

LA TEORIA DELL'IMMAGINAZIONE IN KANT.  
DALLA VERITÀ INTEMPORALE AL MONDO STORICO

III. DAL SOGGETTO SENZA TEMPO ALL'INDIVIDUO STORICO

di Fausto Fraisopi

La messa in questione del ruolo dell'immaginazione in Kant e della lettura che essa riceve in Heidegger (e Cassirer) dischiude un ampio orizzonte di questioni, tra cui quella più propriamente storico/filosofica, la cui ricognizione rivela il carattere fondamentale di rottura della concezione kantiana. Infatti, contrariamente a quanto pensasse Heidegger, l'immaginazione assolve ad una funzione molto più radicale di quanto non sia una originale (e più meditata) riproposizione del *criterium veritatis* come *adaequatio rei et intellectus*. Un siffatto *Kriterium der Wahrheit* è infatti, data la sua circolarità, destinato a trovare un *tertium quid* metafisico per divenire valido. Nel caso in cui questo terzo elemento metafisico tra intelletto e cosa venga meno, l'*adaequatio* resta l'esca sofistica cui abbocca il filosofo dogmatico.

Per pensare una *veritas* che non si dissolva né nella circolarità né nella dicotomia né che si ancori ad un perno trascendente, bisogna che il pensiero critico ripensi l'interazione tra facoltà, cioè ripensi anche il ruolo cognitivo dell'*Einbildungskraft*. Ciò non solo per quanto riguarda la conoscenza d'esperienza ma anche (e potremmo dire soprattutto) il suo esperire pratico ed intersoggettivo. Il primo passo è, come noto, rappresentato dalla prima edizione di *KrV*, che, come visto, piace e si piega con più facilità alla lettura heideggeriana, per motivi strutturali, intrinseci al pensiero della *Kehre*. La prima edizione – ed anche in questo aveva ragione Heidegger – è anche quella a fornire molti caratteri dell'immaginazione simili a quelli definiti nel *De Anima* aristotelico (almeno per quanto riguarda lo statuto cognitivo). L'oscillazione dello statuto dell'immaginazione kantiana tra l'empirico e il trascendentale, tra il suo essere facoltà dei  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\mu\alpha\tau\alpha$  e il suo presiedere alla costituzione del  $\phi\alpha\iota\nu\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ , rimanda alla ambivalenza cognitiva della  $\phi\alpha\nu\tau\alpha\sigma\iota\alpha$  aristotelica. Ma ciò che, contrariamente a quanto sostenuto dall'analisi heideggeriana, rappresenta una svolta effettiva per la teoria del-

la soggettività e per il ruolo che l'immaginazione verrà a svolgere nella sua integrale definizione, è la seconda edizione della *Critica della ragion pura*, quella dell' '87.

Non si pone mai abbastanza attenzione al fatto che, lungi dall'essere un appiattimento, l'assimilazione definitiva tra *Einbildungskraft* e *Urteilkraft*, la Deduzione dell'87, costituisce una sensibile apertura ad un profondo processo di revisione della *facultas judicandi* in sede critica. Non a caso il silenzio sull'immaginazione seguito dopo l' '81 s'interrompe proprio con la *KrV* dell'87, cioè nel momento a partire dal quale il plesso *Einbildungskraft-Urteilkraft* inizia ad acquisire una funzione sempre più comprensiva, centrale ed architettonica.

Cosa accade, allora, nella *Critica della ragion pura* dell' '87? E' proprio vero che qui il ruolo dell'immaginazione è appiattito su quello dell'intelletto? Se si considerano le deduzioni e le altre parti varianti nella loro esteriorità, si dovrebbe rispondere in senso affermativo, perché quell'immaginazione che incarnava il momento centrale della sintesi scompare nel quadro della *Deduzione*. Se, viceversa, si considerano le dinamiche più sottese che conducono dalla prima alla seconda edizione – quelle dinamiche che conducono alla fondamentale stesura della “*Confutazione dell'idealismo*” e del *Paralogismo*, all'integrazione dell'*Estetica trascendentale* – la valutazione deve cambiare di segno. Quelle dinamiche, che non vedono l'immaginazione decentrarsi ma accentrarsi, che le conferiscono un ruolo sempre più centrale, conducono, allo stesso tempo, ad una radicale re-impostazione del problema della soggettività: con la critica – e, potremmo dire, con la *KrV* del 1787 – “*il soggetto ha il suo orizzonte*”<sup>1</sup>, guadagna un traguardo antropologico che era presente solo in modo germinale nell'assetto teoretico originario della *Kritik der reinen Vernunft*.

