inizialmente, il concetto puro viene assunto come nozione, il secondo elemento della conoscenza pura è ancora ben lungi dall'essere compreso nel suo carattere elementare, risulta anzi scisso dal suo momento essenziale e decisivo che è appunto il suo riferimento intrinseco all'intuizione. [...] La tavola dei giudizi non è dunque l'"origine delle categorie", ma è semplicemente il "filo conduttore per la scoperta di tutti i concetti dell'intelletto".³²²

Secondo Heidegger, se vediamo i concetti puri solo come "nozioni", ovvero regole dell'unità date dall'intelletto a prescindere dalle intuizioni, perdiamo di vista l'essenza delle categorie, perché non possiamo rendere conto di come si possano formare quelle determinazioni a priori che appartengono a un'oggetto d'esperienza in quanto tale, e che ci permettono di rappresentarci tale oggetto prima di ogni giudizio o concetto empirico.³²³ Heidegger rifiuta, quindi, la possibilità che la Tavola dei concetti puri si possa trarre analiticamente dalla Tavola dei giudizi e propone di cercare l'origine di tali concetti nel rapporto dell'intelletto con l'intuizione: «[f]inché l'intelletto puro non verrà considerato dal punto di vista della sua essenza, cioè della sua pura relazionalità all'intuizione, l'origine delle nozioni, in quanto predicati ontologici, non potrà affatto essere palesata». ³²⁴ Prendendo spunto da queste osservazioni, tenteremo di proporre una revisione del concetto di categoria, basandoci sulla Deduzione A e su altri importanti passaggi della *Critica*. Di conseguenza, la nostra interpretazione proto-fenomenologica non sarà costruita nell'astrazione, rimuovendo i concetti di sintesi e di categoria dal

³²² Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, 57.

³²³ Per l'uso da parte di Kant del termine "nozione" in riferimento ai concetti puri si veda: Kant, *Logica*, 85; A 320/B 377. Non approfondiamo il ruolo di questo termine per via della sua scarsa occorrenza nei testi trattati.

³²⁴ Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, 57.

contesto della logica trascendentale di Kant, ma ci porterà a rivedere l'intero processo di deduzione trascendentale, ricostruendolo sulla base degli obiettivi che ci siamo posti. Dedichiamo, quindi, l'ultimo paragrafo del capitolo a questo compito.

§6: Un'interpretazione proto-fenomenologica della deduzione

Nel corso del capitolo, seguendo la prima edizione della *Critica*, abbiamo stabilito che la logica trascendentale non è necessaria solo perché la conoscenza a priori è vincolata anche dalle forme dell'intuizione, oltre a quelle dell'intelletto, ma anche perché vi è processo di sintesi del molteplice dovuto all'immaginazione, senza il quale nemmeno la conoscenza analitica sarebbe possibile.³²⁵ Una conclusione del genere non era stata ancora raggiunta nel primo capitolo, dove ci limitavamo a sostenere che la logica trascendentale debba comprendere come l'esperienza possa ottenere la propria struttura a priori; solo guardando alla Deduzione A da una prospettiva fenomenologica si può compiere un passo ulteriore e notare come questa struttura non sia frutto di una semplice applicazione delle regole dell'intelletto, ma che richieda un'organizzazione del molteplice indipendente da esse. Poste le necessarie premesse, possiamo iniziare, dunque, a sviluppare la nostra interpretazione proto-fenomenologica della *Critica*. Il punto fondamentale che vogliamo sostenere è che sia possibile – andando contro molte affermazioni kantiane – vedere le categorie come il frutto dell'incontro a priori di intelletto e sensibilità tramite la facoltà di immaginazione, e non come concetti contenuti a priori nell'intelletto puro. Questa presa di posizione ci permetterà di dare più rilevanza all'immaginazione, oltre a conferirle una libertà maggiore dalla spontaneità. Negare all'intelletto il completo possesso delle categorie avvicinerrebbe la *Critica* a certe conclusioni fenomenologiche di grande importanza a cui giunge l'Husserl di *LFT* ed *Esperienza e giudizio*, ovvero che la conoscenza di un oggetto tramite il giudizio o il concetto è possibile solo grazie a una sua conoscenza antepredicativa, che si basa su una sintesi del molteplice irriducibile all'intelletto stesso.³²⁶ In base a quanto abbiamo discusso fin ora, è impossibile condurre pienamente il criticismo a questa posizione senza smantellarne i presupposti. Anche all'interno della nostra interpretazione, quindi, questa conoscenza antepredicativa sarà solo geneticamente indipendente dall'intelletto, ma non strutturalmente autonoma: cercheremo di valorizzare il contributo che solo

³²⁵ Su questo punto si veda anche A 77-8/B 103: «la sintesi di un molteplice (sia esso dato empiricamente o a priori) in prima istanza produce una conoscenza che, inizialmente, può essere ancora rozza e confusa, e che quindi ha bisogno dell'analisi: ma è pur sempre la sintesi quella che propriamente raccoglie gli elementi per la conoscenza e li unifica in un certo contenuto. Essa è dunque la prima cosa a cui dobbiamo prestare attenzione, se vogliamo giudicare quale sia la prima origine della nostra conoscenza».

³²⁶ Questa "conoscenza antepredicativa" viene denominata da Piana, con un'espressione felice, *constatazione*; si veda *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, 21. Lohmar parla anche di *Kenntniss* antepredicativa a cui oppone l'*Erkenntniss* predicativa; si veda *Erfahrung und kategoriales Denken*, 252.

l'immaginazione può dare alla deduzione trascendentale, senza dimenticare, però, che senza l'intelletto sarebbe impossibile rappresentarci degli oggetti, dato che il concetto di oggetto in generale è il *correlatum* dell'appercezione pura, che è un atto della spontaneità.

(a) *Il concetto di deduzione trascendentale*

Essendoci proposti di rivedere l'intera deduzione trascendentale, è necessario delineare come intendiamo questo processo. Secondo la nostra interpretazione, la deduzione trascendentale non dimostra come una rappresentazione sorta dall'intelletto, il concetto puro, possa applicarsi all'intuizione; invece, essa dovrebbe rintracciare l'origine di quelle categorie che sono le condizioni di possibilità dell'esperienza, cioè le condizioni di rappresentabilità del fenomeno. Così, la deduzione trascendentale verrebbe concepita come il processo di genesi del concetto puro, che intendiamo come un incontro di intelletto e sensibilità attraverso l'immaginazione, e non come un semplice prodotto della spontaneità. Non intendiamo l'affermazione kantiana secondo cui «sorge l'inevitabile bisogno di cercare una deduzione trascendentale» (A 88/B 120) come se avessimo da un lato il concetto puro, e dall'altro il molteplice, e dovessimo dare una prova del fatto che i primi sono in qualche modo riferibili al secondo. Lo scopo della deduzione, secondo noi, è dimostrare come sorgano quei concetti a priori che stabiliscono in modo universale e necessario la struttura dell'esperienza. Diversi luoghi della *Critica*, infatti, presentano il problema della deduzione in questi termini; nelle pagine introduttive alla deduzione, Kant scrive:

[l]a deduzione trascendentale di tutti i concetti a priori ha dunque un principio a cui dev'essere indirizzata tutta quanta l'indagine: il principio cioè per cui quei concetti devono essere conosciuti come condizioni a priori dell'esperienza (sia dell'intuizione che si trova in essa, sia del pensiero).³²⁷

Nella Deduzione A, si afferma, sulla stessa linea:

nella deduzione trascendentale delle categorie non ci eravamo prefissi altro compito che quello di far comprendere questo rapporto dell'intelletto con la sensibilità e tramite questa con tutti gli oggetti dell'esperienza, dunque di far comprendere la validità oggettiva dei concetti puri a priori dell'intelletto, *stabilendone con ciò l'origine e la verità* [corsivo mio].³²⁸

³²⁷ A 94/B 126-7.

³²⁸ A 128.

Sembra, quindi, che l'interesse di Kant nei confronti della deduzione fosse duplice: da un lato, mostrare che quei concetti che vengono utilizzati acriticamente dalle scienze come quello di causalità o sostanza abbiano una valenza a priori, e non siano al pari di quei "concetti usurpati" come quelli di fortuna e destino, la cui validità oggettiva può essere facilmente messa in dubbio.³²⁹ Dall'altro, la deduzione vuole chiarire l'origine delle categorie, dato che queste ultime non possono essere individuate nell'apriori dell'intelletto o della sensibilità tramite un esercizio di astrazione o di svuotamento delle forme dell'intuizione dai dati sensibili. Sarà proprio questa, dunque, la concezione di deduzione trascendentale che seguiremo, essendoci proposti di dare più importanza alla Deduzione A rispetto alla Deduzione B.

Si potrebbe, però, contestare le premesse del discorso che intendiamo portare avanti, osservando che la deduzione viene introdotta da Kant come «spiegazione del modo in cui dei concetti possano riferirsi a priori agli oggetti» (A 85/B 117), a sottintendere che le categorie siano già date prima che ci si interessi della loro relazione all'intuizione. I concetti puri, contrariamente a quanto vogliamo sostenere, non sarebbero altro che un elemento sorto dal solo intelletto, che può essere definito indipendentemente dalla sintesi dell'immaginazione. A prova di ciò, si potrebbe far notare che Kant introduce prima le categorie, e solo successivamente si occupa della loro applicazione. Tuttavia, potremmo ribattere che questa scelta del testo può essere attribuita alla divisione della deduzione in *metafisica* e *trascendentale*.³³⁰ Noi ci siamo sempre riferiti a quest'ultima con il termine "deduzione", per il fatto che è la deduzione trascendentale a essere al centro della *Critica*. La deduzione metafisica delle categorie, invece, consiste nella dimostrazione della loro apriorità e del fatto che essa concordano con le funzioni del giudizio. Che Kant elenchi prima le categorie, e ne affronti poi la deduzione trascendentale, potrebbe seguire da questa ripartizione tematica che caratterizza diversi punti della *Critica*.³³¹ Nella deduzione metafisica non è ancora impiegato il metodo trascendentale, il solo che può rendere conto dell'origine della conoscenza a priori; solo con l'ingresso della deduzione trascendentale si mette in questione la possibilità dei concetti puri, anziché limitarsi a esporne il contenuto. Avendo caratterizzato a grandi linee

³²⁹ A 84-85/B 117.

³³⁰ B 160.

³³¹ Anche nell'Estetica, Kant separa l'Esposizione Metafisica di spazio e tempo da quella Trascendentale.

come svilupperemo la deduzione, dobbiamo ora entrare nel dettaglio, discutendone i partecipanti.

(b) La sensibilità

La deduzione trascendentale, come discusso più volte, deve includere la sensibilità, l'intelletto e l'immaginazione. Seguendo la Deduzione A, sosteniamo che ciascuna di esse è una facoltà a sé stante. Mettendo da parte eventuali critiche al metodo regressivo di Kant, la posizione di alcune "facoltà" non è arbitraria, e non implica altro che, affinché sia possibile conoscere gli oggetti, è necessario il contributo di diverse forme a priori irriducibili tra loro. Tali forme sono: nel caso della sensibilità, spazio e tempo; nel caso dell'intelletto, invece, le forme dei giudizi e il concetto di oggetto in generale, *correlatum* dell'appercezione pura (giustificeremo ulteriormente quest'asserzione); infine, nel caso dell'immaginazione, la triplice sintesi e gli schemi trascendentali, che essa produce a priori. Riguardo alla sensibilità, manteniamo l'opinione che abbiamo argomentato nel corso del capitolo, ovvero che essa offra un molteplice puro, che dev'essere sintetizzato per poter costituire un qualcosa di rappresentabile. È difficile inquadrare pienamente in concetto kantiano di "sinossi", dato che non può essere illustrato con alcun esempio. Difatti, nel §2, ci siamo limitati ad argomentare perché, a nostro avviso, non si possa far coincidere la sinossi con la sintesi dell'apprensione, senza descrivere positivamente in cosa la prima consista. Kant sembra più interessato a discernere il diverso contributo che le facoltà apportano alla conoscenza che a descrivere, per esempio, quali aspetti strutturali separano la percezione dall'immaginazione riproduttiva. Il risultato principale raggiunto dall'Estetica, infatti, è che spazio e tempo non sono concetti, ma intuizioni pure; ne consegue che tra le determinazioni a priori che appartengono ai fenomeni dobbiamo includere anche quelle della sensibilità, e non possiamo intellettualizzare i fenomeni, come fece, a parer di Kant, Leibniz.³³² Riteniamo, quindi, che chiederci se si può rappresentare qualcosa a partire dalla sola sinossi sia porre il problema in termini forse fenomenologici, ma non kantiani. Lo stesso trattamento che Kant riserva alle forme dell'intuizione, d'altra parte, viene attuato anche nei confronti della sintesi dell'immaginazione: i suoi tre momenti (apprensione, riproduzione e ricognizione) non sono tre gradi della conoscenza o atti indipendenti tra loro, essendo impensabili l'uno

³³² A 275/B 331.

senza l'altro. Allo stesso modo, non possiamo nemmeno separare, se non a partire dalla funzione che essa svolge, la sintesi dell'immaginazione dalla sensibilità o dall'intelletto, ma dobbiamo vedere il ruolo trascendentale di ogni facoltà all'interno del sistema complessivo in cui esse sono collocate.

Svolte queste considerazioni metodologiche, tuttavia, non possiamo nemmeno sostenere, discutibilmente, che il molteplice consista in un dato di sensazione privo di qualsiasi struttura. Anche se fossimo a favore di una concezione atomistica di questo genere, ricordiamo che sarebbe scorretto parlare di "dati sensibili" nella deduzione trascendentale, dato che il molteplice in questione è quello puro e non empirico. La prospettiva atomistica diventa inapplicabile allo spazio e tempo, poiché Kant sostiene che la loro totalità infinita sia sempre data prima delle loro parti.³³³ Per poter tenere insieme tutte le osservazioni svolte, sosteniamo che il molteplice puro offerto dalla sensibilità contenga tutte quelle determinazioni spaziali e temporali che appartengono a priori al fenomeno, senza tuttavia costituire ancora qualcosa di rappresentabile. Dal nostro punto di vista, si tratta di determinazioni come: prima, dopo, a destra, a sinistra, la tridimensionalità dell'estensione spaziale e l'unidirezionalità della serie temporale. Nessuna di queste determinazioni può essere ricondotta all'apriori dell'intelletto o dell'immaginazione, dato che costituiscono l'apporto trascendentale della sensibilità. Una volta che si è isolato il molteplice puro, bisogna andare a vedere come le altre facoltà possano portarci alla rappresentazione di un oggetto d'esperienza, che, nell'ambito della sola sensibilità, non viene ancora raggiunta.

(c) L'immaginazione

Il secondo partecipante alla deduzione trascendentale è l'immaginazione; come è stato discusso in precedenza, la nostra interpretazione deve attribuire grande importanza a questa sintesi, dato che è un elemento della logica trascendentale di Kant correlabile *mutatis mutandis* a quella di Husserl. Rifacendoci alla prima edizione della *Critica*, non solo concediamo all'immaginazione il pieno diritto di essere una facoltà a sé stante, ma sosteniamo anche che solo a essa appartenga la possibilità di compiere una sintesi. Questa presa di posizione non esclude, ovviamente, che anche l'intelletto abbia una funzione unificatrice; tuttavia, preferiamo riservare il termine "sintesi" all'immaginazione, per

³³³ A 25/B 40; A 32/B 47-48.

sottolineare la peculiarità che distingue quella che il Kant della seconda edizione chiama *sintesi figurativa* da quella che denomina *sintesi intellettuale*. Ciò che contraddistingue la sintesi, rispetto ad altre forme di unificazione, è la capacità di intervenire a priori sul molteplice puro, e di metterlo a contatto con l'intelletto. Detto questo, dobbiamo approfondire il contributo dell'immaginazione all'interno della nostra interpretazione proto-fenomenologica, dato che sarà uno dei momenti in cui ci discosteremo, seppur con cognizione di causa, dal testo kantiano.

Benché avessimo dichiarato di esser particolarmente interessati alla Deduzione A, non è nostra intenzione soffermarci sulla triplice sintesi, che assumiamo come modello di sintesi che sta sullo sfondo dei nostri discorsi; al contrario, la nozione che più ci interessa trattare ora è quella di *schema trascendentale*. Un punto focale della nostra interpretazione è che la categoria non sia una forma appartenente all'intelletto puro; di conseguenza, la regola per unificare il molteplice contenuta in essa non può sorgere dal solo intelletto. Ci troviamo di fronte, così, a una difficoltà fondamentale: da dove ha origine quella particolare organizzazione del molteplice che troviamo nel concetto puro? La risposta che tenteremo di dare a questo quesito verte proprio attorno allo schema, prendendo radicalmente la definizione di «prodotto della facoltà di immaginazione» (A 140/B 179) che ne dà Kant. Non possiamo, tuttavia, accettare senza riserve la concezione kantiana dello schema trascendentale, se vogliamo raggiungere gli obbiettivi che ci siamo posti. In particolare, siamo costretti a rifiutare l'idea che lo schema si limiti a restringere al tempo la regola contenuta nella categoria, dato che non riteniamo che il concetto puro possa essere prodotto unicamente dall'intelletto. Sosteniamo, invece, che sia lo schema stesso a contenere la regola per sintetizzare il molteplice puro, e che la categoria sia possibile solo come rappresentazione intellettuale dello schema. Per il momento, mettiamo da parte il problema di come la categoria possa originarsi a partire dallo schema, che tratteremo in seguito; approfondiamo, invece, la nostra rivisitazione degli schemi trascendentali. Pur essendo coscienti di star rimaneggiando liberamente questa nozione, riteniamo che sia comunque possibile giustificare il nostro trattamento degli schemi senza uscire eccessivamente dal quadro concettuale della *Critica*. Muoveremo, quindi, una critica fenomenologicamente orientata a Kant, senza arrivare a disconoscere il contenuto della sua filosofia come sembra fare Husserl.

Un primo punto su cui possiamo prendere le distanze da Kant, è la sua convinzione che l'immagine, il prodotto dell'immaginazione riproduttiva, sia possibile solo a partire da un concetto empirico: «[i]l concetto di cane costituisce una regola, secondo la quale la mia facoltà di immaginazione può delineare in generale la figura di un animale quadrupede» (A 141/B 180). Per essere precisi, secondo Kant ogni immagine premette non solo un concetto, ma anche lo schema che media tra l'immagine e il concetto:

l'immagine è un prodotto della facoltà empirica dell'immaginazione produttiva; lo schema dei concetti sensibili (com'è quello delle figure nello spazio) è un prodotto, e per così dire un monogramma della facoltà pura di immaginazione a priori, mediante cui e secondo cui soltanto diventano possibili delle immagini, le quali d'altronde devono essere connesse al concetto sempre e solo per mezzo dello schema che esse designano, non essendo in se stesse pienamente congruenti con il concetto.³³⁴

L'assunzione di un'interdipendenza tra concetti e immagini, tramite gli schemi, è una conseguenza della sua convinzione che a priori gli schemi necessitino delle categorie per sintetizzare il molteplice puro. Nondimeno, per portare avanti il nostro discorso, dobbiamo mettere da parte l'analisi regressiva e rivendicare il valore che quella descrittiva può avere in questo contesto. Insistiamo sul fatto che l'impiego, quantomeno parziale, del metodo descrittivo non sia arbitrario, ma che trovi riscontro nei fondamenti del criticismo. Kant stesso, infatti, ha distinto nell'*Estetica* intuizioni e concetti servendosi di un dato descrittivo: le prime ci sono date immediatamente, i secondi sono pensati mediamente.³³⁵ Questo passo teoretico è essenziale per la *Critica*: se Kant avesse semplicemente postulato che vi sono delle facoltà che ci forniscono rappresentazioni diverse tra loro, avrebbe proceduto come una metafisica precritica che assegna diverse proprietà all'anima umana. Nell'*Estetica*, inoltre, dopo aver individuato la caratteristica che oppone l'intuizione al concetto, si individuano le intuizioni pure a partire dal modo con cui ci sono date, ovvero l'immediatezza; di conseguenza, il modo in cui ci è data concretamente una rappresentazione, distinto descrittivamente, funge da fondamento per esaminarne la struttura a priori. Possiamo supporre che, se Kant avesse adottato il metodo descrittivo anche per trattare l'immaginazione, anziché chiamarla in causa solo nella deduzione trascendentale, avrebbe attribuito più rilevanza al dato che quando ci rappresentiamo un'immagine non è necessaria la presenza un concetto e avrebbe ricavato l'apriori dell'immaginazione pura a partire dalle sue caratteristiche

³³⁴ A 141-2/B 181.

³³⁵ A 19/B 33.

descrittive, riconoscendo che, proprio come a posteriori possiamo formarci le immagini senza ricorrere ai concetti, possiamo produrre a priori gli schemi trascendentali senza dover premettere le regole date dalle categorie.

D'altra parte, Kant avrebbe ridotto queste obiezioni a osservazioni di carattere psicologico, e non trascendentale. A priori, solo la collaborazione delle facoltà dà luogo alla possibilità dell'esperienza:

[i]n noi l'intelletto e la sensibilità possono determinare degli oggetti soltanto se sono congiunti fra loro. Se li separiamo avremo intuizioni senza concetti, oppure concetti senza intuizioni, e in entrambi i casi rappresentazioni che non possiamo riferire ad alcun oggetto determinato.³³⁶

Non vogliamo opporci a questa posizione della *Critica*, poiché contraddirla ci richiederebbe di allontanarci troppo dai fondamenti del criticismo trascendentale, che vogliamo rispettare il più possibile all'interno della nostra interpretazione. La nostra concezione dello schema, infatti, non esclude che a priori esso sia indissolubilmente connesso all'intelletto; ciò su cui ci distacciamo da Kant, invece, è che l'organizzazione del molteplice che avviene grazie allo schema sia solo un riflesso della regole date dai concetti puri. Se lo si intende come stiamo facendo noi, infatti, lo schema deve poter sintetizzare in autonomia il molteplice puro, lasciando all'intelletto la sola funzione di dargli valenza oggettiva tramite l'appercezione pura, nelle modalità che discutiamo nel prossimo sotto-paragrafo. Una possibile obiezione kantiana alla nostra critica, secondo cui possiamo formarci delle immagini solo tramite gli schemi, senza alcun concetto empirico, affermerebbe che senza la regola data dall'intelletto è impossibile capire con quale criterio avvenga la sintesi del molteplice. Come posso rappresentarmi un cane se non ho il concetto di cane che mi dà le "istruzioni" per farlo? Senza aprire discorsi troppo prolissi, accenniamo al fatto che si potrebbe risolvere questo problema rivolgendoci alla nozione di *associazione* delle rappresentazioni. Kant la cita perlopiù in riferimento a Hume, dimostrando che se l'assumiamo senza alcun fondamento a priori, allora seguirebbe dei criteri meramente contingenti e non potrebbe dar luogo a una conoscenza universale e necessaria.³³⁷ Tuttavia, è possibile rivendicare la possibilità di una conoscenza antepredicativa proprio a partire dall'associazione, e, come vedremo nel §2 del prossimo capitolo, sarà proprio la strada percorsa dalla fenomenologia husserliana.

³³⁶ A 258/B 314.

³³⁷ B 5; B 127.

Seguendo le orme della fenomenologia, possiamo interpretare gli schemi prodotti a posteriori come delle regole date dall'immaginazione per associare le rappresentazioni, in modo tale da fornire una sintesi dei fenomeni che prepara la loro conoscenza tramite i concetti empirici.

La nostra rivisitazione dello schematismo si è limitata a delle osservazioni generali, non avendo discusso la struttura peculiare che ogni schema applica al molteplice. Non possiamo addentrarci in queste complesse analisi, che richiederebbero una trattazione approfondita; una trattazione esaustiva del problema riprenderebbe gli schemi introdotti nel §4 e li reinterpreterebbe come regole antepredicative della sintesi del molteplice puro. Per dare un'indicazione di come procederemmo per rivedere gli schemi, possiamo rifarci alla lettura heideggeriana degli schemi in *Kant e il problema della metafisica*. Nonostante Heidegger non sia interessato a svincolare lo schema dalla categoria, e non muova una critica descrittiva come quella proposta da noi, egli ritiene che la nozione kantiana di schema trascendentale sia insufficiente, poiché giustifica questo prodotto dell'immaginazione solo alla luce delle categorie, senza analizzare adeguatamente il rapporto profondo che lega lo schema al tempo:

[i]n conformità ai quattro momenti della suddivisione delle categorie (quantità, qualità, relazione, modalità), la veduta pura del tempo [lo schema trascendentale, *N.d.R.*] deve presentare quattro possibilità di prender forma, come “*serie* del tempo, suo *contenuto*, suo *ordine* e finalmente *insieme del tempo*”. Questi caratteri del tempo, più che essere sviluppati sistematicamente in base a un'analisi del tempo, sono fissati “secondo l'ordine delle categorie”.³³⁸

Secondo Heidegger, in particolare, gli schemi a priori discussi da Kant sono ciò che ci fa rappresentare la serie del tempo, il suo contenuto, il suo ordine, il rapporto che una sua parte ha con il suo insieme. L'unico esempio che dà a riguardo, è la sua interpretazione dello schema della Sostanza, che riportiamo:

[i] tempo, come pura successione di “adesso”, è adesso in ogni tempo. È adesso in ogni “adesso”. Il tempo mostra così la sua stessa stabilità. Il tempo, come tale, è “immobile e permanente”, “non scorre”.³³⁹

L'idea di Heidegger è che lo schema della Sostanza ci ponga davanti il tempo come ciò in cui scorrono le impressioni, pur non scorrendo esso stesso, e sia così la fonte di ogni rappresentazione di un permanente che resta immobile nel mutare delle sue

³³⁸ Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, 95.

³³⁹ *Ivi*, 96.

determinazioni, ovvero di una sostanza. Si potrebbe, a nostro avviso, estendere il ragionamento agli altri schemi trascendentali, caratterizzandoli, coerentemente la *Critica*, come determinazioni a priori del tempo; allo stesso tempo, si eviterebbe di dipingerli come ciò che restringe l'applicazione dei concetti puri al molteplice puro, affermando, invece, che sorgono in modo del tutto indipendente dall'intelletto. Non bisogna, tuttavia, pensare che questo risultato ci spinga a liberarci del tutto della nozione di categoria, o a ritenerla accessoria. Gli schemi, intesi nel modo che abbiamo descritto, non contengono ancora alcun riferimento a un oggetto, ma sono solo una regola per rappresentarsi il tempo nel molteplice delle impressioni. È necessario andare a vedere, quindi, come l'intelletto possa dare valenza oggettiva agli schemi trascendentali tramite la formazione delle categorie, problema a cui dedichiamo il prossimo sotto-paragrafo.

(d) *L'intelletto*

L'ultimo partecipante alla deduzione trascendentale è l'intelletto, il quale completa l'operazione di genesi della categoria che stiamo portando avanti nella nostra interpretazione. Pur avendo considerevolmente rivisto la sua funzione, l'inclusione dell'intelletto nella deduzione non è inessenziale, né è il suo ruolo marginale. Al contrario, è solo a partire dalla spontaneità che nascono propriamente le categorie. Anche nella nostra concezione rivista della categorie, infatti, l'espressione "concetti puri dell'intelletto" non è erronea, se si intende che è solo con l'intervento di questa facoltà che si formano dei concetti che si riferiscono a priori alle intuizioni. Invece, dobbiamo rifiutare questa espressione se la si legge come se l'intelletto fosse la fonte delle categorie indipendentemente dalla sensibilità e dall'immaginazione. La domanda che dobbiamo porci, a questo punto, è come la spontaneità possa contribuire alla deduzione, dato che abbiamo privato il suo apriori dei concetti puri. Siamo fermamente dell'opinione che le forme dei giudizi facciano parte di tale apriori, ma ci viene difficile comprendere come l'intelletto possa dare una regola per l'unificazione del molteplice se ci limitiamo a esse. È necessaria, quindi, una presa di posizione rispetto al contenuto della *Critica* che ci permetta di completare la nostra interpretazione; ancora una volta, cercheremo di trovare un riscontro nel testo alle nostre affermazioni, rispettando il più possibile quanto viene sostenuto da Kant.

A nostro parere, se si sottraggono le categorie all'intelletto puro non lo si priva di ogni funzione unificatrice. Come abbiamo rimarcato nel primo capitolo, in ogni categoria è contenuto un principio di unificazione che non solo non è riducibile a ciascuna di esse, ma è ciò che le rende possibili. Seguendo le parole della Deduzione B:

[q]uesta unità, che precede a priori tutti i concetti di congiunzione, non è però la stessa cosa della categoria di unità (§ 10): tutte le categorie, infatti, si fondano sulle funzioni logiche che si trovano nei giudizi, ma in queste la congiunzione è già pensata, e quindi è già pensata l'unità di concetti dati. La categoria, dunque, presuppone già la congiunzione. Perciò l'unità di cui stiamo parlando adesso (come unità in senso qualitativo: § 12) dobbiamo cercarla ancora più in alto, proprio in ciò che contiene il fondamento dell'unità di concetti diversi nei giudizi, e quindi il fondamento della possibilità dell'intelletto, persino nel suo uso logico.³⁴⁰

Secondo Kant, come abbiamo discusso nel primo capitolo, l'unità a cui tutte le categorie sono subordinate è data dall'appercezione pura, che produce la rappresentazione "Io penso", la quale deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni. Vi è, quindi, un «atto della spontaneità» (B 132) che è una funzione unificatrice superiore alla singola categoria. Posta questa premessa, vogliamo dare particolare rilevanza a un già citato passaggio della prima edizione che, a nostro avviso, arricchisce quanto viene detto nella Deduzione B. Kant definisce l'oggetto trascendentale come

un qualcosa = x di cui non sappiamo nulla, né possiamo saperne in generale (secondo l'attuale disposizione del nostro intelletto), ma che può servire soltanto come un *correlatum* dell'unità dell'appercezione rispetto all'unità del molteplice nell'intuizione sensibile, tramite la quale l'intelletto unifica il medesimo molteplice nel concetto di un oggetto [...] Proprio perciò le categorie non rappresentano alcun oggetto particolare, dato al solo intelletto, ma servono soltanto a determinare l'oggetto trascendentale (il concetto di qualcosa in generale) tramite ciò che viene dato nella sensibilità, per conoscere in questo modo empiricamente i fenomeni sotto concetti di oggetti.³⁴¹

Alla luce di questo passaggio, possiamo dire che l'appercezione pura, atto della spontaneità che unifica le nostre rappresentazioni tramite l'"Io penso", ha un correlato nel concetto di un oggetto in generale, il quale fornisce una regola per l'unità del molteplice.³⁴² Ci sono due punti fondamentali che traiamo dai passaggi citati. Il primo è che, posto che il concetto di oggetto in generale è il *correlatum* dell'appercezione pura, e posto che l'appercezione pura è un atto dell'intelletto, allora il concetto di oggetto in generale non contiene in sé stesso alcun molteplice, dato che tale concetto sorge

³⁴⁰ B 131.

³⁴¹ A 250-1.

³⁴² Abbiamo cercato di districarci tra le sottili sfumature che distinguono appercezione pura, oggetto trascendentale e concetto di oggetto in generale nel §8 del primo capitolo, a cui rimandiamo per ulteriori chiarificazioni.

nell'intelletto puro, e solo grazie alla sensibilità e all'immaginazione può fungere da oggetto trascendentale. Il secondo punto è che il concetto di oggetto in generale non è riducibile alle categorie. Ogni categoria, infatti, presuppone questo concetto, e lo determina da diversi punti di vista: quello della Quantità, della Qualità, della Relazione e della Modalità. I due punti menzionati sono di grande importanza per la nostra interpretazione, perché ci permettono di concludere che l'intelletto puro contiene nel suo a priori una regola per unificare il molteplice (il concetto di oggetto in generale), e che questa regola non è una delle categorie, ma qualcosa che esse presuppongono necessariamente.

Possiamo ritornare al problema principale che nasceva dal nostro ridimensionamento dell'intelletto, e tentare di risolverlo tramite le conclusioni che abbiamo raggiunto. Ci chiedevamo, infatti, come fosse possibile che la spontaneità contribuisse alla deduzione trascendentale, se non contiene i concetti puri nel suo a priori. In risposta a questo problema, possiamo argomentare che l'intelletto non offre a priori solo le forme dei giudizi, ma anche il concetto di oggetto in generale, che è una regola per unificare il molteplice, pur non essendo esso stesso una categoria. Avendo proposto una soluzione al problema che ci eravamo posti, possiamo procedere compiendo il passo successivo. La sintesi dell'immaginazione, come visto nel §2, si ha come suo momento la sintesi della ricognizione, che unifica il molteplice secondo la regola dell'unità data dall'intelletto.³⁴³ Questa regola, a nostro avviso, è data dal concetto di oggetto in generale, che fornisce un riferimento oggettuale alla sintesi dell'immaginazione:

il concetto puro di questo oggetto trascendentale [...] è ciò che in tutti i nostri concetti empirici in generale può procurare la relazione ad un oggetto, cioè realtà oggettiva. Questo concetto puro non può contenere alcuna intuizione determinata e non riguarderà nient'altro che quell'unità che si deve incontrare nel molteplice della conoscenza, nella misura in cui si trova in relazione con un oggetto.³⁴⁴

Quando la sintesi dell'immaginazione viene unificata nel concetto di oggetto in generale, sorge un concetto che ha, come suo contenuto costituito unicamente a priori, un certo modo di organizzare il molteplice, dettato dalla stessa sintesi: la categoria. Senza il concetto di oggetto in generale (e senza l'appercezione pura), la sintesi

³⁴³ Ricordiamo che la scelta di valorizzare la Deduzione A ci porta ad assumere la triplice sintesi come modello definitivo di sintesi dell'immaginazione, mettendo da parte i cambiamenti apportati nella seconda edizione.

³⁴⁴ A 108.

dell'immaginazione non avrebbe alcuna valenza oggettiva, e non potrebbe essere una condizione di possibilità del fenomeno:

in sé stessa, al sintesi dell'immaginazione, seppur esercitata a priori, è pur sempre sensibile, poiché essa unifica il molteplice soltanto come esso appare nell'intuizione [...] Ma i concetti che appartengono all'intelletto potranno essere realizzati solo mediante la relazione del molteplice all'unità dell'appercezione, solo però tramite la facoltà di immaginazione in relazione con l'intuizione sensibile.³⁴⁵

L'intelletto, quindi, rappresenta nel concetto di oggetto in generale una certa regola della sintesi del molteplice dettata dall'immaginazione, quindi un certo schema trascendentale, seguendo il modo in cui abbiamo caratterizzato lo schematismo. Se in sé stesso lo schema era solo un modo per rappresentarsi il tempo nel molteplice delle impressioni, la categoria è, invece, una regola per rappresentare gli oggetti d'esperienza. In conclusione, possiamo affermare, come ci eravamo ripromessi, che l'intelletto sia la sede delle categorie, senza però esserne l'unica fonte, dato che senza la sintesi dell'immaginazione e senza il molteplice puro i concetti puri non sarebbero concepibili.

Abbiamo offerto, così, una concezione della categoria coerente con la definizione di «sintesi pura, rappresentata in generale» (B 104) data dalla *Critica*, difendendo una interpretazione dei concetti puri che vede la deduzione come il problema della loro genesi, e non della loro applicazione. Riassumendo quanto abbiamo sostenuto attraverso le parole di Heidegger, tratte dalle sue lezioni del 1927/28 sulla *Critica*, possiamo concludere che «il concetto puro dell'intelletto non sia assolutamente dato dalla pura funzione logico-formale del giudizio, ma nasca dalla sintesi immaginativa, riferita all'intuizione».³⁴⁶

(e) Conclusioni

In questo paragrafo abbiamo proposto un'interpretazione della deduzione trascendentale che evidenzia come sia una sintesi antepredicativa a fungere da elemento risolutore del problema dell'unità di concetti e intuizioni sollevato dalla *Critica*. Come abbiamo anticipato, e come discuteremo nel quarto e ultimo capitolo, lo stesso problema viene ripreso esplicitamente da Husserl in *Logica formale e trascendentale*, e trattato a fondo in *Esperienza e giudizio*. Pur riconoscendo a Kant la paternità del problema, Husserl rifiuta la maggioranza dei contenuti della logica trascendentale kantiana,

³⁴⁵ A 124.

³⁴⁶ Heidegger, *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*, 169.

sviluppano una propria che considera incompatibile con il criticismo. Senza sottovalutare le enormi differenze che separano la logica trascendentale husserliana da quella di Kant, riteniamo che l'interpretazione sviluppata nel corso di questo paragrafo abbiamo mostrato come non solo vi sia un'unica aporia con cui i due autori si confrontano, ma che anche la soluzione che individuano sia, a grandi linee, la stessa, dato che entrambi si rifanno alla necessità di un'organizzazione dei dati sensibili tramite una sintesi antepredicativa. Per poter vedere la deduzione trascendentale in chiave proto-fenomenologica, non abbiamo potuto limitarci ai testi husserliani, dato che Husserl non ha mai proposto una lettura approfondita del testo kantiano, nonostante il suo forte interesse nei confronti della *Critica*. Di conseguenza, abbiamo dovuto ricorrere ad Heidegger, il cui studio estensivo della *Critica* rivisita la sintesi dell'immaginazione, i concetti puri e gli schemi trascendentali in modo tale da permetterci di tracciare un forte parallelo tra la logica trascendentale di Husserl e quella di Kant. Se questo parallelo possa dirsi valido, tuttavia, può essere stabilito solo dopo aver trattato più a fondo la proposta husserliana. Avendo raggiunto gli obiettivi che ci eravamo proposti per questo capitolo, ci lasciamo Heidegger alle spalle, avendo tratto dai suoi testi ciò che ci interessava per il confronto tra Husserl e Kant, ed entriamo nel capitolo che si occupa della logica trascendentale di Husserl, esponendola nel dettaglio ed evidenziando quei punti in cui, secondo noi, Husserl raggiunge dei risultati più soddisfacenti.

Capitolo 4: L'estetica e la logica trascendentale fenomenologica

Giunti al capitolo finale, andremo ad approfondire il modo in cui Husserl tenta di risolvere i problemi di fondamento che ha riscontrato nella logica formale. Anche se la concezione husserliana della logica formale si distacca, in diversi punti, dalla logica generale di Kant, Husserl vedrà in quest'ultimo la fonte d'ispirazione per la ripresa di una logica e di un'estetica trascendentale. Queste scienze, tuttavia, vengono intese in modo completamente nuovo dal padre della fenomenologia, che adotta una posizione diametralmente opposta a quella della *Critica*, privilegiando la funzione svolta dalla ricettività rispetto a quella svolta dall'intelletto. Nei primi quattro paragrafi, il tema centrale sarà la concezione fenomenologica dell'estetica trascendentale; nel quinto e nel sesto, ci occuperemo della logica trascendentale progettata da Husserl, lasciando al settimo il compito di fornire un commento generale sull'operazione portata avanti in *Esperienza e giudizio*.

§1: Fenomenologia statica e genetica

Nel capitolo precedente abbiamo enfatizzato un aspetto della logica trascendentale kantiana, per mostrare che essa nasconde dei punti in comune rilevanti con il pensiero di Husserl. La filosofia trascendentale, secondo Kant, è una scienza che si occupa della possibilità della conoscenza a priori; la logica trascendentale, in particolare, dovrebbe mostrare come l'intelletto possa riferirsi a priori alle intuizioni. In *Logica formale e trascendentale*, Husserl si pone lo stesso problema: come possiamo stabilire con certezza che le vuote forme della logica si possano applicare all'esperienza? Entrambi gli autori, infatti, partono dal presupposto che l'intelletto e la sensibilità (adottando la terminologia di Kant), siano radicalmente separati tra loro. Una presa di posizione del genere non è casuale, ma mira a giustificare due elementi di grande importanza per le rispettive teorie filosofiche. Da un lato, si vuole affermare l'indipendenza della conoscenza pura da quella empirica, e la possibilità che questa conoscenza possa valere a priori; dall'altro, si vuole evitare di intellettualizzare i dati sensibili, concedendogli uno statuto autonomo. Se si afferma l'irriducibilità reciproca di pensiero predicativo e ricettività, bisogna nondimeno poter spiegare come essi possano costituire un'unità. Nella risposta data da Kant a tale

quesito, spicca l'idea di un'organizzazione del molteplice indipendente dall'intelletto, nella forma della sintesi dell'immaginazione. Abbiamo anticipato che anche Husserl, in *Esperienza e giudizio*, vedrà nella ricerca di una sintesi antepredicativa la soluzione al problema dell'incontro di sensibilità e intelletto; ora possiamo finalmente esporre la logica trascendentale husserliana, vedendo fino a che punto essa può considerarsi un'evoluzione di quella di Kant, per come l'abbiamo presentata, o se si pone in totale opposizione a essa.