Nell' '81, infatti, il ruolo dell'immaginazione nella *Deduzione* è esplicitamente focalizzato sulla costituzione del molteplice nell'oggettualità dell'esperito, cioè su un *concetto di esperienza come esperienza dell'oggetto*, della *res*. In questo modo quello stesso assetto teoretico non prende – o prende solo marginalmente – in considerazione il problema dell'intrinseca *unità trascendentale dell'esperienza come oggetto stesso dell'esperire*. Il passaggio chiasmico tra il *concetto di esperienza come esperienza dell'oggetto* e il *concetto dell'esperienza come oggetto dell'esperire* rappresenta la prima tappa di questo traguardo antropologico. Qui gioca un ruolo essenziale l'immaginazione. Non a caso l'enunciato finale della *Confutazione dell'idealismo* recita: “qui occorre dimostrare soltanto che l'esperienza interna in generale non è possibile che in base all'esperienza esterna in generale. Se poi una qualsiasi pretesa esperienza sia o non sia una mera immaginazione [*bloße Einbildung*] – cioè “semplicemente l'effetto [*die bloße Wirkung*] dell'immaginazione (così nei sogni come nel delirio)” – “non può essere stabilito che in virtù delle sue particolari determinazioni e in base a un raffronto coi criteri di ogni esperienza reale”. Qui infatti l'esperienza in *generale* e l'opera della *transzendentale Einbildungskraft* sono strettamente connessi, di contro alla

---

<sup>1</sup> Cfr. N. Hinske, voce *Horizont* in *Historische Wörterbuch der Philosophie*, loc. cit.; cfr. inoltre Id., “*Die Grundideen der deutschen Aufklärung*” in R. Ciafardone, *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*, Universalbibliothek, a cura di N. Hinske e R. Specht, Reclam, Stuttgart 1990, pp. 407-458 (trad. it. in *Annali della Scuola Normale Superiore*, 15 (1985), pp. 997-1034). Cfr. inoltre A. Gentile, *Ai confini della ragione. La nozione di "limite" nella filosofia trascendentale di Kant*, Edizioni Studium, Roma, 2003 e anche P. Laberge, ‘*L'espèce de cercle dont, à ce qu'il semble, il n'y a pas moyen de sortir*’, in: *Dialogue* 21, 745-753, 1982.

possibilità, derivata, dell'esperienza singola oggettuale, cioè dell'esperienza *in particolare*.

L'attenzione al quadro dell'esperienza e non alla concrezione psicologica – anche se trascendentale – del singolo oggetto, non era presente, in questo modo e con questa chiarezza, nell' '81: nella prima *Deduzione trascendentale*, nel momento in cui si definiva la concettualizzazione dell'oggetto, cioè la ricognizione nel concetto del prodotto della “sintesi della riproduzione della immaginazione”, avveniva per mezzo della proiezione – al di là della concrezione immaginativa – dell'oggetto trascendentale. “E' facile rendersi conto – afferma Kant – che questo oggetto deve essere pensato soltanto come qualcosa in generale = x, poiché fuori della nostra conoscenza non siamo in possesso di nulla che possa essere contrapposto ad essa come corrispondente”<sup>2</sup>. Ciò di cui, tuttavia, non è facile rendersi conto è se – come appare anche dal passo della *Confutazione dell'idealismo* – la proiezione del concetto dell'oggetto sulla (ri)-produzione dell'immaginazione renda l'oggettività dell'esperienza oltre che l'oggettualità della realtà del dato percettivo. Ecco che, allora, la seconda Deduzione muta di prospettiva, accentuando l'importanza della categoria nel giudizio, per la cui costituzione l'attività dell'immaginazione è tanto importante quanto nella prima edizione, se non di più.

Lo scarto antropologico prima che cognitivo, sussiste nell'elaborazione del rapporto fondamentale tra immaginazione ed autoaffezione, posta in atto nei §§ 24-27 della seconda edizione. In questo punto la *synthesis speciosa*, posta in atto dall'*Einbildungskraft*, caratterizza proprio la posizione dell'esplicita distanza da una posizione che rimaneva impigliata nelle maglie del dubbio cartesiano e, soprattutto, che non aveva del tutto abbandonato lo schema dell'*adaequatio*, ponendo come centrale l'esperienza come oggettualità e non l'oggettività dell'esperienza. Lo scarto concettuale introdotto dall'elaborazione del rapporto tra immaginazione e autoaffezione, consiste tutto nello scarto che si determina nella concezione dell'intuizione, cioè tra spazio e tempo come *forma pura dell'intuizione* e spazio e tempo come *intuizione formale*. Questo scarto nella concezione di spazio e tempo avviene, come se Kant volesse sottolinearlo (anche tipograficamente), nel momento in cui si definisce la *synthesis speciosa*, cioè la sintesi trascendentale ad opera dell'immaginazione, come “l'effetto dell'intelletto sulla sensibilità”. Questa sintesi non solo rappresenta “la prima applicazione [*die erste Anwendung*] dell'intelletto a oggetti dell'intuizione”, ma anche “il fondamento di ogni altra applicazione”. Ma questo fondamento – e ciò ne rappresenta il fattore più eclatante – sembra consistere in un paradosso, il cui chiarimento consiste nella definizione della relazione tra auto-affezione, cioè l'azione [*Wirkung*] che l'intelletto puro pone in atto sul senso interno, e immaginazione.

“L'intelletto, sotto il nome di sintesi trascendentale dell'immaginazione, esercita sul soggetto passivo – di cui costituisce una facoltà – quell'operazione della quale noi diciamo giustamente che il senso interno ne risulta affetto”. L'operazione dell'immaginazione, la *synthesis figurata*, è un'operazione “effetto” dell'intelletto, cioè un “effetto attivo” più che sostantivo. Ciò che rende esplicito questo apparente paradosso è il sesto capoverso del § 24. Dei molti, pressoché infiniti, aspetti che solleva, qui, il rapporto tra immaginazione e auto-affezione, se ne prenderanno in considerazione due: quello dell'orizzonte (orizzonte esperienziale o percettivo), sollevato dalla citazione

<sup>2</sup> *KrV*, A 104, tr. it. p. 644.

da/di Hinske, il problema della disequivocazione del concetto di temporalità. I due problemi, la cui sovra-determinazione porterà Kant a pensare il rapporto tra il soggetto e l'orizzonte storico, cioè la temporalità storica, confluiscono entrambi nella fissazione dello scarto antropologico del soggetto esperiente kantiano rispetto al soggetto senza tempo della metafisica classica.

Si scruti, allora, più da vicino l'auto-affezione, quel nucleo teoretico che, per ragioni intrinseche, non poteva appartenere alla lettura heideggeriana dell'*Einbildungskraft*. Dell'autoaffezione è necessario prendere in considerazione due aspetti: l'attività – il suo carattere di atto [*Handlung*] – ed il suo fondamento. Cosa avviene nell'autoaffezione? Cosa fa avvenire l'auto-affezione?