La ripresa di alcuni motivi centrali della *Critica* è un gesto consapevole da parte di Husserl. Oltre al riutilizzo del termine “logica trascendentale”, nella Conclusione di *LFT* Husserl parla di un'«estetica che è trascendentale in un senso nuovo (così denominata per via di una relazione facilmente afferrabile a quella – eccessivamente ristretta – di Kant)». ³⁴⁷ Il riconoscimento esplicito di un debito nei confronti di Kant (non esente da critiche, come quel “eccessivamente ristretta” sottolinea) legittima ancor di più il confronto portato avanti in questa tesi, ma lascia in sospeso diverse questioni. *In primis*: cosa porta Husserl a dover ricorrere a una logica trascendentale? Abbiamo già risposto a questa domanda mostrando che vi sono dei presupposti che la logica formale deve ammettere, ma non può fondare essa stessa; tuttavia, ci si potrebbe chiedere perché la fondazione di questi presupposti non possa essere affidata alla fenomenologia pura. Infatti, nelle *Ricerche logiche* la fenomenologia veniva introdotta proprio a questo fine. L'intervento del metodo fenomenologico, inoltre, sembrerebbe risolutivo, dato che riconduce i giudizi a una teoria che afferma sia la trascendenza degli oggetti ideali di cui si occupano i logici (inferenze, teoremi, sistemi deduttivi...) rispetto agli atti che gli si rivolgono, sia il legame imprescindibile che tale trascendenza ha con la coscienza. Prima di entrare nei contenuti della logica trascendentale di Husserl, quindi, dobbiamo assolutamente capire se essa sia solo una sottodisciplina della fenomenologia delle *Ricerche logiche* o delle *Idee*, o se rappresenti un importante cambio di prospettiva per la fenomenologia stessa.

Nell'Appendice I di *LFT*, confrontandosi con questo problema, Husserl distingue un'analisi intenzionale *statica* da una *genetica*. ³⁴⁸ L'analisi statica coincide con il metodo

³⁴⁷ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 289. Per uno studio più approfondito delle critiche di Husserl all'estetica trascendentale di Kant, si veda: Summa, *Spatio-Temporal Intertwining*, 38-85.

³⁴⁸ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 314-317. Per uno studio di come si colloca l'analisi genetica nel complesso della produzione husserliana, rimandiamo a: Lohmar, “On Some Motives for Husserl's Genetic Turn”; Kern, *Husserl und Kant*, 34-43; Mohanty, *Edmund Husserl's Freiburg Years*, 165-301.

di descrizione della coscienza pura che abbiamo identificato fin ora con la fenomenologia in generale. Oltre a mettere in luce le differenze strutturali di percezioni e giudizi, l'analisi statica ci informa sulla distinzione tra atti che intendono un oggetto originalmente e atti che sono modificazioni di quelli originalmente offerenti.³⁴⁹ La percezione è un atto originalmente offerente, perché ci presenta un oggetto "in carne ed ossa"; una rimemorazione dello stesso oggetto, invece, è un atto modificato, poiché ha in sé stesso un rimando al momento in cui quell'oggetto ci è stato dato originalmente. Lo stesso discorso si applica anche al giudizio. Si può certamente giudicare anche su qualcosa che non è stato percepito, dato che il significato di un giudizio è indipendente dall'esistenza o meno di un oggetto corrispondente; assieme a ogni giudizio, però, è sempre data la possibilità di poterlo *riempire*, ovvero di portarlo all'evidenza tramite un atto intuitivo che combaci con l'intenzione "vuota" del giudizio. Se udiamo un giudizio estetico su un'opera d'arte, possiamo comprendere il significato di quel giudizio anche in assenza di qualsiasi atto intuitivo. Tuttavia, è anche possibile per noi presentificarci tramite una rimemorazione quell'opera d'arte, per vedere se combacia con quanto si affermava nel giudizio. A sua volta, quella rimemorazione rimanda alle nostre percezioni passate, nelle quali l'opera ci era data originalmente.

Come alternativa all'analisi statica, si può adottare un'analisi genetica, che «è indirizzata alla connessione totale concreta, in cui si trovano di volta in volta ogni coscienza e il suo oggetto intenzionale come tale».³⁵⁰ L'analisi genetica non tratta gli atti nell'astrazione di una coscienza pura (come fa la statica), ma tiene conto di come essi possono relazionarsi tra loro nella concretezza. Ciò non significa scendere al livello di una scienza di dati di fatto, ma di colmare alcuni problemi all'interno della fenomenologia stessa. Tra questi problemi, vi è proprio l'incontro di ricettività e spontaneità che era stato discusso nella *Critica*. Se restiamo nell'ambito dell'analisi statica, possiamo notare solamente che certi atti sono originalmente offerenti rispetto ad altri che sono delle loro modificazioni, ma non possiamo in alcun modo capire come, nella concreta "vita intenzionale", si passi da una percezione di un oggetto a un giudizio sullo stesso oggetto, o viceversa. Un percorso d'indagine proprio dell'analisi genetica, quindi, è la ricerca di come anche l'attività giudicativa di più alto livello possa sorgere a partire dall'esperienza

³⁴⁹ Per la definizione di atto originalmente offerente, si veda: Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 43-45.

³⁵⁰ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 316.

antepredicativa in cui qualcosa ci era dato originalmente. Ne concludiamo che l'estetica e la logica trascendentale di Husserl non possono essere comprese all'interno della fenomenologia statica, e richiedono di essere attuate da una fenomenologia che si serve dell'analisi genetica.

Dato che la fenomenologia genetica si occupa anche di questioni di centrale importanza per il criticismo trascendentale, dobbiamo porre innanzi alcune osservazioni per indicare i punti principali in cui i due filosofi divergono. Nella *Critica*, la coappartenenza di intelletto e sensibilità viene intesa come una relazione a priori tra le forme delle rispettive facoltà che costituisce la struttura del fenomeno. Kant considera la possibilità di avere delle percezioni senza concetti, ma non la tematizza, poiché la ritiene un fatto contingente e non una necessità a priori, come è, invece, la deduzione trascendentale. In ogni esperienza possibile (anche quando non ci serviamo di concetti empirici), le intuizioni sono già messe in forma dalle categorie, tramite la sintesi dell'immaginazione. Invece, Husserl contempla questa coappartenenza solo come stadio genetico precedente alla formalizzazione attuata dai logici, ma non considera affatto che allo stadio più basso dell'esperienza vi siano delle percezioni sottoposte alle oggettualità categoriali:

il fatto che rappresentiamo cose e che persino vediamo cose in uno sguardo [...] rimanda, nell'analisi intenzionale genetica, al fatto che in una precedente genesi originariamente fondante si è attuato il *tipo* "esperienza della cosa" e che quindi per noi la categoria cosa è già fondata nel suo senso primario.³⁵¹

L'oggetto d'esperienza, inteso come un'oggettualità categoriale riempita, rimanda geneticamente a uno stadio inferiore dove l'oggetto è appreso in assenza di forme categoriali. Questa divergenza fondamentale nell'approccio dei due autori si riflette anche nel modo in cui sviluppano la propria logica trascendentale. Kant dedica un grande sforzo a dimostrare come sia possibile quello che lui chiama "sistema dell'epigenesi della ragion pura", o il fatto che l'intelletto stabilisce le leggi di ogni esperienza possibile.³⁵² Particolarmente nella seconda edizione della *Critica*, il procedimento seguito va dall'alto in basso: la deduzione trascendentale discende dalle forme a priori di intelletto e sensibilità all'esperienza per come ci appare (il fenomeno). Contrariamente, Husserl effettua un movimento di fondazione dal basso, che dall'esperienza antepredicativa sale

³⁵¹ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 316.

³⁵² B 167.

fino alle oggettualità categoriali.³⁵³ Anche quando, come in *LFT*, Husserl parte dalla logica formale già compiuta e ridiscende fino all'esperienza antepredicativa non è per fondare, ma per cercare una fondazione. La logica trascendentale husserliana, infatti, procede geneticamente, scendendo la catena di atti complessi e modificati verso quelli originalmente offerenti che vi stanno alla base. Per questo, potremmo dire che, se l'Husserl di *LFT* avesse scritto la *Critica della ragion pura*, avrebbe forse invertito l'ordine delle sue parti, mettendo prima la Logica Trascendentale, e poi l'Estetica. Quando si è completata la discesa dalle oggettualità complesse dell'ontologia formale sino all'esperienza originaria, solo allora si apre un nuovo campo d'analisi, che corrisponde allo studio di quell'unico mondo che precede e sottostà a ogni giudizio, cultura o teoria. Si capisce meglio, così, il commento di Husserl precedentemente citato, che giudica l'estetica trascendentale di Kant troppo sbrigativa. Un'estetica trascendentale fenomenologica non deve limitarsi a pochi commenti in preparazione a una logica trascendentale, ma dev'essere il punto più alto dell'operazione che il fenomenologo porta avanti, dato che mette in luce le caratteristiche che appartengono all'esperienza in quanto tale, che per Kant erano definite dalle forme a priori di intelletto e sensibilità.

Come abbiamo discusso nell'Introduzione, Husserl non è soddisfatto dall'analisi kantiana dell'esperienza, che – a suo avviso – è ancora gravata da sovrastrutture metafisiche e costruzioni speculative prive di un fondamento intuitivo. La sua soluzione, in contrapposizione alla *Critica*, è di proporre un'auto-organizzazione dell'esperienza stessa, indipendente dal ruolo attivo che ha il giudizio nella costituzione di nuove oggettualità. Quando giudichiamo, anche se siamo intenzionalmente rivolti agli oggetti su cui giudichiamo (*Beurteilte*), ci formiamo sempre nuovi stati di cose e oggettualità complesse (*Geurteilte*) appartenenti al senso noematico del giudizio. Queste operazioni giudicative, che Husserl definisce *sintesi attive*, non possono chiaramente rendere conto della struttura dell'esperienza antepredicativa, dato che la premettono necessariamente, poiché il giudizio non è un atto originalmente offerente. Di conseguenza, un'estetica trascendentale fenomenologica si deve occupare delle *sintesi passive*, ovvero quei processi costitutivi che sono sempre presenti come strato più basso dell'esperienza, come

³⁵³ Su questo punto si veda anche Spinicci, *Il pensiero e l'esperienza*, 63.

la temporalità e l'associazione, di cui discuteremo nei prossimi paragrafi.³⁵⁴ Una completa analisi genetica delle sintesi passive permetterebbe di risolvere tre problemi di grande importanza. Il primo è un problema relativo alla *motivazione*, ovvero il modo in cui un atto può "stimolarne" un altro. Cos'è che, nella costituzione passiva delle cose, motiva l'effettuazione di un giudizio? Kant stesso non sottovaluta questo problema, affidando alla ragione il compito di spingere costantemente l'umanità al raggiungimento di nuove e più alte conoscenze. Dal punto di vista fenomenologico, invece, dovremmo affrontare la questione dal basso, cercando di capire come sia la passività stessa a motivare le sintesi attive dei giudizi. Il secondo problema riguarda un tema che ha accompagnato la filosofia di Husserl dall'inizio: quello della fondazione. Come abbiamo anticipato, ogni giudizio ha un rimando genetico all'esperienza originaria, che rappresenta il suo fondamento ultimo di validità. Di conseguenza, l'estetica trascendentale fenomenologica dev'essere una scienza che sta alla base di tutte le altre, compiendo l'operazione di fondazione della logica che tormentava Husserl dal tempo dei *Prolegomeni*. Anche questo problema è strettamente legato a Kant, che fin dall'Introduzione della *Critica* ha sottolineato il legame delle sue ricerche con la possibilità delle scienze, dalla matematica alla metafisica. Il terzo problema richiama fortemente la domanda di Kant "Come sono possibili i giudizi sintetici a priori?". Secondo la *Critica*, non possiamo ammettere che le intuizioni abbiano una struttura identica a quella del concetto ma confusa, e che l'intelletto si limiti a rappresentarla in modo chiaro.³⁵⁵ Tuttavia, se concetti e intuizioni obbediscono a leggi diverse, come può l'intelletto adeguarsi ai dati sensibili, giudicando in modo conforme a ciò che percepiamo? Kant concludeva che vi devono essere dei giudizi sintetici a priori, i quali stabiliscono come sia possibile formulare dei giudizi sull'esperienza che abbiano una validità oggettiva. Invece, per Husserl è decisivo, anche in questo caso, lo studio delle sintesi passive. L'intelletto non deve imporre le sue leggi a priori sull'intuizione, se vogliamo poter giudicare correttamente su ciò che ci è dato sensibilmente, ma è l'esperienza che offre le cose già strutturate, lasciando al giudizio solo il compito di articularle correttamente, permettendoci, così, di conoscerle.

³⁵⁴ Per riassumere descrittivamente il concetto di sintesi passiva, potremmo definirlo, usando le parole di Piana, come quel livello dell'esperienza in cui «il dato esibisce da se stesso la propria interpretazione»; si veda *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, 42.

³⁵⁵ A 43/B 60-61.

In questi tre problemi si racchiudono le domande più importanti che ci siamo posti nel corso della tesi, suscitate dalle riflessioni sui limiti della logica generale o formale che occupavano i pensieri di Kant e Husserl. In quest'ultimo capitolo, mostreremo come Husserl tenta di sciogliere queste difficoltà, discutendo quali vantaggi può apportare il metodo fenomenologico (arricchito dall'analisi genetica) rispetto al criticismo trascendentale. Pur avendo sempre dichiarato che il nostro interesse principale è la logica trascendentale, ci dedicheremo a lungo anche dell'estetica trascendentale fenomenologica, dato il rapporto strettissimo che le unisce. D'altra parte, anche nella *Critica* i risultati dell'Estetica sono stati necessari per la deduzione della Logica Trascendentale, a riprova del fatto che le due scienze sono separate solo nell'astrazione, ma non possono essere realmente disgiunte, come, per Kant, le due fonti della conoscenza.

§2: *Associazione, interesse, tema*

Avendo illustrato l'importanza dell'analisi genetica e il modo generale in cui Husserl concepisce una logica e un'estetica trascendentale, possiamo iniziare l'esposizione delle sintesi passive, evidenziando la loro relazione con quelle attive. Ci serviremo particolarmente delle *Lezioni sulla sintesi passiva*, tenute da Husserl negli anni '20, e di *Esperienza e giudizio*, opera del 1938 nella quale culminano le riflessioni iniziate dalle stesse *Lezioni* e da *Logica formale e trascendentale*. Prima di cominciare, è importante evitare un fraintendimento che potrebbe seguire da quanto abbiamo detto. Si potrebbe ritenere – erroneamente – che Husserl separi le sintesi passive da quelle attive contrastando gli atti originalmente offerenti, come la percezione, da atti che sono loro modificazioni. Non è propriamente così, per ragioni che ora chiariremo. Infatti, Husserl non ritiene che l'estetica trascendentale debba fornire solo una teoria della percezione, né la logica trascendentale principalmente una teoria del giudizio; d'altra parte, l'analisi statica delle *Ricerche logiche* e di *Idee I* può adempiere perfettamente allo studio di questi atti. Come Kant, invece, è interessato al punto d'incontro tra passività e spontaneità che, per essere individuato, richiede di isolare il contributo specificamente ricettivo dell'esperienza. Un punto chiave della proposta husserliana è che questo contributo non sia esaurito dall'atto di percezione, ma che sia presente a un livello ancora più basso dell'esperienza antepredicativa. Su questa linea, nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*

caratterizza la differenza tra attività e passività (o spontaneità e ricettività) facendo riferimento all'Io:

[i]n tali vissuti desti dell'esperire, del conoscere, del concludere, del valutare e del volere troviamo che l'io funge come peculiare centro del fare esperienza, in quanto elemento che in tali vissuti agisce o subisce consapevolmente; esso è il polo identico, il centro delle azioni e delle passioni, il centro ultimo di stati come: sono contento, sono triste, mi diverto.³⁵⁶

L'Io husserliano non è una scatola di vissuti, né una parte di un vissuto o un flusso di vissuti; non è nemmeno l'uomo psicofisico, né quella forma di autocoscienza che si realizza nella riflessione, ma un "polo" verso cui tendono i vissuti stessi. Potremmo dire che, proprio come l'atto ha un polo nel suo oggetto intenzionale, così ne ha un altro nell'Io; per essere più precisi, è proprio dove vi sono degli atti dove qualcosa si costituisce come un oggetto, o gli atti *oggettivanti*, che l'Io è in gioco. Per questo, l'estetica trascendentale fenomenologica non può ridursi a una scienza degli atti originariamente offerenti, dato che anche la percezione è un atto dell'Io, poiché afferriamo attivamente un certo oggetto ponendolo al centro della nostra attenzione.

Nonostante l'estetica trascendentale fenomenologica non debba limitarsi allo studio degli atti originariamente offerenti, dato che possono essere classificati tra le operazioni attive dell'Io, per individuare le sintesi passive è comunque necessario usare tali atti come punto di partenza, dato che essi giacciono al fondamento di quelli modificati come il giudizio. In particolare, tra gli atti originariamente offerenti dobbiamo privilegiare la percezione, nella quale viene dato un oggetto individuale, anziché l'atto di visione eidetica che ci permette di intuire le essenze, di cui parleremo più avanti; che siano materiali o formali, dal punto di vista genetico anche le essenze premettono sempre la datità di qualcosa di individuale. Analizzando la percezione, come abbiamo visto, non dobbiamo mettere al centro il ruolo attivo dell'Io, ma quegli elementi costituiti passivamente che non dipendono dall'Io stesso.³⁵⁷ Le parole di *Esperienza e giudizio* riassumono perfettamente quanto abbiamo detto: «[l]a percezione, il rivolgimento percettivo su singoli oggetti [...] sono già *operazioni attive dell'io*. Perciò stesso, esse presuppongono che ci sia già dato qualcosa a cui potremo rivolgerci nella percezione».³⁵⁸

³⁵⁶ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, 52-53.

³⁵⁷ Come vedremo a breve, la passività in Husserl non è sinonimo tanto di inattività dell'Io, quanto di ricettività; su questo punto si veda anche Spinicci, *I pensieri e l'esperienza*, 32.

³⁵⁸ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 73.

In cosa consiste questo “già dato”? Prendiamo l’esempio di una percezione qualsiasi: il suo oggetto non è mai dato nel vuoto assoluto, ma sempre su uno sfondo, un *campo* di sensazioni che, pur essendo attualmente percepite, non sono ancora intenzionate dall’atto di percezione. La datità passiva di queste sensazioni, come nota Husserl nel passaggio citato, precede la loro oggettivazione da parte dell’Io. Se si avessero dubbi a riguardo, riportiamo all’attenzione i problemi relativi alla motivazione. Cosa ci porta a rivolgere la nostra attenzione a certi dati sensibili anziché ad altri, se non qualcosa di insito nei dati stessi? È necessario, dunque, approfondire la costituzione passiva di questo campo, per avere una finestra sul mondo dell’esperienza originaria.

Una prima forma di organizzazione passiva tra i dati di un campo sensibile (non ancora oggettivati dall’Io) è l’*associazione*, che li unifica o separa in base alla loro somiglianza o contrasto. Illustriamo questa sintesi passiva con l’esempio del campo visivo, come fa Husserl in *Esperienza e giudizio*. Immaginiamo la percezione di un albero con un prato verde sullo sfondo. Man mano che giriamo attorno all’albero, tenendolo sempre al centro della nostra attenzione, non solo muterà il lato dell’albero che abbiamo davanti, ma anche il campo visivo che lo circonda. Finché continua a essere un prato verde, tuttavia, questo nuovo campo si *fonderà* al precedente in una sintesi passiva che lo presenta come una parte dello stesso e unico prato.³⁵⁹ Alternativamente, se i dati all’interno di un campo (o di diversi campi) sono dissimili tra loro, può sorgere un contrasto, che è particolarmente accentuato quando abbiamo un elemento dissimile assieme a elementi simili, come una macchia rossa su un muro bianco. È importante osservare che il contrasto non esclude una fusione dei dati sensibili se vi è una qualche omogeneità tra essi: vi è una continuità nel modo in cui il bianco trapassa nel rosso, poiché entrambi i colori sono momenti di una stessa superficie. La stessa cosa non avviene per un contrasto tra datità eterogenee tra loro: mentre le datità visive sono caratterizzate da una certa omogeneità, che permette al colore, alla superficie e alla forma di fondersi assieme, le datità appartenenti a un campo come quello acustico non possono per principio fondersi con quelle visive.³⁶⁰

Come nota a margine a queste analisi sul contrasto, mettiamo in guardia su un’errata identificazione tra il contrasto che emerge nella sintesi passiva dell’associazione e la

³⁵⁹ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 75.

³⁶⁰ *Ivi*, 75.

delusione che sorge da un'attesa non riempita. Secondo Husserl, infatti, l'oggetto percepito non si limita a una somma di percezioni già effettuate, ma rinvia intenzionalmente a nuovi lati non ancora percepiti, invitandoci a percepire gli stessi lati da una distanza o da un'angolazione diversa.³⁶¹ Di conseguenza, ogni percezione è accompagnata da un'attesa che anticipa le future percezioni; queste ultime, quando sono compiute, possono *riempire* le attese, ovvero coincidere con esse, dando luogo a un flusso coerente e indisturbato di percezioni. Alternativamente, se una nuova percezione smentisce quanto avevo predelineato nell'attesa sopraggiunge la delusione. Nella percezione progressiva di un muro bianco, ogni nuova percezione di un'area bianca anticipa la successiva come qualcosa di conforme. Quando il mio sguardo incontra improvvisamente una macchia rossa sul muro, si crea un contrasto tra l'attesa e ciò che viene percepito, dando luogo alla delusione.³⁶² Confrontando il caso descritto della delusione con il contrasto, notiamo che nel primo si è diretti intenzionalmente verso un'oggetto tramite un'attesa che non viene riempita. Il contrasto che è frutto della sintesi passiva, invece, ha luogo proprio dove l'Io non è ancora intervenuto con i suoi atti oggettivanti. Inoltre, il contrasto può essere ciò che motiva l'Io a dirigere la sua attenzione su una certa zona del campo sensibile: «ciò che emerge, per la sua dissomiglianza, dallo sfondo omogeneo, ciò che rileva “ci colpisce”; e questo significa che estende una *tendenza affettiva* sull'io». ³⁶³ Questa “tendenza affettiva” non è altro che uno stimolo più o meno forte nei confronti dell'Io. L'intensità dello stimolo dipende anche dalla discontinuità qualitativa che caratterizza il contrasto; finora abbiamo sempre usato come esempio la percezione trascendente, ma lo stesso si può dire di quella immanente.³⁶⁴ Anche un desiderio o una volontà possono emergere per contrasto dallo “sfondo” delle datità immanenti, imponendosi sull'Io. La risposta dell'Io allo stimolo non è automatica e dipende da diversi fattori: se siamo totalmente assorti nei nostri pensieri, potremmo non reagire nemmeno a degli stimoli particolarmente forti. Accade, però, che lo stimolo riesca a imporsi a tal punto da portare l'Io ad assecondarlo, rivolgendosi a ciò che l'ha colpito.

L'atto fondamentale che caratterizza il rivolgimento dell'Io è l'attenzione. Quando qualche dato nel campo sensibile suscita la nostra attenzione, non solo lo si prende a

³⁶¹ *Ivi*, 75-79.

³⁶² Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, 101.

³⁶³ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 76.

³⁶⁴ Per la definizione di percezione trascendente e immanente si veda: Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 89-91.

oggetto, ma si apre anche un orizzonte di intenzioni non riempite, le attese di cui abbiamo parlato, che indicano come possiamo seguire la tendenza esercitata dallo stimolo. Se un suono cattura la mia attenzione, infatti, mi è noto immediatamente di poter seguire l'intensità crescente dello stimolo fino alla sua fonte.³⁶⁵ Per essere precisi, non si tratta di una semplice consapevolezza, ma di un vero e proprio *interesse*, un'aspirazione che l'Io matura nei confronti dello stimolo e che lo porta a realizzarlo pienamente. È questo interesse affettivo (e non uno teorico o contemplativo) che ci porta, nella percezione trascendente, a non essere mai soddisfatti dell'unilateralità con cui ci è dato percepito, ricercando sempre dei suoi nuovi dettagli o nuove prospettive da cui osservarlo. L'interesse dell'Io si stabilizza quando il semplice oggetto dell'attenzione diventa un vero e proprio *tema*. Nel momento in cui un nuovo stimolo ci porta a distogliere l'attenzione da un oggetto di cui ci stiamo occupando, quest'ultimo sprofonda nuovamente sullo sfondo. Se quest'oggetto è diventato tematico per noi, possiamo riprenderlo in ogni istante e riportarlo all'attenzione, come avviene quando interrompiamo temporaneamente un'attività per poi continuarla, come se non si fosse mai fermata.³⁶⁶

Arrestiamo, per questo paragrafo, l'esposizione delle sintesi passive, per fare il punto sui risultati che sono stati raggiunti fin ora. Partendo dalla struttura dei vissuti non intenzionali e di ciò che viene dato prima di essere oggettivato dall'Io, Husserl è riuscito a spiegare come l'Io può arrivare ad avere un oggetto come suo tema. Tutte le scienze, compresa la logica formale, danno per scontato che ci occupiamo di oggetti, stati di cose o teorie. Come anche l'analisi statica mette in luce, il modo originario in cui un oggetto ci è dato originalmente è la percezione; tuttavia, solo l'analisi genetica riesce a rendere conto di cosa motivi effettivamente il rivolgimento dell'Io verso quelli che sono meri dati del campo sensibile. Dato che lo scopo di un'estetica trascendentale fenomenologica è di fungere da fondazione ultima su cui riposano la logica trascendentale, la logica formale e le scienze, possiamo dire che essa ha mosso il primo passo giustificando come sia possibile che l'Io abbia un tema. Tuttavia, saranno necessarie ulteriori analisi per rendere conto di come si passi dalla semplice percezione al giudizio d'esperienza, e da questo alla conoscenza pura della logica formale.

³⁶⁵ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 80.

³⁶⁶ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 83-84.

Ciò che Husserl ha potuto concludere fino a questo punto si basa interamente sulla sintesi passiva dell'associazione, come organizzazione dei dati nel campo sensibile in base alle loro somiglianze o al loro contrasto. A riguardo, è interessante tracciare un confronto con la *Critica*, che sembra essere poco interessata a problemi di ordine genetico, mostrandosi scettica anche nei confronti del metodo descrittivo. Quando, nella Deduzione A, Kant discute brevemente dell'associazione, si limita a osservare che essa deve basarsi su una regola data a priori per poter avere un valore conoscitivo.³⁶⁷ Il fatto che nell'esperienza riscontriamo un'«affinità» (A 113) nelle nostre sensazioni, poiché osserviamo che da alcune ne seguono altre, non può avere un fondamento empirico, altrimenti non si potrebbe in alcun modo dimostrare la validità della regola che sta dietro a tale affinità. Per via di queste riflessioni contenute nella *Critica*, l'idea che l'associazione possa avere una valenza oggettiva e non solo contingente viene fatta risalire da Husserl, nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, a Kant:

[e]ra stato Kant a notare che in quelle connessioni fenomenologiche, che [...] ci si fanno dapprima incontro sotto il titolo di associazione, non si mostrano semplicemente fatti casuali, bensì una legalità assolutamente necessaria senza la quale la soggettività non potrebbe esistere; e tuttavia, la sua geniale teoria [...] non è costruita sul fondamento di un'analisi eidetico-fenomenologica.³⁶⁸

Pur avendo sostenuto che l'associazione ha un fondamento a priori, Kant non si è soffermato sulle sue caratteristiche strutturali, limitandosi ad argomentare che la condizione di possibilità dell'affinità del molteplice, e dell'associazione, è l'appercezione pura, la quale riunisce tutte le rappresentazioni in un'unità. Ancora una volta, una struttura che si rinviene nel livello più basso dell'esperienza viene ridotta regressivamente all'intelletto e ai concetti puri, negandogli l'originarietà che, secondo la fenomenologia genetica, gli apparterebbe. Chiaramente, l'interesse di Kant è rivolto principalmente a prendere le distanze da Hume, più che a fornire una teoria dettagliata dell'associazione. Notiamo, comunque, che sarebbe proprio una rivalutazione del ruolo dell'associazione a permetterebbe di avvicinare ancor di più il criticismo alla fenomenologia. Alla fine del capitolo precedente, abbiamo cercato di mettere insieme in modo consistente quegli elementi della *Critica* che potrebbero costituire una teoria proto-fenomenologica. L'interpretazione che abbiamo proposto richiedeva una marginalizzazione dell'intelletto,

³⁶⁷ A 112-3.

³⁶⁸ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, 210-211.

e garantiva un'autonomia decisiva alla sintesi dell'immaginazione. Limitando l'importanza dell'intelletto, siamo incappati in un grosso ostacolo: cosa può fornire la regola per la sintesi delle nostre rappresentazioni, se non un concetto? Come abbiamo accennato allora e come abbiamo argomentato qui, seguendo *Esperienza e giudizio*, può essere proprio l'associazione a dare la regola per la sintesi che organizza i dati sensibili, permettendo al pensiero predicativo di applicarvi.

Anche forzando sulla *Critica* una lettura orientata fenomenologicamente come abbiamo fatto noi, non si può pretendere da Kant che maturi il concetto di sintesi passiva. Pur attribuendo grande importanza all'immaginazione, essa resta una facoltà che è sì in parte ricettiva, ma anche spontanea. Per essere congruo alle sintesi passive di Husserl, Kant dovrebbe disconoscere tre presupposti su cui è irremovibile. Il primo è che spazio e tempo siano le uniche forme dell'intuizione; ad esse dovremmo anche l'associazione, dato che quest'ultima è un'organizzazione dei dati sensibili che si trova al livello della ricettività. Il secondo è che solo la forma della conoscenza ha un fondamento a priori, mentre dovrebbe ammettere che i dati sensibili possano fondare una sintesi sulla base della propria struttura materiale. Il terzo è che la sintesi sia sempre un processo che avviene in relazione alla spontaneità; al contrario, per Husserl anche la ricettività ha le proprie sintesi. È proprio grazie a queste osservazioni, tuttavia, che possiamo raggiungere il nostro obiettivo di vedere la fenomenologia genetica di Husserl come un compimento di alcuni motivi filosofici che si ritrovano nella *Critica*. Da una prospettiva fenomenologica, possiamo vedere Kant come colui che ha anticipato alcune considerazioni fondamentali sulla costituzione dell'esperienza, battendo la via che porterà Husserl alle sintesi passive. Non resta che vedere, nei prossimi paragrafi, con quali altri elementi Husserl arricchisce la propria estetica trascendentale, e come questa si relaziona con la sua logica trascendentale.

§3: *Modalizzazione, esplicitazione, abitudine, tipo*

Torniamo sui nostri passi, riprendendo l'analisi genetica dell'esperienza originaria dove l'avevamo lasciata: l'Io si rivolge percettivamente a un oggetto, che è il suo tema. Il caso più semplice che possiamo considerare è quello in cui questa percezione avviene senza ostacoli, con un riempimento costante delle attese: il carattere dossico dell'atto è la

certezza. Alternativamente, quando le attese non sono riempite, come abbiamo già discusso, la percezione si modalizza. Se, per esempio, consideriamo la possibilità che ciò che eravamo certi esistesse di fronte a noi sia un semplice miraggio, la certezza che accompagnava la nostra percezione viene sostituita dal dubbio. Il tipo di possibilità evocata dal dubbio, che Husserl chiama *problematica*, non dev'essere confusa con la *possibilità aperta* che ritroviamo anche nella certezza.³⁶⁹ L'attesa, infatti, può intendere diversi casi possibili senza che noi siamo, per questo, in dubbio. Per esempio: mi aspetto che sul lato anteriore di una casa vi sia la porta d'ingresso, senza anticipare quale colore o forma abbia questa porta. In questo caso, la mia attesa viene confermata anche se percepisco qualcosa che non avevo predelineato del tutto. Diversamente dalla possibilità aperta, il dubbio comporta l'abbandono della certezza, verso uno stato in cui le possibilità contemplate sono in un conflitto reciproco, e non si armonizzano tra loro. Lo stallo motivato dal dubbio può essere superato con il sopraggiungere di nuove percezioni, che portano l'Io a *decidersi* per l'una o per l'altra possibilità. A questo punto, la certezza può essere ristabilita, o si può giungere alla negazione. Come Husserl sottolinea nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, l'esito di una decisione dell'Io, supponiamo conduca alla certezza, non corrisponde alla certezza "passiva" che precedeva la messa in dubbio del percepito.³⁷⁰ Per rompere il dubbio, l'Io deve effettuare una presa di posizione che non avviene semplicemente nel caso di quelle sintesi dell'associazione che organizzano il campo sensibile sulla base di concordanza e discordanza. Il contrasto, per esempio, è vissuto senza alcuna decisione da parte dell'Io sull'essere o non-essere di un certo oggetto.

Fino ad ora abbiamo usato il termine "percezione" in senso ampio, senza andare ad analizzarla nel dettaglio, passaggio che diviene necessario per capire cosa motivi l'Io a prendere una posizione tramite la decisione. In *Esperienza e giudizio*, Husserl distingue diversi *livelli di percezione osservativa* che possiamo assumere nei confronti di un oggetto.³⁷¹ Il primo livello è l'*apprensione semplice*, in cui ci rivolgiamo a un oggetto senza concentrarci sulle sue parti o senza cercare di percepirne nuovi lati.³⁷² Quando apprendiamo in questo modo un oggetto, assieme a esso vengono risvegliate delle attese che si dirigono verso il suo orizzonte interno, ovvero i suoi lati non ancora percepiti ma

³⁶⁹ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 90-93.

³⁷⁰ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, 133-134.

³⁷¹ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 95-97.

³⁷² Spinicci parla anche di una struttura *monotetica* dell'apprensione semplice, a indicare il fatto che essa coglie un oggetto senza alcuna articolazione. Si veda *Il pensiero e l'esperienza*, 52.

co-intenzionati dalla percezione. Se l'interesse che l'Io ha nei confronti dell'oggetto è abbastanza forte, si passa al secondo livello, ovvero l'osservazione esplicitante o *esplicitazione*, nel quale l'Io segue la direzione indicata dalle attese, cercando ulteriori conferme nell'orizzonte interno dell'oggetto percepito. Il terzo livello, invece, richiede che l'Io espanda il suo interesse dall'orizzonte interno all'orizzonte esterno dell'oggetto, tramite un'*osservazione relazionante*. In questo modo, l'Io non ne considera non solo le determinazioni interne, ma anche quelle determinazione che un oggetto ha relativamente ad altri, come l'essere vicino a..., lontano da..., più alto o basso di..., *etc.*

L'esplicitazione è un tema di particolare interesse, specialmente per la relazione che istituiremo nei prossimi paragrafi fra l'estetica trascendentale e la logica trascendentale di Husserl. Come abbiamo visto, l'esplicitazione ha lo stesso l'oggetto intenzionale dell'apprensione semplice

; tuttavia, nel caso dell'esplicitazione l'oggetto non è appreso a "colpo d'occhio" nella sua interezza, ma attraverso le sue determinazioni su cui mi soffermo. Una caratteristica del processo di esplicitazione è che man mano che ci occupiamo di diverse determinazioni di un oggetto non ci comportiamo come se passassimo da un oggetto all'altro, perdendo di volta in volta la presa su quello precedente:

[s]e prendiamo un oggetto, che chiamiamo S, e le determinazioni interne α , β , ..., il processo che guida l'interesse per S non è solo la successione [...] Piuttosto, nell'intero processo di singoli atti, che portano dall'apprensione di S a quelle di α , β , ..., noi riconosciamo S.³⁷³

Di conseguenza, mentre esplichiamo l'orizzonte interno di un'oggetto soffermandoci sulle sue determinazioni, non perdiamo mai di vista l'oggetto stesso, che rimane sullo sfondo come tema dell'esplicitazione. Anche al livello dell'apprensione semplice l'oggetto non viene perso a ogni nuova percezione, e rimane nella presa salda dell'Io; l'esplicitazione, però, comporta qualcosa di più, cioè una sintesi in cui le nuove determinazioni che emergono, dopo essere state notate, si sedimentano come parti dell'oggetto stesso. Se mi rivolgo all'oggetto *S* tramite la sua determinazione α , e poi passo alla determinazione β , l'oggetto inteso tramite β non sarà semplicemente *S* ma $S(\alpha)$. Naturalmente, per l'Io è sempre possibile abbandonare un certo oggetto, prendendone

³⁷³ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 103.

una sua parte come nuovo tema: l'esempio di Husserl è il cambiamento di tema che avviene quando spostiamo l'attenzione da un'aiuola a uno dei suoi fiori, perdendo ogni interesse per l'aiuola stessa, che torna sullo sfondo.³⁷⁴ Infine, diversamente dall'esplicitazione, dove tutto quello che viene esplicitato è una determinazione dell'oggetto a cui siamo rivolti, nell'osservazione relazionante mettiamo in relazione degli oggetti che sono indipendenti l'uno dall'altro.³⁷⁵ Ciò non implica un cambiamento di tema: l'oggetto tematico resta lo stesso, ma viene colto nel suo essere-in-relazione con altri, che prima non veniva considerato.

Dopo aver svolto queste analisi, è importante reinserirle all'interno delle considerazioni generali che stiamo svolgendo nel capitolo. Avendo presentato il concetto di sintesi passiva e avendo esposto la sintesi dell'associazione, siamo passati a delle attività di livello superiore dell'Io, pur restando ancora nell'ambito della percezione. Il fine ultimo a cui tenderemo nel corso del capitolo, è di trovare il punto d'incontro tra la ricettività e il pensiero predicativo, risalendo la catena genetica fino alle oggettualità della logica formale, dando a questa scienza un'adeguata fondazione sull'esperienza originaria. Anche se apprensione semplice, esplicitazione e osservazione relazionante coinvolgono l'Io, al contrario dei meri vissuti di sfondo, non per questo dobbiamo pensare di aver abbandonato il terreno delle sintesi passive. Questi tre livelli della percezione osservativa, infatti, non vanno confusi con delle prese di posizioni dell'Io: l'appercezione semplice di un oggetto non equivale a una decisione sull'esistenza di quell'oggetto, né l'esplicitazione o l'osservazione relazionante sono delle attribuzioni di una proprietà. Ciò che motiva l'Io ad assumere questi livelli, se non è una sua decisione attiva, dev'essere una sintesi passiva. È per la struttura passiva della ricettività che un oggetto che si presenta prima come un'unità (seppur adombrata), può essere esplicitato nelle sue determinazioni, e infine messo in relazione con altri. Abbiamo già visto che l'apprensione semplice può essere motivata solo dal contrasto che emerge nella passività. Oltre a ciò, mentre esplicitiamo le determinazioni di un oggetto, esse sono sempre colte come qualcosa che era già lì, in attesa di essere portato alla luce, e non come qualcosa che è sorto nell'attività dell'Io. La stessa possibilità, di cui parlavamo in precedenza, che le determinazioni non scompaiano nell'oblio una volta che tornano sullo sfondo dopo essere

³⁷⁴ *Ivi*, 115.

³⁷⁵ *Ivi*, 135.

state esplicate, ma restino come dati “acquisiti” avviene per via di una sintesi passiva, non per un atto spontaneo di rimemorazione. Noematicamente, infatti, l’oggetto di una rimemorazione ha il carattere della mera presentificazione, non di qualcosa che è presente in carne ed ossa davanti a noi, come avviene nell’esplicitazione. Oltre a ciò, l’osservazione relazionante premette necessariamente una sintesi passiva dell’associazione, solo di tipo diverso da quella precedentemente discussa; mentre sullo sfondo i dati si associano con una certa continuità tra loro (anche nel caso del contrasto), la sintesi che ci porta a interessarci all’orizzonte esterno è caratterizzata da una discontinuità tra gli oggetti che coinvolge, che si presentano come simili o dissimili rispetto a certe determinazioni pur essendo percepiti come distinti.