Per rispondere alla prima questione basta ritornare al punto di vista cinestetico il ruolo dell'attenzione, del badare a... . *Attendieren*, fare attenzione, significa “rendersi chiara immediatamente una rappresentazione”, nello stesso modo in cui “rendersi oscura una rappresentazione significa: astrarre (e prescindere da)”<sup>3</sup>. Cosa significa, allora, l'attualità pura del soggetto che, facendo attenzione, bada soltanto a quella sintesi del molteplice tramite la quale si determina successivamente il senso interno, quell'attualità corrispondente, con ciò, alla sintesi del molteplice nell'intuizione? Significa, sostanzialmente, la descrizione dell'orizzonte percettivo, quell'orizzonte che non a caso si articola nella tracciatura della linea limite e delle tre dimensionalità. In questo senso l'analisi heideggeriana si dimostrava cogliente, più cogliente di quanto non fosse un'estrinseca analogia tra appercezione ed esperienza dell'orizzonte: “l'orizzonte, in quanto offerta percettibile, deve dunque offrirsi preliminarmente e costantemente come veduta pura”. L'analisi heideggeriana era cogliente anche nell'affermare che “la formazione della veduta dell'orizzonte dev'essere operata dall'immaginazione pura, che forma la percettibilità intuitiva dell'orizzonte mentre, come libero volgersi crea l'orizzonte stesso”. Ciò in cui è tuttavia necessario dissentire dall'analisi heideggeriana è nell'interpretare la provenienza di quella veduta pura che è l'orizzonte: interpretando il fondamento dell'autoaffezione come l'immaginazione – come una facoltà ancorata all'originario (ed al suo sottrarsi) – si può leggere l'orizzonte come l'apertura di una gratuità insondabile.

Interpretando viceversa il fondamento dell'auto-affezione – seguendo l'indicazione dei *Progressi della metafisica* – come la ragione, si ha un quadro interamente nuovo e diverso. Si legga il passo dei *Fortschritte der Metaphysik* in cui si delinea il concepimento dell'ipseità, il pensiero secondo il quale “io sono cosciente di me stesso” “racchiude già un doppio io, l'io come soggetto e l'io come oggetto”. “Come sia possibile – si prosegue – che io che penso sia a me stesso un oggetto (dell'intuizione) e possa distinguermi da me stesso, ecco quanto non è in alcun modo possibile spiegare, pur trattandosi d'un *factum* che non viene messo in dubbio” Questa riflessività essenziale – quantomai originaria – rappresenta “l'indizio di una facoltà [*Vermogen*] al di là di ogni intuizione sensibile e che costituisce il fondamento della possibilità di un intelletto”<sup>4</sup>. Che sia la ragione – nell' '87 – il fondamento del dischiudersi del soggetto all'orizzonte dell'esperienza è attestato anche dalla *Prefazione* della *Kritik der prakti-*

---

<sup>3</sup> *Loc. cit.*

<sup>4</sup> I. Kant, *I progressi della metafisica*, Ak. XX, p. 270, tr. it. p. 163-164.

*schen Vernunft*, opera che, non a caso, doveva uscire contemporaneamente alla seconda edizione di *KrV*<sup>5</sup>.

E' la libertà, definita qui solo negativamente come *independentia a stimulis*, a fondare la possibilità dell'attenzione e, con ciò, costituendo il fondamento dell'auto-afezione, a fondare l'aprirsi dell'orizzonte dell'esperienza tracciato dalla *reine Einbildungskraft*. E' la libertà, come ragione, che costituisce il protagonista dell'esperire, anche teoretico, e che rimuove, almeno *prima facie*, la gratuità mistico-metafisica dell'apertura originaria. Questo scarto è radicale, dal punto di vista antropologico prima che dal punto di vista teoretico-gnoseologico. Proprio questo scarto – che interviene nell'87 – sarà quello che ri-aprirà anche e soprattutto il discorso sulla soggettività, sulla *Urteilkraft* e sull'immaginazione – come sua condizione sensibile e sua componente irrinunciabile.

Il plesso soggetto-immaginazione, allora, non esprime solo l'apertura per così dire "teoretica" del soggetto all'esperienza della natura come unità formale, ma fissa uno schema che verrà espresso per l'esperienza *tout court*, nelle sue varie declinazioni. In questo senso, come componente essenziale della *Tipica del giudizio puro pratico*<sup>6</sup>, l'immaginazione entra costitutivamente – sebbene in senso riflessivo – nell'esperienza pratica, laddove per esperienza s'intende la declinazione in massime della legge pura pratica e la costituzione di un "orizzonte di agenti" cui quella massima possa o non possa essere estesa. In questo senso, come componente più che essenziale del libero schematizzare estetico nell'esperienza del bello o come inadeguatezza all'*aesthetische Gros-senschätzung* nell'esperienza del sublime, il plesso soggettività-immaginazione costituisce quell'orizzonte intersoggettivo verso cui si proietta il soggetto nella pretesa di validità del suo giudicare. In questo senso – sebbene secondo una modalità più complessa – l'immaginazione e la facoltà di giudizio arriveranno a costituire quell'orizzonte dell'esperienza storica in un quadro di approssimazione teleologica al bene come *Bestimmung*, come destinazione del genere umano.