Le sintesi passive che abbiamo descritto pongono le basi per l’*abitudine*, che si prefigura come una componente strutturale della nostra esperienza antepredicativa:

[a] ogni passo dell’esplicitazione [...] si forma un deposito di conoscenze abituali. Dopo che il processo dell’esplicitazione ha fatto il suo corso nel modo dell’originarietà, l’oggetto, anche se è sprofondato nella passività, resta costituito in quando determinato dalle rispettive determinazioni.³⁷⁶

Nel processo di esplicitazione, come avevamo osservato, le determinazioni esplicate si sedimentano nell’oggetto, anche qualora quest’oggetto torni sullo sfondo. L’orizzonte di un oggetto, che sia interno o esterno, non è un territorio totalmente ignoto, poiché è sempre anticipato sulla base di esplicitazioni passate. Gli oggetti che abbiamo percepito, anche quando non sono al centro della nostra attenzione, si costituiscono nell’orizzonte o sullo sfondo come qualcosa di familiare, che viene anticipato in base a ciò che già sappiamo di loro. Si forma, del tutto passivamente, quella conoscenza preteorica che chiamiamo *abitudine*, che non va confusa con quell’*abitudine* che l’Io può sviluppare volontariamente, come quando si cerca di memorizzare la strada di casa.³⁷⁷ In quest’ultimo caso l’Io si serve della rimemorazione per ripetere più volte un’esplicitazione che ha effettuato in precedenza; quando l’oggetto torna sullo sfondo, le determinazioni su cui l’Io si è soffermato di più sono messe in rilievo, e possono essere presentificate con maggiore facilità, fatto che non accade, invece, nell’*abitudine* passiva. L’*abitudine* che si forma passivamente, invece, non riguarda solo gli oggetti che abbiamo già appreso ed esplicato, ma anche quelli che incontriamo per la prima volta. Anche

³⁷⁶ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 109.

³⁷⁷ *Ivi*, 110.

quando ci muoviamo in un ambiente a noi sconosciuto, quindi, tutto ciò che emerge dall'orizzonte esterno per via dell'attività dell'Io non è una novità assoluta, ma si presenta come appartenente a un *tipo*, come oggetto inanimato, pianta, cane, essere umano, *etc.* I tipi non sono dei concetti, i quali sorgono dall'attività predicativa, ma sono frutto delle sintesi passive, sia perché non sorgono dall'attività giudicativa, sia perché si costituiscono indipendentemente dall'Io. Infatti, anche le sensazioni di sfondo, prima di essere oggettivate dagli atti dell'Io, sono prefigurate sulla base dei tipi.³⁷⁸

Tirando le somme degli obbiettivi teoretici che sono stati raggiunti negli ultimi due paragrafi, osserviamo che Husserl ha posto le basi per legittimare una conoscenza totalmente antepredicativa degli oggetti. La ricerca delle basi per una conoscenza del genere è proprio ciò che Kant cercava di raggiungere tramite la deduzione trascendentale. Per entrambi i filosofi, è solo grazie ai giudizi e ai concetti che si raggiunge una conoscenza in senso proprio, tale da poter essere impiegata dagli scienziati. Tuttavia, se si vuole mantenere che la fonte dei dati sensibili sia radicalmente distinta da quella dei giudizi e dei concetti, si deve poter trovare un modo di spiegare come l'esperienza antepredicativa possa avere una struttura propria, universale e necessaria. Per Kant, questa struttura è data dai concetti puri, che fanno sì che prima di ogni impiego fattuale di giudizi e concetti empirici le intuizioni sono già organizzate in forme come quella di sostanza e accidente. La *Critica* non esclude che questa conoscenza antepredicativa che abbiamo dei fenomeni possa includere anche elementi come l'abitudine e i tipi husserliani. Tuttavia, Kant li attribuirebbe alla psicologia e non alla filosofia trascendentale, dato che nessuno di questi ci procura una conoscenza a priori, e poiché richiedono di essere ricondotti alle loro condizioni di possibilità trascendentali per avere una qualche validità. Dal canto suo, Husserl non ritiene che la passività offra una conoscenza apodittica: ciò che si costituisce come appartenente al tipo "uomo" sullo sfondo, può risultare un semplice manichino alla luce dell'esplicitazione. Ciò che distingue il padre della fenomenologia da Kant è la convinzione che la conoscenza che otteniamo dall'associazione, dall'abitudine o dai tipi, seppur non abbia alcuna valenza universale, sia in grado di costituirsi da sé tramite le sintesi passive, senza dover ricorrere a delle categorie dell'intelletto come suo fondamento.

³⁷⁸ *Ivi*, 47-48.

È in vista di queste conclusioni della fenomenologia genetica che, alla fine dello scorso capitolo, abbiamo argomentato a favore di un'interpretazione proto-fenomenologica della *Critica*. Come avevamo osservato allora, Kant vede nel concetto la regola per rappresentare un oggetto tramite l'immaginazione riproduttiva, e giustifica la possibilità di quest'unione tra l'intelletto e la facoltà d'immaginazione tramite la sintesi della ricognizione. Descrittivamente, però, non è affatto necessario un concetto empirico per rappresentarsi qualcosa tramite l'immaginazione, dato che questa, come anche Kant riconosceva, ci presenta qualcosa in modo intuitivo e non concettuale.³⁷⁹ Se Kant avesse dato maggior peso a questa sua caratteristica, avrebbe potuto arricchire la sua analisi trascendentale concedendo all'immaginazione un ruolo più ampio e una maggiore indipendenza dall'intelletto, concludendo che l'attività sintetica dell'immaginazione può rappresentare anche in assenza dei concetti. Il problema che nozioni come i tipi e l'abitudine vogliono risolvere è lo stesso, anche se Husserl non si serve dell'immaginazione, dato che attribuisce delle sintesi passive alla ricettività. Secondo la fenomenologia genetica, l'esperienza originaria presenta da sé le sensazioni nella forma di tipi, e non è necessario ricorrere a degli interventi esterni per giustificare quest'organizzazione autonoma del campo sensibile. Infine, è in virtù delle sintesi passive che la conoscenza degli oggetti dei sensi tramite giudizi e concetti può avere una base solida. L'esplicitazione, l'abitudine e i tipi preparano un terreno conoscitivo che il pensiero predicativo dovrà solo articolare e portare all'universale perché divenga come un sapere acquisito in grado di avere valenza scientifica. Prima di vedere come avvenga il passaggio dall'estetica trascendentale alla logica trascendentale fenomenologica, però, dobbiamo necessariamente confrontarci la concezione husserliana della temporalità, senza quale la sua estetica trascendentale rimarrebbe spuria.

§4: *Temporalità*

In tutto il lavoro compiuto fino a ora, un tema centrale della fenomenologia di Husserl è rimasto in ombra: quello della temporalità. La sua inclusione qui non è meramente una questione di completezza, e non è motivata unicamente dal confronto con Kant, ma diventa necessaria per l'analisi genetica dell'esperienza originaria. Per capire

³⁷⁹ B 151.

l'importanza che la temporalità ha all'interno della filosofia genetica, dobbiamo tornare al livello più basso dell'attività dell'Io, l'apprensione semplice. Anche Kant aveva osservato che una situazione apparentemente priva di complicazione come l'apprensione di una serie di dati sensibili nasconde in realtà delle difficoltà non indifferenti, che aveva tentato di risolvere con la sintesi della riproduzione. Prendiamo il caso dell'ascolto di una melodia senza alcuna esplicitazione che ne metta in luce le determinazioni: affinché quest'attività sia possibile, ogni nuova nota deve essere compresa alla luce delle precedenti, che pur non essendo attualmente percepite non scompaiono, ma restano – seppur per poco – nella presa della coscienza: quando la prima nota della melodia è terminata e attacca la seconda, la prima “risuona ancora”. Qui non si tratta della rimemorazione, atto dell'Io che presentifica un oggetto, poiché l'oggetto verso cui siamo diretti è presente di fronte a noi in carne e ossa, e non è rimemorato. Inoltre, non stiamo cambiando oggetto intenzionale, passando dalla melodia a una delle sue note che ci ha colpito, magari perché dissonante. Come rendiamo conto, quindi, dell'apprensione di una melodia? Nel primo volume delle *Idee*, Husserl scrive: «alla coscienza dell'adesso si annoda necessariamente quella dell'appena passato, e questa stessa coscienza è di nuovo un adesso».³⁸⁰ Dal punto di vista della fenomenologia, infatti, il problema della temporalità va affrontato partendo dal tempo come vissuto, e solo in seguito come problema del “tempo cosmico”, inteso come l'ordine oggettivo della successione e simultaneità che regna sulla natura. Come nota Husserl, sembra che, proprio come ogni oggetto spaziale ha il suo orizzonte esterno e interno, a ogni oggetto, in quanto temporale, appartenga un orizzonte “del prima” e del “dopo”.³⁸¹

Per avere ulteriori chiarimenti sulla concezione husserliana della temporalità, dobbiamo rivolgerci a *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, testo che raccoglie le lezioni tenute da Husserl sul tema nel 1905, che sono forse il primo accenno delle analisi genetiche che raggiungeranno il loro apice in *Esperienza e giudizio*.³⁸² Prendiamo l'esempio della percezione di un suono, che resta uguale nel tempo: diciamo che il suono percepito è presente attorno a noi. In effetti, non è l'intero suono a essere presente, ma solo una sua fase temporale, quella che è nell'“ora”; quindi, è sufficiente

³⁸⁰ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 205.

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² Data la brevità del nostro *excursus* nella fenomenologia della coscienza interna del tempo di Husserl, rimandiamo a una sua trattazione sistematica in Kortooms, *Phenomenology of Time*.

che una sola fase temporale di un oggetto sia nell'“ora” affinché l'intero oggetto sia appreso come presente. Come anche Kant aveva osservato, infatti, non è il tempo a scorrere, come se la temporalità fosse una proprietà dell'oggetto, ma è l'oggetto in esso che ha una durata temporale.³⁸³ Infatti, mentre vi è sempre un momento “ora” del flusso temporale, il suono avrà diverse fasi temporali, che dall'“ora” trapassano nell'“appena stato”, per poi scomparire gradualmente nell'oblio del passato. Sofferamoci proprio sull'“appena stato”, dato che riguarda i problemi che avevamo evocato all'inizio del paragrafo. A essere propriamente percepito, è solo ciò che è nell'“ora”; tuttavia, nell'“ora” ho anche la coscienza di un'altra fase temporale come “appena stata”. Tale coscienza dell'appena stato viene chiamata da Husserl *ritenzione*.³⁸⁴ In primo luogo, osserviamo che vi è una discrasia tra la posizione temporale dell'oggetto, che è passata, e quella della ritenzione, che avviene nell'“ora”. In secondo luogo, è importante sottolineare che la ritenzione non è una semplice coscienza di qualcosa come passata, ma, come abbiamo detto, di qualcosa che è appena stata. Man mano che le fasi temporali dell'oggetto decorrono, come dice Husserl, esse si rattrapiscono, perdendo di chiarezza e distinzione in proporzione alla lontananza che hanno dall'“ora”, fino a sprofondare nel vuoto del passato, dove non sono più ritenute.³⁸⁵ Di conseguenza, la ritenzione riguarda solo gli oggetti che sono, in qualche loro fase temporale, nell'“ora”, e non quelli la cui durata temporale si è conclusa.

Abbiamo già posto la rimemorazione in opposizione alla ritenzione; ora approfondiamo meglio le loro differenze. Supponiamo di riportare alla memoria una melodia che abbiamo udito in precedenza. La struttura temporale melodia rimemorata riflette quella che aveva la stessa melodia, quando era percepita: anche finché la “ascoltiamo” di nuovo tramite la rimemorazione, vi è un “ora” circondato da un alone di ritenzioni, che mantengono la presa sulle note rimemorate che trapassano dall'“ora” al passato.³⁸⁶ Nonostante la struttura temporale sia la stessa, la melodia rimemorata non è presente, ma solo presentificata, al contrario della melodia percepita. Ne consegue un'altra differenza descrittiva tra ritenzione e rimemorazione. Ritenzione è coscienza di qualcosa che è passato, mentre la rimemorazione è coscienza di qualcosa che è nell'“ora”,

³⁸³ A 144/B 183.

³⁸⁴ Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, 60.

³⁸⁵ Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, 62.

³⁸⁶ *Ivi*, 70.

ma presentificato, ovvero come modificazione di qualcosa che era stato dato originariamente nella percezione.³⁸⁷

Avendo distinto con più precisione la ritenzione dalla rimemorazione, dobbiamo affrontare una difficoltà notevole riguardo alla ritenzione stessa. Infatti, fino a questo punto abbiamo distinto due flussi temporali: quello della durata dell'oggetto e quello della durata della coscienza del tempo. Tra questi due flussi vi è una discrasia: una fase temporale appena trascorsa, quindi passata, è colta tramite la ritenzione in una coscienza che occupa la posizione dell'“ora”. Com'è possibile l'unità di questi due flussi? Bisogna supporre un ipotetico terzo flusso temporale in cui essi sarebbero inseriti? Un problema simile era stato posto, in termini diversi, anche da Kant. Nella Deduzione A, egli aveva distinto la sintesi dell'appercezione da quella della riproduzione. Nel capitolo precedente, avevamo interpretato la prima come una formazione dell'ordine del tempo che appartiene alle impressioni, mentre la seconda come la possibilità di avere, nel presente, una coscienza delle impressioni passate. Si può tracciare, quindi, un parallelo tra la sintesi dell'apprensione e la costituzione del flusso temporale in cui scorre l'oggetto, e tra la sintesi della riproduzione e la costituzione del flusso del tempo in cui scorre la coscienza dell'oggetto. Come osservavamo, i due flussi non coincidono tra loro, e si presenta la questione della loro unità. Come viene risolta da Kant tale questione? A nostro avviso, nella Deduzione A è la sintesi della ricognizione a svolgere tale compito. È proprio questa sintesi che dà oggettività al molteplice puro, unificandolo sotto l'appercezione pura; in questo modo, nella rappresentazione di un oggetto qualsiasi è compreso sia un ordine temporale oggettivo, sia uno soggettivo.

Una soluzione del genere, tuttavia, non può essere accettata da Husserl, per diverse ragioni. Uno dei capisaldi della fenomenologia, è che il riferimento all'oggetto sia qualcosa che appartiene all'essenza intenzionale degli atti di coscienza; di conseguenza, Husserl non ha necessità di ricorrere all'intelletto per rendere conto dell'oggettività, e rimprovera a Kant, nelle *Lezioni sulla sintesi passiva*, di aver preso in considerazione «solo il problema [...] della costituzione di un'oggettualità del mondo spaziale, di un'oggettualità trascendente rispetto alla coscienza».³⁸⁸ Dal punto di vista della fenomenologia, quindi, il problema dell'unità dei due flussi temporali che abbiamo

³⁸⁷ *Ivi*, 79.

³⁸⁸ Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, 218.

sollevato si può porre al livello dell'esperienza originaria, senza dover chiamare in causa giudizi o concetti di sorta. La soluzione husserliana al problema dell'unità dei due flussi, proposta nelle lezioni sulla coscienza interna del tempo del 1905, richiede una presa di posizione più radicale di quella di Kant, affidando alla temporalità un posto centrale nel discorso fenomenologico:

[v]i sono, quindi, intrecciate nell'unico flusso di coscienza, *due intenzionalità* unite inscindibilmente e necessarie l'una all'altra come due lati di una sola cosa [...] L'autoapparizione del flusso non richiede un secondo flusso, è lo stesso flusso che si costituisce in sé stesso come fenomeno. Costituente e costituito coincidono.³⁸⁹

Non vi è, quindi, un tempo t in cui scorrono le fasi dell'oggetto, e un tempo t_1 in cui scorrono le ritenzioni, la coscienza dell'«ora», e le *protenzioni*, ovvero la coscienza anticipatrice del futuro. Al contrario, è la coscienza stessa del tempo ad avere una doppia intenzionalità. A scanso di equivoci, specifichiamo che qui il problema non è, come era per Kant, l'oggettività di forme soggettive della conoscenza. Data la natura dell'intenzionalità, il legame tra la temporalità dell'oggetto e la coscienza del tempo è originario. Nessuna fase temporale è passata senza essere vissuta come passata: è la ritenzione stessa ad avere una direzione intenzionale che costituisce l'oggetto temporale come passato. Il problema è, invece, il seguente: in quale tempo si susseguono le ritenzioni stesse? Husserl risponde a questa domanda affermando che oltre alla direzione costituente della ritenzione, che coglie un oggetto come appena passato, vi è un'altra intenzionalità che coglie le ritenzioni precedenti. È nella stessa ritenzione che sono ritenute anche le ritenzioni precedenti, costituendo l'unico flusso temporale in cui convivono gli oggetti e le coscienze degli oggetti.

La conseguenza di questa tesi husserliana è che la coscienza, nella sua intima essenza, è temporale. Nonostante, in *Esperienza e giudizio*, Husserl riconosca a Kant di aver colto l'importanza del tempo per quel che riguarda l'apprensione, il ruolo affidato alla temporalità dalla fenomenologia ha una portata decisamente maggiore.³⁹⁰ Seguendo la *Critica*, tutti i fenomeni (interni ed esterni) hanno il tempo come loro forma, ed è il tempo l'elemento chiave per compiere la deduzione trascendentale dei concetti puri. Nondimeno, le funzioni del giudizio, la sintesi dell'immaginazione e l'appercezione pura non sono nel tempo, ma sono quelle forme atemporalì grazie alle quali l'esperienza ha la

³⁸⁹ Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, 109.

³⁹⁰ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 142.

sua conformazione. L'assunzione di operazioni atemporali della soggettività rappresenterebbe, per Husserl, un tradimento del metodo fenomenologico, poiché queste operazioni non sono dei vissuti di coscienza, che possiamo cogliere nella riflessione per descriverne la struttura, ma sono delle costruzioni calate dall'alto, che non ci lasciano alcun modo per provarne la fondatezza ultima. Non resta che affidarsi pienamente al movimento "dal basso in alto" della fenomenologia, concludendo che, proprio perché la coscienza, nella concretezza è temporale, allora lo è anche la coscienza pura.³⁹¹

Le analisi che abbiamo compiuto sul tema della temporalità, servendoci in gran parte delle lezioni di Husserl del 1905, permettono di risolvere quelle aporie che sorgono attorno all'apprensione semplice che avevamo indicato a inizio paragrafo. Usando un termine che Husserl non aveva ancora adottato all'epoca, possiamo dire che il tempo è una sintesi passiva, la più fondamentale di tutte, dato che tutte le altre la premettono. Senza la coscienza del tempo, anche il caso banale di un'apprensione semplice resterebbe inspiegabile, dato che non potremmo chiarire come faccia l'Io a tenere in pugno i dati sensibili passati mentre percepisce quelli nell'"ora", o ad anticipare quelli futuri tramite la protenzione. In conclusione al paragrafo, vogliamo tornare proprio sui fenomeni dell'attesa e della protenzione, poiché abbiamo caratterizzato entrambe come delle forme di anticipazione, senza chiarire la loro differenza. Tra le due, è la protenzione la più originaria, dato che prefigura quel futuro a partire dal quale anche l'attesa è possibile. Infatti, l'attesa è un'intenzionalità che accompagna l'attività percettiva dell'Io: man mano che percepiamo nuovi lati di un oggetto vengono motivate delle attese che anticipano ciò che emergerà dal suo orizzonte interno o esterno. La protenzione, invece, riguarda anche quei vissuti che non sono intenzionati dall'Io, come i vissuti di sfondo, nei quali vi è comunque una forma di anticipazione. Potremmo dire che il contrasto emerge non solo per la dissomiglianza tra alcuni vissuti, ma anche come non riempimento delle protenzioni che riguardano tali vissuti. Anche nel caso dell'attesa, quindi, la temporalità mantiene la sua posizione di strato fondamentale della coscienza.³⁹²

³⁹¹ Anche Heidegger vede lo stesso limite nella concezione kantiana del tempo, arrivando ad affermare che, se si porta la *Critica* alle sue estreme conseguenze, «il tempo e l'io" penso non stanno più di fronte come due elementi eterogenei e inconciliabili, ma sono la stessa cosa»; si veda Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, 165.

³⁹² Spinicci parla anche momenti *formali* nelle sintesi passive, come la temporalità, e di momenti *contenutistici*, come l'associazione, etc. Si veda *Il pensiero e l'esperienza*, 26-27.

§5: Dall'esperienza originaria al giudizio

Con la discussione, nei paragrafi precedenti, delle sintesi passive principali e delle attività più semplici dell'Io che si basano su di esse, possiamo dire di aver tratteggiato a sufficienza i contorni di un'estetica trascendentale fenomenologica, individuando i temi fondamentali che essa deve chiarire. Il passo successivo è l'ingresso in una logica trascendentale fenomenologica che indagli come il pensiero predicativo possa sorgere a partire dall'esperienza originaria, e come possa fondarsi su di essa. Nonostante Husserl non divida *Esperienza e giudizio* in estetica e logica trascendentale, possiamo considerare questa divisione implicita dato che corrisponde ai compiti che aveva affidato a queste discipline in *Logica formale e trascendentale*. Avendo davanti a sé le analisi ottenute nell'estetica trascendentale, la prima questione che deve porsi la logica trascendentale è cosa motivi l'effettuazione dei giudizi. Per chiarire questo punto, Husserl torna sulla nozione di interesse. Quell'interesse che abbiamo esaminato nella percezione è solo il livello preliminare dell'*interesse conoscitivo* che mira a «constatare ciò che è, per come è e per ciò che esso è». ³⁹³ L'obbiettivo dell'interesse conoscitivo non può essere raggiunto se ci si ferma alla ricettività, poiché in essa non otteniamo nessuna conoscenza intesa come un possesso stabile, costantemente a nostra disposizione e comunicabile agli altri. Non possiamo, infatti, intendere quella conoscenza antepredicativa che sorge dall'abitudine come un insieme di opinioni o verità approssimative, perché altrimenti ci staremmo già servendo dei giudizi. Proprio come Kant sostiene che per la conoscenza (*Erkenntnis*) di un oggetto serve più della semplice intuizione, anche Husserl afferma che «il concetto pregnante di oggetto come oggetto di conoscenza implica che esso sia qualcosa di identico e identificabile al di là del tempo della sua presenza intuitiva». ³⁹⁴ Di conseguenza, l'interesse conoscitivo deve necessariamente spingerci verso un livello più alto di conoscenza: quello del giudizio.

Per capire come avvenga il passaggio dall'esperienza originaria al pensiero predicativo, dobbiamo rivolgerci all'esplicitazione. Seguendo il livello basilare dell'interesse conoscitivo, esplichiamo le determinazioni di un oggetto, accrescendo così la nostra conoscenza antepredicativa. Avendo soddisfatto solo il grado più basso del nostro interesse, miriamo a fissare una volta per tutte ciò che abbiamo esplicitato in una

³⁹³ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 169.

³⁹⁴ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 170.

conoscenza nel senso proprio del termine, tramite il giudizio. L'Io torna sull'oggetto arricchito dall'esplicitazione, e ripete predicativamente il passaggio dall'oggetto alle sue determinazioni.³⁹⁵ Nell'esplicitazione, l'attività dell'Io è a un raggio, rivolta di volta in volta alle determinazioni di cui si sta occupando; è solo grazie alle sintesi passive che le determinazioni si presentano come appartenenti all'oggetto. Nel giudizio, invece, l'attività è a più raggi, poiché prende di mira sia l'oggetto che la determinazione, senza lasciar cadere sullo sfondo uno di essi.³⁹⁶ Questa differenza è cruciale, poiché permette al giudizio di rendere manifesta l'unificazione sintetica tra l'oggetto e la determinazione che nella ricettività non è tematizzata, essendo l'esito delle sintesi passive. Quanto abbiamo detto, inoltre, implica che il giudizio d'esperienza presupponga l'esplicitazione. Non è intenzione di Husserl attribuire al giudizio una dipendenza statico-descrittiva dalla percezione, dato che possiamo giudicare su cose mai percepite o percepibili. La dipendenza in questione è genetica: è impossibile concepire una soggettività concreta che giudichi senza percepire, un pensiero puro senza ricettività; il giudizio, quindi, premette la datità dell'oggetto esplicito.³⁹⁷ Giudicando, l'interesse conoscitivo mira a stabilire un'identità tra l'oggetto dato dall'esplicitazione, e quello non ancora esplicito dell'apprensione semplice. Così, l'interesse muove dall'oggetto già arricchito dalle determinazioni, dirigendosi verso l'oggetto com'era appreso prima di essere esplicito, ripercorrendo i passi compiuti dall'esplicitazione.

Fino a questo punto, abbiamo mostrato come l'esplicitazione può motivare l'insorgere del giudizio nella sua forma più semplice, quella "*S è p*". Vi sono, però, altre forme di cui la fenomenologia genetica deve necessariamente tener conto, che sorgono quando il giudizio si modalizza. Secondo Husserl, il giudizio è una constatazione dell'Io, che si distingue dalla decisione con cui ristabiliamo la certezza nella percezione per il fatto di essere una presa di posizione attiva: «solo qui si tratta di una constatazione in senso pregnante, [...] che costituisce l'operazione essenzialmente fondamentale dell'atto di giudizio predicativo».³⁹⁸ La modalizzazione di questa constatazione attiva che è il giudizio, può avere due motivazioni principali. La prima è la modalizzazione che avviene nella percezione, di cui abbiamo parlato nel §3: quando le attese vengono deluse e insorge

³⁹⁵ *Ivi*, 176.

³⁹⁶ *Ivi*, 177.

³⁹⁷ Alla fine del primo capitolo, abbiamo cercato di mostrare come la stessa posizione sia presente nella *Critica*: senza la natura ricettiva della sensibilità, nemmeno i concetti puri dell'intelletto sarebbero concepibili.

³⁹⁸ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 227.

il dubbio, il giudizio che viene formulato sarà di forma diversa, come “è possibile che *S* sia *p*”.³⁹⁹ Tuttavia, anche un giudizio vuoto (non riempito dall’esperienza) può essere modalizzato; in questo caso, la motivazione non potrà essere una percezione attuale. Per chiarire questo punto, riprendiamo alcune considerazioni sulla temporalità di cui abbiamo discusso in precedenza. Un giudizio, dopo esser stato effettuato, resterà per un po’ nello sguardo dell’Io grazie alla ritenzione, per poi sprofondare sullo sfondo della coscienza. Una volta che le sue fasi temporali sono decorse nel passato, il giudizio rimane “inconscio” finché non viene afferrato nuovamente dall’Io come atto volontario o perché viene rievocato dalle circostanze. Supponiamo di formare il giudizio vuoto “*A* torna alle 13:30”, e che l’effettuazione di questo giudizio riporti all’attenzione dell’Io un giudizio udito in precedenza, in cui *A* ci diceva che sarebbe tornato alle 15:00. Quest’occorrenza motiva la modalizzazione del giudizio iniziale, che dalla certezza passa alla negazione, senza alcun ricorso alla percezione.⁴⁰⁰

Un altro aspetto centrale del giudizio, che abbiamo menzionato anche nel secondo capitolo, è la produzione di oggettualità di nuovo tipo rispetto a quelle che troviamo nella ricettività: anche se l’oggetto a cui ci siamo intenzionalmente rivolti è quello percepito, al giudizio appartiene comunque un senso noematico nel quale si costituiscono le oggettualità categoriali. Tali oggettualità non sono più oggetti reali, come quello percepito, ma *ideali*, poiché si costituiscono nell’attività spontanea dell’Io, e non sono dati della ricettività. Una volta costituite, le oggettualità categoriali possono diventare a loro volta gli oggetti che il giudizio ha di mira, i *Beurteilte*, producendo come *Geurteilte* delle altre oggettualità complesse.⁴⁰¹ Infatti, proprio come nell’esplicitazione si forma, passivamente, una sedimentazione per cui un oggetto torna sullo sfondo carico delle sue determinazioni, anche le oggettualità categoriali si depositano nell’esperienza. Per questo, non dobbiamo pensare che vi sia uno stato antepredicativo in cui viviamo usualmente, a cui talvolta si aggiunge un giudizio. Il mondo che mi circonda è oggetto costante di giudizi, saperi e teorie che si cristallizzano sull’esperienza originaria; il nostro rapporto con gli oggetti della percezione, di conseguenza, è perlopiù mediato dalle oggettualità ideali che l’individuo, la comunità e la cultura hanno prodotto nel corso della storia. Se mi è richiesto di prendere “il libro dalla copertina gialla nell’altra stanza”,

³⁹⁹ *Ivi*, 229.

⁴⁰⁰ *Ivi*, 232-233.

⁴⁰¹ Per l’analisi delle forme fondamentali che appartengono al senso del giudizio, si veda il §5 del secondo capitolo.

quando lo troverò non lo coglierò come un semplice tipo antepredicativo; la sua apprensione, invece, sarà discriminata da quanto già so su di esso. Il tipo di riempimento che avviene quando trovo il libro che sto cercando è il riempimento di un giudizio, non solo il riempimento passivo delle attese della percezione.

Queste precisazioni ci permettono di cogliere ancor di più l'importanza della fenomenologia genetica husserliana. Nella concretezza, spontaneità e ricettività sono fuse l'una all'altra, ed è richiesto il lavoro fine della filosofia per poterle trattare *in abstracto*:

[c]he la ricettività precede la spontaneità predicativa non significa che sia effettivamente qualcosa di indipendente; come se prima dovessero sempre concatenarsi le esperienze ricettive e solo poi potesse svegliarsi l'autentico interesse conoscitivo [...] Di pari passo con l'apprensione ricettiva vanno subito la messa in forma predicativa e la conoscenza, e ciò che viene distinto geneticamente perché appartiene a livelli diversi è invece di fatto inscindibilmente intrecciato in una coscienza concreta.⁴⁰²

Anche la *Critica della ragion pura*, seppur disinteressata alle lunghe e dettagliate analisi fenomenologiche di Husserl, parte dal presupposto che anche la più semplice percezione sia un atto straordinariamente complesso, il quale richiede di essere chiarito tramite una separazione forzata di quelle fonti della conoscenza che convivono in un'unità sintetica. Per Kant, quest'isolamento della ricettività era funzionale a trovare il contributo trascendentale apportato dalle forme dell'intuizione all'esperienza; per Husserl, invece, c'è in gioco la ricerca del fondamento ultimo su cui riposano tutte le costruzioni ideali dell'umanità. Nel passaggio citato possiamo vedere, inoltre, i limiti della fenomenologia statica delle *Ricerche logiche* e delle *Idee*. Una descrizione statica degli atti di percezione e giudizio non tiene conto del fatto che la soggettività concreta vive in un mondo costellato di oggettività, le quali occultano lo strato basilare dell'esperienza. Quest'occultamento è un problema principalmente per la filosofia e le scienze, dato che nella vita di tutti i giorni l'esperienza originaria funge comunque da sorgente di validità di ogni nostro giudizio, anche se non viene tematizzata. Nell'indagine teoretica, specialmente se filosofica, vi è il rischio di rimanere impigliati nell'ideale, se non si imbocca la via sicura indicata dal metodo genetico. Dal punto di vista di Husserl, la Tavola delle categorie rappresenterebbe un esempio di errore nato dalla mancanza di tale metodo. Nonostante Kant asserisca di voler mettere a processo i concetti puri, per provarne la validità, non li mette radicalmente in questione, ma tenta solo una deduzione

⁴⁰² Husserl, *Esperienza e giudizio*, 174.

trascendentale che ne dimostri l'applicazione a priori all'esperienza. Anziché riportare il concetto puro alle sue radici nella ricettività, Kant si preoccupa di far coesistere entrambi in un'unità, dando per scontato che solo la categoria può fornire una regola a priori per ordinare le sensazioni.

Come abbiamo visto, le divergenze di principio tra Kant e Husserl non sono facilmente eliminabili, nemmeno tirando la corda dell'interpretazione come abbiamo fatto alla fine dello scorso capitolo. La *Critica* è tormentata dal problema dell'unità di intelletto e sensibilità, che si trasla nella ricerca di un terzo termine che possa mediare tra i due. Husserl, come abbiamo visto, non vede la necessità di un termine medio tra l'esperienza e il giudizio, e si dedica maggiormente a capire come la ricettività possa preparare il campo alla spontaneità. Inoltre, mentre Kant insiste sulla radicale eterogeneità di concetti e intuizioni, Husserl cerca una loro affinità, vedendo nel giudizio una ripetizione (seppur su un piano totalmente diverso) del processo di esplicitazione. Ancora una volta, il concetto di sintesi passiva si dimostra centrale: se Kant non fonda l'apriori dell'intelletto su quello della sensibilità, è principalmente perché non attribuisce alcuna sintesi alla ricettività. D'altra parte, l'operazione portata avanti in *Esperienza e giudizio* si regge intorno alla nozione di "interesse conoscitivo", che è la locomotiva che traina l'io verso gli stadi più alti della sua attività. Se non si approccia lo studio dell'esperienza originaria già provvisti di questa nozione, diventa difficile capire come si possa mai uscire dalla ricettività. Nonostante Husserl sostenga che il ritorno all'antepredicativo richieda uno sforzo teoretico, e che le oggettualità ideali sorte dal pensiero predicativo sono onnipresenti nel nostro rapporto con gli oggetti dei sensi, ci si chiede se si possa isolare pienamente la ricettività, se non premettendo qualcosa – l'interesse conoscitivo – che va al di là dei suoi confini. Posto che l'estetica trascendentale di Husserl si occupa solo del livello più basso di quest'interesse, non si può sostenere con la stessa sicurezza che il pieno interesse conoscitivo che eleva la conoscenza umana si fonda su quello meramente sensibile, che guida l'esplicitazione. Su questo punto, invece, Kant si dimostra più avveduto, mettendo al centro delle proprie ricerche proprio la ragione, quella facoltà che va oltre la conoscenza della sensibilità e dell'intelletto, aspirando all'incondizionato. Riprenderemo questi discorsi nella Conclusione, a cui lasciamo il compito di tirare le somme sulla soluzione proposta da Husserl ai problemi sollevati da Kant, i suoi vantaggi e i suoi limiti rispetto al criticismo trascendentale.

§6: *Dal giudizio d'esperienza alle oggettualità formali*

Il lavoro compiuto dalla fenomenologia genetica di Husserl ci ha portato dai presupposti della logica formale alle sintesi passive dell'esperienza antepredicativa, studiando come esse sostengano l'attività percettiva dell'Io. Conclusa l'esposizione degli aspetti principali dell'estetica trascendentale fenomenologica, siamo passati alla logica trascendentale, cercando i modi in cui la percezione motiva l'effettuazione dei giudizi. Fino ad adesso ci siamo occupati dei giudizi d'esperienza, che si riferiscono intenzionalmente a oggetti percepiti attualmente, in passato o che anticipano qualcosa di percepibile. Il nostro fine ultimo resta il ritorno alle oggettualità pienamente formali, per poterle garantire una fondazione adeguata sull'esperienza originaria, giustificando così l'atteggiamento ingenuo con cui le utilizzano i logici. Di conseguenza, non possiamo arrestarci ai giudizi d'esperienza, e dobbiamo occuparci di quelle oggettualità di grado superiore che sono proprie delle scienze, fino a raggiungere quelle dell'ontologia formale. Non perdiamo di vista, però, le basi della fenomenologia genetica. Anche le più vuote oggettualità formali rimandano, geneticamente, al giudizio d'esperienza, alla percezione e alle sintesi passive. Nei *Prolegomeni* la preoccupazione principale di Husserl era di individuare le forme di cui deve occuparsi la logica pura, sventando gli errori dello psicologismo e dell'empirismo, che vi introducevano erroneamente elementi extra-logici; in *Esperienza e giudizio*, invece, è centrale che l'apriori formale rimandi tramite una catena genetica alla datità "in carne e ossa" di un oggetto individuale. Non possiamo, quindi, ritenerci soddisfatti se ci limitiamo ad attuare una formalizzazione del giudizio fino a raggiungere delle oggettualità formali. Invece, dovremmo rintracciare le motivazioni che portano la soggettività concreta a passare dal giudizio d'esperienza a una conoscenza di livello superiore, continuando il lavoro di fondazione dal basso.

Per prima cosa, dobbiamo prendere in esame non tanto il giudizio come atto costituente, ma l'oggettualità categoriale che si forma in esso, che Husserl chiama anche "oggettualità dell'intelletto".⁴⁰³ Come abbiamo visto nel §4 del secondo capitolo, quest'oggettualità può essere di due tipi: lo stato di cose o la proposizione. Soffermiamoci

⁴⁰³ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 202.

sullo stato di cose, mettendo da parte il giudizio come proposizione, di cui abbiamo discusso a lungo nel secondo capitolo. Uno stato di cose “ S è p ” può essere preso come oggetto di una nuova predicazione, dando luogo a oggettualità più complesse, per esempio “ S che è p , è q ”: in questo caso, il primo stato di cose è stato *sostantivato* tramite un’operazione morfologica, per poter essere reso il soggetto del giudizio. A motivare la ripresa di uno stato di cose può essere la ricettività stessa, la quale fornisce intuitivamente delle relazioni tra oggetti o tra parti e interi che apprendiamo nell’esplicitazione o nell’osservazione relazionante. Husserl chiama queste relazioni antepredicative *stati di fatto*.⁴⁰⁴

Tuttavia, lo stato di cose non è l’unica oggettualità dell’intelletto possibile. Proprio come in *LFT*, anche qui con “giudizio” Husserl intende una serie di operazioni che non si riducono all’uso della copula, tra cui anche il collegare e il contare. Per poter mantenere come nostro tema una serie di oggetti percepiti ci serviamo un *collegamento collettivo*, ovvero un giudizio con cui afferriamo in un’unità una serie di elementi: “ A e B e C e...”. In questo modo, però, otteniamo solo un aggregato, ovvero una pluralità di oggetti colta in un unico atto, ma l’unità stessa di questi oggetti non è colta come un *insieme*, ovvero un’oggettualità che può diventare tematica in sé stessa senza doversi rivolgere individualmente a ciascuno dei suoi elementi.⁴⁰⁵ Affinché si costituisca l’insieme, l’Io deve poter cogliere retrospettivamente l’aggregato come un’unità, formando, così, un’oggettualità che è indipendente dalla percezione dei singoli oggetti; la stessa operazione può essere iterata sugli insiemi stessi, dando luogo a insiemi di insiemi.

Un caso ulteriore di oggettualità categoriale di cui dobbiamo discutere è quello dei *concetti*. Trattando degli stati di cose, infatti, abbiamo analizzato solo il caso dei giudizi individuali, senza prendere in considerazione quelli generali (o universali, nel lessico kantiano). Analizziamo, in primo luogo, come la ricettività motivi l’effettuazione di un giudizio generale. Grazie alla sintesi passiva dell’associazione, i vissuti si costituiscono in delle unità in base alla loro somiglianza o meno. Supponiamo che la nostra attenzione sia catturata da un’uniformità sullo sfondo, che grazie all’esplicitazione si rivela essere una determinazione p che è uguale in due oggetti A e B . Di fatto, quest’uniformità non viene colta come se vi fosse un identico elemento p che accomuna A e B , ma vengono

⁴⁰⁴ *Ivi*, 201.

⁴⁰⁵ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 205-207.

apprese due determinazioni distinte, chiamiamole p_1 e p_2 , che coincidono per associazione: p_1 e p_2 sono due elementi distinti, ma simili. A questo punto, secondo Husserl, vengono formulati due giudizi “ A è p_1 ” e “ B è p_2 ”, nei quali la determinazione p viene ancora posta come qualcosa di individuale, che è distinto in A e B ; solo successivamente, possiamo effettuare un giudizio generale, in cui si pone p come un elemento identico comune: “ A è p ” e “ B è p ”.⁴⁰⁶

Avendo chiarito come sorge il giudizio generale, dobbiamo indagare quel tipo di oggettualità dell'intelletto che si costituisce in esso. Quando il predicato del giudizio è generale, e non individuale, il soggetto viene colto come una sua *singularizzazione*. L'oggettualità generale è qualcosa a cui diversi oggetti individuali partecipano, permettendole di comparire identica in essi senza esaurirsi mai. Inoltre, l'identità di cui godono le generalità non dev'essere confusa con la coincidenza che sorgeva passivamente grazie all'associazione. Dire che vi è uno stesso rosso che si singularizza non è un *flatus vocis* per indicare il modo in cui diversi oggetti rossi coincidono tra loro; come abbiamo visto, nel giudizio generale si costituisce un'unica oggettualità di grado superiore, che non può essere ridotta a quelle individuali che vi partecipano, seppur possa comparire identico in esse: il concetto.⁴⁰⁷ Nell'esempio precedente, il concetto sorgeva a partire da due oggetti A e B ; una volta che è stato formato, tuttavia, possiamo continuare ad ampliarne l'estensione con nuovi giudizi generali nei quali il concetto non deve necessariamente essere il membro predicato, ma può fungere da soggetto: “Il rosso conviene ad A , B , C ...”. L'aumento dell'estensione, inoltre, non è vincolato alla percezione, e può essere attuato anche tramite il ricordo o l'immaginazione. Oltre a ciò, notiamo che i concetti di cui stiamo trattando, che Husserl chiama *generalità empiriche*, sono tutti formati a partire dall'esperienza. Perciò, questi concetti hanno un'estensione possibile che si estende tanto quanto l'orizzonte esterno, da cui sempre nuovi oggetti possono emergere; allo stesso modo, dove vi sono sintesi passive che ci permettono di percepire oggetti, abbiamo anche le possibilità di formarci nuovi concetti.⁴⁰⁸ Pur avendo posto gli oggetti percepiti come base per la formazione dei concetti, aggiungiamo che anche l'immaginazione può svolgere lo stesso ruolo, come avviene nel caso degli unicorni

⁴⁰⁶ *Ivi*, 267-269.

⁴⁰⁷ *Ivi*, 269-270.

⁴⁰⁸ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 270-272.

o di altre creature fantastiche, senza dimenticare, però, che l'esperienza originaria resta, geneticamente, la sorgente ultima di tutte le oggettualità generali.

I concetti di cui abbiamo discusso fin ora, tuttavia non esauriscono il reame delle oggettualità generali, dato che ve ne sono diversi livelli subordinati tra loro. Al livello più basso troviamo proprio le generalità empiriche formate a partire da individui. È possibile, però, formare dei concetti a partire da altre generalità empiriche: in questo caso, otterremo una generalità empirica di livello superiore, le cui singolarizzazioni non sono caratterizzate da un'uguaglianza, ma da una somiglianza più o meno forte.⁴⁰⁹ La produzione di generalità superiori può essere motivata dai *tipi* di cui abbiamo parlato nel §3. Per via della sedimentazione continua di ciò che emerge nell'esplicitazione, ciò che incontriamo, prima di ogni concetto, è noto in base a una certa forma tipica. Man mano che facciamo esperienza di nuovi individui appartenenti a un certo tipo, raffiniamo la tipicità aggiungendo alcuni elementi e scartandone altri. In sé stesso il tipo non è affatto un'oggettualità generale, e può essere raffinato quanto si vuole senza mai giungere al concetto; esso può, tuttavia, stimolare l'interesse conoscitivo motivando l'effettuazione di giudizi generali.⁴¹⁰

Il limite delle generalità empiriche viene raggiunto quando l'interesse non è più soddisfatto dall'ampliare l'estensione dei concetti, ma mira a stabilire una volta per tutte cosa appartenga a un certo tipo in quanto tale, ricercandone, quindi, l'*essenza*, che rappresenta il modello a cui tutti gli oggetti individuali devono adeguarsi, o ciò senza il quale un oggetto individuale non potrebbe essere intuito. Come sappiamo dalle *Idee*, le essenze non si costituiscono originariamente nel giudizio, ma vengono intuite. È comunque opportuno includerle nel discorso, sia per definire la loro posizione nel campo delle oggettualità generali, sia perché esse possono dirsi, in una certa misura, prodotti della spontaneità. Infatti, le abbiamo introdotte affermando vagamente che esse sono "date" assieme agli oggetti individuali, senza chiarificare ulteriormente questo punto; in verità, non possiamo dire che nella ricettività si costituiscano passivamente delle oggettualità generali come le essenze accanto agli oggetti individuali. Non è scorretto dire che questi ultimi siano, in ultima analisi, la fonte delle essenze; tuttavia, quando ci rapportiamo a essi (per esempio, nella percezione), non siamo affatto diretti alle essenze,

⁴⁰⁹ *Ivi*, 275-277.

⁴¹⁰ *Ivi*, 273-274.

ma solo all'individuo che è presente *hic et nunc*. Per raggiungere l'essenza, dobbiamo servirci di un metodo intuitivo, attuato spontaneamente dall'Io, che Husserl chiama "visione eidetica".⁴¹¹ Questo metodo consiste nell'immaginare un oggetto e farne variare alcuni aspetti portando, all'evidenza quegli elementi che restano invariati, e facendone emergere, così, l'essenza.⁴¹² Oltre a costituirsi in atti differenti (il giudizio e la visione eidetica), concetto ed essenza sono distinti anche strutturalmente. Assieme a un concetto, come abbiamo visto, è data implicitamente la possibilità di singolarizzarlo un numero infinito di volte. Quest'infinità, però, non è stabilita a priori, e può ancora essere smentita nel corso dell'esperienza. Nel caso di un'essenza come quella di suono, invece, quest'infinità non è presuntiva, ma è una possibilità intrinseca, dato che qualunque suono esistente deve necessariamente conformarsi alla sua essenza.⁴¹³ Possiamo sintetizzare questo punto affermando che la generalità empirica ha un'estensione di dati di fatto, mentre l'essenza ne ha una di possibilità pure.⁴¹⁴

Per completare il percorso di fondazione dal basso che ci ha portati dalla ricettività alle essenze, dobbiamo ora occuparci delle oggettualità formali. Pur essendo un testo strettamente legato a *Logica formale e trascendentale, Esperienza e giudizio* dedica straordinariamente poco spazio a questo tema. Possiamo attribuire questo fatto alla complessa storia che accompagna la stesura di *Esperienza e giudizio*, scritto nell'arco di un decennio attingendo da appunti, lezioni e manoscritti husserliani diversi; alternativamente, possiamo ammettere che la preoccupazione principale di Husserl in questo testo fosse il passaggio dalla ricettività alla spontaneità, e non la logica formale, di cui aveva discusso ampiamente in *LFT*. In quel breve passaggio di *Esperienza e giudizio* in cui vengono discusse le oggettualità formali, si afferma che esse emergono quando ci rivolgiamo alle oggettualità generali stesse, confrontandole per cercare delle somiglianze non riguardo al loro contenuto, ma alla loro forma.⁴¹⁵ Anziché applicare la variazione eidetica agli individui per far emergere l'essenza, ricerchiamo le caratteristiche fisse dell'essenza stessa, che sono proprio le oggettualità formali come "oggetto", "relazione", "stato di cose", *etc.* Come sappiamo dalle *Idee*, mentre le oggettualità formali primitive (o *substrati sintattici*) come "oggetto", "relazione", "stato di cose" si

⁴¹¹ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 166-170.

⁴¹² Husserl, *Ricerche logiche*, 378-380.

⁴¹³ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 281.

⁴¹⁴ Su questo punto si veda anche Spinicci, *Il pensiero e l'esperienza*, 153-159.

⁴¹⁵ Husserl, *Esperienza e giudizio*, 278.

costituiscono solo con questo metodo intuitivo, altre oggettualità formali complesse possono essere costituite produttivamente tramite i giudizi che le prendono a oggetto.⁴¹⁶

Con queste poche battute, quindi, Husserl realizza ciò che aveva promesso in *LFT*, ovvero un'analisi genetica di come la logica formale possa, in ultimo, fondarsi sull'esperienza antepredicativa. In difesa dell'estrema laconicità di *Esperienza e giudizio*, ammettiamo che introdurre questioni legate alla motivazione per giustificare la formazione di oggettualità formali solleverebbe diverse perplessità. Come viene discusso in *LFT*, il pieno raggiungimento del formale ha richiesto un lungo percorso storico, nel quale sono stati i pregiudizi e gli errori di ordine teoretico a oscurare il vero senso delle forme pure, e di una scienza che se ne possa occupare.⁴¹⁷ Di conseguenza, per poter fornire un'analisi genetica più dettagliata di come si può arrivare alla formazione delle oggettualità formali bisognerebbe addentrarsi in questioni che vanno oltre il rapporto tra ricettività e spontaneità. Seppur non esaurisca la problematica nella sua complessità, riteniamo che *Esperienza e giudizio* abbia raggiunto l'obbiettivo che si era posto, ovvero di mostrare come la produzione di oggettualità di livello superiore sia riconducibile alle sintesi passive. Nella Conclusione, tuttavia, cercheremo di mettere in evidenza proprio le questioni che, secondo noi, vengono trascurate dal testo.

⁴¹⁶ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura*, 30-32. Sul fatto che anche le oggettualità formali siano riscontrabili in modo intuitivo, si veda *Ivi*, 34-35.

⁴¹⁷ Husserl, *Logica formale e trascendentale*, 87-90.

§7: Riepilogo e confronto con Kant

Attraverso le analisi genetiche contenute in *Esperienza e giudizio*, siamo risaliti dall'organizzazione passiva dei vissuti di sfondo alle oggettualità dell'ontologia formale. Mentre *Logica formale e trascendentale* attua uno scavo archeologico nelle forme della logica, cercandone le fondamenta più profonde nella ricettività, *Esperienza e giudizio* costruisce dal basso in alto, esibendo quei rapporti di fondazione che legano l'esperienza originaria all'attività predicativa. Per vedere come quest'opera riesca a risolvere i problemi sollevati in *LFT*, vogliamo riprendere i presupposti della logica formale che avevamo elencato nel §9 del secondo capitolo e utilizzare tutti i discorsi svolti per renderne conto adeguatamente. Il primo presupposto che la logica formale deve necessariamente ammettere è l'idealità dei giudizi, o il fatto che essi restano uguali nel mutare degli atti che li prendono a oggetti. Questo presupposto può essere chiarito tramite i discorsi svolti: come sappiamo, infatti, il giudizio nel senso dell'apofantica formale è un'oggettualità ideale che si costituisce nell'atto del giudicare e, una volta che tale atto si è concluso, resta "a disposizione" sullo sfondo della coscienza, pronto per essere riutilizzato in qualunque momento. L'effettuazione dei giudizi viene motivata dall'esperienza antepredicativa, mediante le sintesi passive. Un altro presupposto è l'iterabilità delle operazioni della logica, o la possibilità di poterle ripetere infinite volte sui loro stessi risultati. Anche la proprietà in questione dipende dal fatto che le oggettualità categoriali sono essenze formali che non hanno alcun limite "materiale" stabilito a priori, ma si costituiscono liberamente tramite l'attività predicativa. Proprio come un'essenza materiale si può singolarizzare un numero infinito di volte, allo stesso modo l'essenza formale può essere intenzionata da nuovi giudizi, dando luogo a oggettualità sempre più complesse. A motivare i giudizi che prendono come oggetto le generalità, tra cui le essenze, sono i tipi precostituiti e l'abitudine, oltre alla sintesi dell'associazione che sta al loro fondamento.

Il presupposto successivo è la decidibilità dei giudizi, che afferma che, dato un giudizio, esso abbia, in sé stesso, un valore di verità. Discutendo di questo presupposto, non possiamo non scontrarci con i risultati raggiunti da Kurt Gödel nel 1931, che ha dimostrato come in una teoria consistente sia sempre possibile formulare degli enunciati indecidibili, ovvero enunciati il cui valore di verità non può essere per principio

stabilito.⁴¹⁸ Nonostante i teoremi di Gödel, raggiunti pochi anni dopo la pubblicazione di *LFT*, ci portino a mettere in dubbio l'idea che la decidibilità dei giudizi sia un presupposto della logica formale, vi sono comunque delle ragioni per tenere in considerazione ciò che è stato sostenuto da Husserl, anziché ignorarlo a prescindere. Infatti, si assume implicitamente che ogni giudizio non contraddittorio possa essere portato all'evidenza fino a poterne determinare il valore di verità, al di là dei limiti fattuali che possono favorirne od ostacolarne la verifica. A riguardo, la logica trascendentale di Husserl ci insegna che tutti i giudizi, da quelli d'esperienza a quelli sulle oggettualità formali, rimandano geneticamente all'esperienza originaria. Il legame tra il giudizio e l'esperienza è intrinseco, dato che senza le sintesi passive nulla motiverebbe il pensiero predicativo. Non dobbiamo stipulare l'esistenza un terzo termine che unisca i due mondi così eterogenei della ricettività e della spontaneità per giustificare la decidibilità, o supporre scetticamente che l'incontro tra intuizione e concetto sia frutto di una contingenza. Al contrario, sapendo che è l'esperienza antepredicativa a fondare il giudizio, la decidibilità di quest'ultimo diventa una sua possibilità strutturale. Queste considerazioni si riallacciano all'ultimo presupposto che avevamo enunciato, che Husserl riassume con "che cos'è la verità?". Come sappiamo, *LFT* rifiuta l'equiparazione di verità e falsità con non-contraddittorietà e contraddittorietà; non a caso, Husserl preferisce di parlare delle ultime due nei termini di compatibilità, e non di verità. La verità, nel senso husserliano di un adeguamento del giudizio all'oggetto che esso intende, è possibile perché la ricettività presenta per prima le cose in modo strutturato e ricco, lasciando al giudizio il compito di ripetere il percorso che l'apprensione e l'esplicitazione hanno compiuto. Senza questa affinità strutturale tra l'esperienza antepredicativa e il giudizio, resterebbe un mistero come si possano "dire le cose come stanno" o, più generale, giudicare su ciò che percepiamo.

Abbiamo, così, tentato una giustificazione ultima dei presupposti della logica formale grazie all'estetica trascendentale di Husserl, compiendo il lavoro di fondazione dal basso che veniva proposto in *LFT*, mettendo a fruizione le analisi di *Esperienza e giudizio*. In chiusura del capitolo, vogliamo riprendere i gradi della conoscenza discussi da Kant nella *Logica*, mettendoli brevemente a confronto con la fenomenologia genetica di Husserl. Nonostante i gradi della conoscenza occupino uno spazio marginale

⁴¹⁸ Gödel, "Über formal unentscheidbare Sätze der *Principia Mathematica* und verwandter Systeme I", 173-198.

all'interno del testo kantiano, riteniamo che possano essere letti come un abbozzo di analisi genetica, seppur sprovvisto dell'apparato fenomenologico husserliano. I gradi, discussi nel §5 del primo capitolo, sono i seguenti:

1. Rappresentarsi (*sich vorstellen*) qualcosa;
2. Rappresentarsi qualcosa con coscienza o percepire (*wahrnehmen*);
3. Conoscere (*kennen*), o rappresentarsi qualcosa nel confronto con le altre cose rispetto all'identità o alla differenza;
4. Conoscere (*erkennen*) qualcosa con coscienza;
5. Intendere (*verstehen*) qualcosa tramite l'intelletto, per mezzo di concetti;
6. Discernere (*einsehen*), o conoscere (*erkennen*) qualcosa tramite la ragione;
7. Comprendere (*begreifen*), o conoscere qualcosa tramite la ragione a priori.⁴¹⁹

In primo luogo, troviamo una forte somiglianza tra i primi due gradi e le osservazioni di *Esperienza e giudizio* sulla ricettività. Anche Husserl ritiene che la percezione non sia il livello più basso dell'esperienza, ma solo il livello più basso dell'attività dell'Io: i vissuti di sfondo sono un esempio di quelle che Kant chiamerebbe semplici rappresentazioni. Il terzo e il quarto grado della conoscenza introducono un conoscere basato sul confronto, il quale, secondo quanto dice la stessa *Logica* successivamente, è un atto dell'intelletto. In modo simile, *Esperienza e giudizio* parla del "collegamento collettivo" come atto di giudizio che ci permette di tenere attivamente nello sguardo dell'Io una serie di oggetti. Il collegamento collettivo può effettuare una forma di confronto, se per confronto intendiamo un atto che non si serve ancora del giudizio copulativo, come sembra suggerire anche Kant nella *Logica*. Tuttavia, Husserl è ben più radicale di Kant nel riconoscere alla ricettività un ruolo centrale nella motivazione di tale confronto, per via della funzione che attribuisce alla sintesi passiva dell'associazione. Sia per Husserl che per Kant, anche se in termini diversi, il confronto pone le basi per la formazione dei concetti; per entrambi, inoltre, la conoscenza tramite i concetti è una conoscenza di livello superiore rispetto al semplice confronto, dato che Kant la pone come quinto grado della conoscenza. Riguardo ai concetti, siamo dell'opinione che la concezione husserliana sia

⁴¹⁹ Kant, *Logica*, 58-59.

più sviluppata, perché riconosce il fatto che essi sono un'oggettualità, solo di tipo diverso da quella reale, mentre Kant sembra vedere nei concetti e negli oggetti due rappresentazioni fondamentalmente distinte, che possono relazionarsi ma non coincidere. Né la *Critica della ragion pura* né la *Logica* sembrano dare peso sufficiente alla differenza descrittiva tra prendere un concetto come oggetto, e singolarizzare un concetto in un'estensione, anche presuntivamente illimitata. Anche se si può comprendere la posizione di Kant, il quale voleva opporsi all'ipotesi di una conoscenza oggettuale tramite il solo intelletto, senza intuizioni, la differenza descrittiva discussa va a favore della teorizzazione husserliana.

Se fino al quinto grado abbiamo potuto paragonare i due filosofi con relativa facilità, una volta che giungiamo al sesto e al settimo il discorso si complica. Infatti, Husserl non presenta, nei testi trattati, un'equivalente della ragione kantiana. Mentre Kant vedeva nel sillogismo un'operazione logica non riducibile alle inferenze dell'intelletto, Husserl non ha alcuna esitazione a porlo sullo stesso piano delle altre forme deduttive. In precedenza, abbiamo accennato al fatto che l'interesse conoscitivo, sul quale Husserl è forse troppo sbrigativo, possa soddisfare una funzione simile alla ragione kantiana, nella misura in cui entrambi ci spingono alla ricerca di una conoscenza superiore. Su questo tema è Kant l'autore più radicale, dato che considera la ragione essenziale per sistematizzare le conoscenze dell'intelletto, mentre Husserl si serve dell'interesse conoscitivo solo per il passaggio dalla ricettività al giudizio d'esperienza, senza indagare a fondo come questo agisca negli stadi più elevati della conoscenza teoretica.

Tutto ciò che abbiamo osservato nel confronto tra i due autori dev'essere contestualizzato tenendo a mente che i gradi della conoscenza non sono un'appendice al lavoro portato avanti nella *Critica*, ma offrono uno sguardo sul percorso che una soggettività concreta deve intraprendere per raggiungere i vertici del conoscere. Al fatto che percezione e concetto siano gradi distinti della conoscenza non corrisponde, parallelamente, un'indipendenza della sensibilità dall'intelletto a livello trascendentale, dato che senza i concetti puri non potremmo assolutamente percepire un oggetto. Possiamo supporre che Kant vedesse nel principio di analisi genetica che ha proposto attraverso i gradi della conoscenza gli stessi limiti che attribuiva al metodo descrittivo, ovvero l'incapacità di poter rendere conto della conoscenza a priori. In conclusione, è interessante notare come, anche nella fase della vita in cui Husserl è più vicino a Kant,

riprendendo dichiaratamente terminologie e problematiche appartenenti alla *Critica*, il baratro che separa i due autori non sembra essere colmabile. Seppur Kant possa essere inteso, da diversi punti di vista, come un anticipatore di tematiche che saranno di importanza capitale per la fenomenologia, la sua filosofia e quella di Husserl mantengono una necessaria distanza, ricordando incessantemente di non poter essere mai ridotte l'una all'altra, ma di avere ciascuna una propria dignità e una ricchezza teoretica inesauribile.

Conclusione

Il percorso che abbiamo tracciato dalla filosofia kantiana a quella di Husserl non ha seguito una linea retta, ma ha oscillato a più riprese tra una loro vicinanza e una loro opposizione. Inizialmente abbiamo approfondito le rispettive concezioni della logica formale, evidenziando i punti in cui Husserl si allontana da Kant. Nonostante entrambi rivendichino il carattere teoretico della logica formale (o generale, in termini kantiani), e la pongano come una disciplina pura che stabilisce i canoni che tutte le altre scienze devono seguire, Husserl giudica la logica generale di Kant eccessivamente ristretta. Secondo il padre della fenomenologia, infatti, Kant si focalizza solo sul lato apofantico della logica, ponendola come una teoria del giudizio e dell'inferenza; Husserl, invece, non solo espande l'idea di una logica formale apofantica fino a includervi uno studio del significato (morfologia pura) e uno studio dell'adeguazione dei giudizi a oggetti (logica della verità), ma ritiene anche che la logica contenga, oltre all'apofantica, un'ontologia formale. Quest'ultima permetterebbe alla logica formale di fungere non solo da canone, ma, contrariamente a quanto sosteneva Kant, anche da *organon*, costituendo nuove e complesse oggettualità formali. Pur considerando tutte queste differenze nel modo in cui concepiscono la logica formale, i due filosofi rinvergono alla base di questa scienza una stessa aporia, che li porta a porre il problema di una logica trascendentale (e di un'estetica a essa intimamente connessa).

Difatti, entrambi convengono che è alla logica formale o generale che spetta il trono in cima alla gerarchia delle scienze, poiché stabilisce le forme a cui ogni teoria scientifica deve adeguarsi. Tuttavia, anche se nell'assoluta astrazione in cui operano i logici sembra esserci un'autosufficienza della loro disciplina, non appena si mette in questione il rapporto delle forme logiche con l'esperienza vengono alla luce delle difficoltà straordinarie. Sia Kant che Husserl convengono che il legame che tali forme hanno con l'esperienza non sia contingente, ma sia la struttura fondamentale senza la quale qualunque forma di astrazione o di pensiero analitico non sarebbe possibile. Inoltre, per quanto la logica formale possa disinteressarsi alle questioni di carattere applicativo, le scienze naturali presumono, nel loro operato, di poter saturare le forme logiche con i contenuti materiali di cui si occupano di volta in volta. Né la logica formale né le altre scienze a essa subordinate sembrano in grado di chiarire come questa saturazione sia

possibile. Di conseguenza, se si mette da parte la questione del rapporto tra pensiero predicativo ed esperienza, non solo la logica formale perde la propria solidità, perché non si sa spiegare cosa legittimi l'astrazione che i logici effettuano a partire dalla loro esperienza, ma la possibilità stessa delle altre scienze diviene dubbia. Cosa ci garantisce, infatti, di poter effettuare giudizi che si conformino alle cose come esse sono realmente? Per poter affrontare queste problematiche diventa necessario, per Husserl come per Kant, il ricorso a una disciplina speciale, la logica trascendentale, che esamini l'unità fondamentale di spontaneità e ricettività.

Anche se le riflessioni di Kant e Husserl sono sollecitate da problemi comuni inerenti alla logica formale, il pensiero di Husserl, nella sua prima fase dalle *Ricerche logiche* alle *Idee*, è contraddistinto da un rifiuto quasi totale del kantismo. Nonostante, come abbiamo discusso nell'Introduzione, Husserl tragga dichiaratamente da Kant l'idea di una filosofia trascendentale, il modo in cui intende il trascendentale stesso e la via per accedervi sono fortemente incompatibili con quanto viene sostenuto nella *Critica della ragion pura*. Infatti, ci siamo scontrati più volte con una differenza profonda nel metodo che le rispettive filosofie trascendentali adottano. Entrambi sembrano partire dall'esperienza concreta, riscontrando descrittivamente alcune sue caratteristiche e cercandone la struttura a priori a partire da come essa si dà. Tuttavia, Kant abbandona presto questo approccio, essendo diffidente verso la semplice descrizione di ciò che appare, che teme conduca alle conclusioni scettiche a cui ha portato l'empirismo Locke e Hume. Secondo Kant, infatti, se non si va oltre il dato esperienziale si rischia di negare la possibilità di una conoscenza a priori, senza la quale la problematica che abbiamo illustrato – l'unità di ricettività e spontaneità – non può essere chiarita. Conseguentemente, Kant si rifugia in un metodo regressivo, che assume una certa conformazione dell'apriori e ricava da essa la possibilità dell'esperienza concreta. Invece, la direzione opposta viene percorsa da Husserl, che radicalizza il procedimento descrittivo degli empiristi, liberandolo dai pregiudizi sensualistici e dalle derive positivistiche. La fenomenologia porta avanti una descrizione complessiva della coscienza pura, avendo la pretesa di fondarsi da sé tramite una forma di autocoscienza riflessiva e intuitiva, secondo il "principio di tutti i principi", enunciato nel primo volume delle *Idee*: «che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente [...] è da assumere come esso si dà, ma

anche *soltanto nei limiti in cui si dà*».⁴²⁰ Diversamente da Kant, quindi, per la fenomenologia è la concretezza a fungere da base per individuare la struttura dell'apriori, e non viceversa.

Sebbene le differenze metodologiche di fondo portino Husserl a rigettare la gran parte dei contenuti della filosofia kantiana, possiamo assistere, nell'ultima fase della sua produzione filosofica, a un avvicinamento maggiore alla *Critica* e alle problematiche che essa solleva. Da *Logica formale e trascendentale* a *Esperienza e giudizio*, del kantismo non è solamente il progetto di una filosofia trascendentale che affascina Husserl, ma soprattutto la questione del rapporto tra intelletto e sensibilità. La fenomenologia aveva già individuato i limiti della soluzione kantiana, ma non ne aveva ancora trovata una propria. La via d'uscita dal problema evocato dal criticismo, secondo Husserl, deve nel verso opposto rispetto a Kant. Mentre quest'ultimo procede dall'alto, effettuando una deduzione trascendentale per dimostrare come i concetti puri dell'intelletto possano applicarsi al molteplice tramite la sintesi dell'immaginazione, la fenomenologia parte dal basso, cercando come l'esperienza antepredicativa possa motivare l'effettuazione dei giudizi e la formazione dei concetti. Secondo Husserl, infatti, Kant ha dato per scontato che vi sia un apriori dell'intelletto senza indagare come le sue radici affondino nel terreno dell'esperienza antepredicativa. Bisogna, invece, indagare il modo in cui l'esperienza stessa si organizza tramite delle sintesi passive, e vedere come queste possano stare alla base delle sintesi attive come il giudizio. L'indagine delle sintesi passive e del loro rapporto con quelle attive tramite un'estetica e una logica trascendentale non si pone, però, come una semplice appendice alla fenomenologia pura, ma comporta un'importante ripartizione nella fenomenologia stessa in statica e genetica; solo quest'ultima può comprendere appieno come si costituisca l'unità di spontaneità e ricettività.

È indubbio, quindi, che la lettura della *Critica* abbia influito in modo non indifferente su Husserl, portandolo a rivedere alcuni aspetti centrali del proprio pensiero, dall'idea di una fenomenologia che sia anche trascendentale alla necessità di reinterpretare fenomenologicamente la logica e l'estetica trascendentale. Non dobbiamo, però, dimenticare che il metodo con cui Husserl ritiene di aver risolto la questione dell'eterogeneità di esperienza e giudizio, ovvero l'analisi genetica, lo allontana ancor di più da Kant. Se già la fenomenologia statica si era posta in opposizione al kantismo,

⁴²⁰ Husserl, *Idee per una fenomenologia pura: Vol. I*, 52-53.

sostenendo che dalla nostra esperienza concreta noi possiamo giungere intuitivamente alla struttura della coscienza pura, la fenomenologia genetica fa il passo successivo, affermando che è necessario restare nell'ambito della concretezza stessa. Per Kant, la prima via non sarebbe in grado di giustificare la possibilità dei giudizi sintetici a priori, e la seconda può condurre al meglio a una psicologia, ma mai una filosofia genuina. Anche nei momenti in cui Husserl dialoga più approfonditamente con Kant, quindi, non arriva mai a tradire i fondamenti della fenomenologia, ma ricerca nella complessa architettura della *Critica* quelle intuizioni geniali che ne hanno mosso l'autore, purificandole da ogni pregiudizio fino a farne risaltare l'autentico significato fenomenologico. Guardando al modo in cui Husserl affronta la questione nodale posta da Kant, infatti, bisogna riconoscergli di aver portato alle loro estreme conseguenze alcune intuizioni di fondo contenute nella *Critica: in primis*, che intelletto e sensibilità siano distinti e irriducibili tra loro, e che anche la più semplice percezione non potrebbe accadere senza una sintesi a priori. Su questi punti Husserl è andato oltre Kant, comprendendo che l'indipendenza della sensibilità dall'intelletto dev'essere tale a priori. Non serve l'intervento *ex machina* di un oggetto trascendentale affinché ci sia dato sensibilmente un oggetto, ma è sufficiente la struttura intenzionale dell'atto percettivo; inoltre, la sintesi che lega tra loro le impressioni dev'essere possibile al livello dell'esperienza antepredicativa, e non solo per via dell'intelletto o di un'ambigua facoltà d'immaginazione. Grazie a queste conclusioni, Husserl può stabilire l'unità di pensiero predicativo ed esperienza senza dover ricorrere a un terzo termine come lo schema trascendentale, e non deve effettuare alcuna deduzione trascendentale dall'alto, ma solo una fondazione dal basso. Anche se, a nostro avviso, la proposta husserliana è la più convincente, essa lascia aperte una serie di questioni che non possono essere del tutto ignorate. *Esperienza e giudizio* analizza con estrema precisione la catena genetica che porta dalla costituzione passiva della ricettività all'attività percettiva dell'io, al giudizio d'esperienza e infine alle generalità empiriche e alle essenze materiali e formali. Non viene discusso, invece, cosa motivi la soggettività al compimento della scienza, della filosofia e, soprattutto della fenomenologia. La catena genetica si spezza, e non avviene alcuna auto-fondazione da parte della fenomenologia stessa. Al contrario, questi problemi sono la premessa del lavoro compiuto da Kant; le prime parole che incontriamo nella *Critica* non riguardano la sensibilità o l'intelletto, ma affermano:

la ragione umana, in un genere delle sue conoscenze, ha un destino particolare: quello di essere gravata da questioni che essa non può evitare, poiché le sono assegnate dalla sua stessa natura di ragione, ma a cui non può nemmeno dare risposta, poiché tali questioni oltrepassano ogni potere della ragione umana.⁴²¹

Il tema centrale del testo è la ragione umana, e come la sua natura la porti a imbarcarsi necessariamente alla volta di una metafisica. Nei testi trattati, invece, Husserl ha messo da parte la metafisica, senza chiarire cosa spinga una soggettività concreta a filosofare. Allo stesso tempo però, egli ha posto nell'assenza di pregiudizi il punto di partenza della fenomenologia, riconoscendo, quindi, che non possono essere semplicemente la cultura o la scienza a far fiorire il pensiero filosofico, dato che quest'ultimo si manifesta autenticamente solo quando si rinuncia alle conoscenze già costituite, ricercandone una fondazione ultima. Inoltre, Husserl si è servito delle "idee in senso kantiano" senza dare sufficiente importanza al significato che Kant attribuiva loro. Secondo la *Critica*, queste idee svolgono il ruolo essenziale di portare i principi dell'intelletto all'unità, cercando per esse un fondamento incondizionato. Husserl sembra considerare quest'unità una prerogativa strutturale delle teorie scientifiche stesse, e non la vede come problematica. Se si prende il caso della fenomenologia stessa, però, diventa difficile pensare che non si debba indagare il modo in cui essa si struttura, dando per scontato che si limiti a procedere in una descrizione pura, nel mentre i suoi risultati si sistematizzano da soli. Non persegue anche la fenomenologia l'incondizionato, inteso qui come l'auto-fondazione di cui parlavamo? Anche se abbiamo dedicato questa tesi a valorizzare ciò che Husserl trae dalla *Critica*, è importante tenere a mente anche quei luoghi del testo a cui non ha dato sufficiente importanza, e tutta una nuova serie di problemi che vi originano. Davanti a queste difficoltà, non resta che appellarci al noto motto husserliano: *immer wieder, immer neu*.

⁴²¹ A VII.

Bibliografia

- Adinolfi, M. *La deduzione trascendentale e il problema della finitezza in Kant*. Napoli: Ed. Scientifiche Italiane, 1994.
- Allison, H. E. “Kant’s Concept of the Transcendental Object.” *Kant-Studien* 59, no. 1-4 (1968): 165-186.
Kant’s Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense. New Haven-London: Yale University Press, 2004.
- Aportone, A. *Erfahrung, Kategorien und Möglichkeit: Ein Beitrag zur Rekonstruktion der «Transzendentalen Deduktion der reinen Vernunft» von Immanuel Kant*. Roma: Pagine & Pagine, 1996.
- Bachelard, S. *A Study of Husserl’s Formal and Transcendental Logic*, ed. Lester E. Embree. Evanston: Northwestern University Press, 1968.
- Barker, M. “The Proof Structure of Kant’s A-Deduction.” *Kant-Studien* 92, (2001), 259-282.
- Capozzi, M. *Kant e la logica: Vol. I*. Napoli: Bibliopolis, 2002.
- Cibotaru, V. “The Meaning of the Transcendental in the Philosophies of Kant and Husserl.” In *Husserl, Kant and Transcendental Phenomenology*, a cura di Iulian Apostolescu e Claudia Serban, 23-40. Berlin-Boston: De Gruyter, 2020.
- Crosson, F. J. “Formal Logic and Formal Ontology in Husserl’s Phenomenology.” *Notre Dame Journal of Formal Logic* 3, no. 4 (1962): 259-269.
- Deleuze, G. *La filosofia critica di Kant: dottrina delle facoltà*. Bologna: Cappelli, 1979.

- De Palma, V. *Il soggetto e l'esperienza: La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico del trascendentale*. Macerata: Quodlibet, 2001.
- Drummond, J. J. *Husserlian Intentionality and Non-foundational Realism: Noema and Object*. Dordrecht: Kluwe, 1990.
- Düsing, K. "Schema und Einbildungskraft in Kants Kritik der reinen Vernunft." In *Aufklärung und Skepsis: Studien zur Philosophie und Geistesgeschichte des 17. Und 18. Jahrhunderts*, Hrsg. L. Kreimendahl, 47-71. Stuttgart-Bad Cannstatt: Fromman-Holzboog, 1995.
- Ferraris, M. "Origini dell'immaginazione trascendentale." *Annuario filosofico* 10, (1994), 133-226.
- Findlay, J. N. *Kant and the Transcendental Object: An Hermeneutic Study*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Føllesdal, D. "Husserl's Notion of Noema." *The Journal of Philosophy* 66, (1969): 680-687.
- Forgione, L. *Kant and the Problem of Self-Knowledge*. New York-London: Routledge, 2019.
- Gödel, K. "Über formal unentscheidbare Sätze der Principia Mathematica und verwandter Systeme I." *Monatshefte für Mathematik und Physik* 38, (1931): 173–198.
- Grayeff, F. "The Relation of Transcendental and Formal Logic." *Kant-Studien* 51, (1959), 349-352.
- Gurwitsch, A. "On the Object of Thought." *Philosophy and Phenomenological Research* 7, no. 3 (1947), 347-353. Evanston: Northwestern University Press, 1966.

- Hartimo, M. “Husserl on ‘Besinnung’ and Formal Ontology.” In *Metametaphysics and The Sciences: Historical and Philosophical Perspectives*, eds. Frode Kjosavik and Camilla Serck-Hanssen, 200-215. New York: Routledge, 2019.
- *Husserl and Mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2021.
- Heffernan, G. “Miscellaneous Lucubrations on Husserl’s Answer to the Question ‘was die Evidenz sei’: A Contribution to the Phenomenology of Evidence on the Occasion of the Publication of Husserliana Volume XXX.” *Husserl Studies* 15, (1998), 1-75.
- “Truth and Evidence.” In *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, eds. D. De Santis, B.C. Hopkins and C. Majolino, 412-424. London-New York: Routledge, 2021.
- Heidegger, M. *Interpretazione fenomenologica della Critica della ragion pura di Kant*. Milano: Mursia, 2005.
- *Kant e il problema della metafisica*. Bari-Roma: Laterza, 2020.
- Henrich, D. *Identität und Objektivität: Eine Untersuchung über Kants Transzendente Deduktion*. Heidelberg: Winter, 1976.
- Hoppe, H. *Synthesis bei Kant: Das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der “Kritik der reinen Vernunft”*. Berlin: De Gruyter, 1983.
- Husserl, E. “Kant and the Idea of Transcendental Philosophy.” *The Southwestern Journal of Philosophy* 5, no. 3 (1974): 9-56.
- *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, a cura di Alfredo Marini. Milano: FrancoAngeli, 2001.
- *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica: Volume I*, a cura di Vincenzo Costa. Torino: Einaudi, 2002.

- *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica: Volume II*, a cura di Vincenzo Costa. Torino: Einaudi, 2002.
- *Logica formale e trascendentale: Saggio di critica della ragione logica*. Milano-Udine: Mimesis, 2009.
- *Ricerche logiche*, a cura di Giovanni Piana. Milano: Il Saggiatore, 2015.
- *Esperienza e giudizio: Ricerche sulla genealogia della logica*, a cura di Felice Masi. Brescia: Morcelliana, 2022.
- Husserl, Edmund. *Lezioni sulla sintesi passiva*, a cura di Vincenzo Costa. Brescia: Morcelliana, 2023.
- Kant, I. *Logica*, a cura di Leonardo Amoroso. Bari-Roma: Laterza, 1990.
- *Critica della ragion pura*, a cura di Costantino Esposito. Firenze-Milano: Bompiani, 2019.
- Kern, I. *Husserl und Kant: Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neokantismus*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964.
- Kortooms, T. *Phenomenology of Time: Edmund Husserl's Analysis of Time-Consciousness*. Dordrecht: Springer, 2002.
- La Rocca, C. "Intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant." In *Leggere Kant: Dimensioni della filosofia critica*, 63-116. Pisa: ETS, 2007.
- Lohmar, D. "On Some Motives on Husserl's Genetic Turn in his Research for a Foundation of the *Geisteswissenschaften*." *Studia Phaenomenologica* 18, (2018), 31-48.
- *Erfahrung und kategoriales Denken*, Dordrecht: Kluwer, 1998.
- Lu-Adler, H. *Kant and the Science of Logic: A Historical and Philosophical Reconstruction*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

- Mohanty, J. N. "Intentionality and Noema." *The Journal of Philosophy* 78, no. 11 (1981): 706-717.
- "Husserl's 'Logic of Truth'." In *Mind, Meaning and Mathematics*, 141-160, ed. Leila Haaparanta. Dordrecht: Springer, 1994.
- *Edmund Husserl's Freiburg Years 1916-1938*. London: Yale University Press, 2011.
- Paton, H. J. "From Formal to Transcendental Logic." *Kant-Studien* 49, no. 1-4 (1958): 245-263.
- *Kant's Metaphysic of Experience: Vol. I*. London: George Allen & Unwin, 2007.
- Piana, G. *Elementi di una dottrina dell'esperienza*. Milano: Il Saggiatore, 1967.
- Sartre, J. P. *La trascendenza dell'Ego*, a cura di Rocco Ronchi. Milano: Marinotti, 2011.
- Scanlon, J. "Formal Logic and Formal Ontology." *Research in Phenomenology* 5, (1975): 95-107.
- Severino, G. "L'immaginazione in Kant: Aspetti della seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787)." *Studi kantiani* 3, (1990), 29-61.
- Scanlon, J. "Formal Logic and Formal Ontology." *Research in Phenomenology* 5, (1975): 95-107.
- Smit, H. "Kant on Marks and the Immediacy of Intuition." *The Philosophical Review* 109, no. 2 (2000): 235-266.
- Spinicci, P. *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di "Esperienza e giudizio" di Edmund Husserl*. Firenze: La Nuova Italia, 1985.

- Summa, M. *Spatio-Temporal Intertwining: Husserl's Transcendental Aesthetic*. Dordrecht: Springer, 2014.
- Tiles, M. "Kant: from General to Transcendental Logic." In *The Rise of Modern Logic: From Leibniz to Frege*, 185-130, eds. Dov M. Gabbay and John Woods. Amsterdam: Elsevier, 2004.
- Vanzo, A. *Kant e la formazione dei concetti*. Trento: Pubblicazioni di Verifiche, 2013.
- Wolff, M. "How Precise is Kant's Table of Judgments?" In *Kant's Critique of Pure Reason: A Critical Guide*, 83-105, ed. James R. O'Shea. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.