Il plesso soggettività razionale-immaginazione, come fulcro da cui scaturisce il rapporto del soggetto ad un orizzonte, cioè come fulcro di un nuovo quadro antropologico, dimostra in che senso la funzione radicalmente nuova dell'*Einbildungskraft* travalichi l'appartenenza dell'immaginazione all'originario, quindi oltrepassi l'analisi heideggeriana della *KrV* dell'81.

L'equivalenza antropologica tra soggetto ed orizzonte – quell'equivalenza sviluppata dalle varie declinazioni dell'immaginazione (e della *Urteilkraft*) – viene fissata nella perfetta equivalenza antropologica tra *Menschenerkenntnis* e *Welterkenntnis*<sup>7</sup>. Qui, nella varietà delle sue declinazioni e delle sue espressioni, fissate nell'invarianza del plesso soggettività-orizzonte, l'immaginazione critica rivela lo scarto differenziale rispetto alle concezioni precedenti dell'*imaginatio*.

Come visto brevemente nel paragrafo precedente, la tradizione – a partire dalla vigorosa apertura aristotelica al ruolo cognitivo della *φαντασια* – sembra restringere viceversa il ruolo della *φαντασια* ad una funzione cognitiva sì, ma semplicemente associazionistica, quindi secondaria. Così anche, come visto, il cartesianesimo, nonostante

<sup>5</sup>Cfr. a riguardo la lettera di Kant a M. Herz del 24 dicembre, 1787, Ak. X, p. 512.

<sup>6</sup>P. Pagani, *Schematismo trascendentale. Etica e intersoggettività in Kant*, in AA.VV., *Etica e intersoggettività*, a cura di C. Vigna, Milano, 2002, pp. 304-371.

<sup>7</sup>Cfr. a riguardo la *Reflexion* 1482, Ak. XV, p. 659.

la profondità e la complessità dei contributi di un Cartesio, di uno Spinoza e soprattutto di un Leibniz. Non a caso, infatti, la profonda rielaborazione antropologica e gnoseologica posta in atto dalla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft* esordisce proprio da un confronto serrato con l'idealismo problematico cartesiano. Kant, in questo confronto, gioca la funzione trascendentale – eidopoietica – dell'immaginazione, in chiave strettamente e chiaramente anti-cartesiana. Proprio questa opposizione ad un quadro antropologico in cui l'immaginazione è pressoché sinonimo di associazione rimmemorativa, rivelerà la possibilità di pensare l'orizzonte del mondo umano, dell'arte, della storia, della storia universale dell'umanità come processo teleologico.

Non si è ancora – si badi – alla scoperta del mondo storico da parte dell'idealismo tedesco (e di Hegel in particolare) grazie alla riscoperta dello storicismo anticartesiano del Vico. Si è in un punto, *si parva licet*, ancora più importante, perché propedeutico a quella scoperta fondamentale: è il punto in cui il pensiero trascendentale – costituendo la grammatica speculativa dell'idealismo tedesco (il quale, grazie a quella, potrà aprirsi al mondo storico) – codifica la possibilità e poi la necessità di una tale apertura, di un passaggio dal vero come sostanza al vero come spirito. Non a caso proprio Hegel, riferendosi, nell'*Enzyklopädie*, ad un'opera kantiana dove l'immaginazione è tanto fondamentale, la *Kritik der Urteilskraft*, dirà che proprio là Kant intuisce il pensiero dell'idea, lo speculativo<sup>8</sup>. Non interessa, a questo punto, pensare se ed in che modo quell'intuizione dello speculativo rimanga, in Kant, lettera morta. Interessa piuttosto notare, ritornando a Cassirer ed alla ricchezza della sua interpretazione di Kant, come la *restitutio in integrum*<sup>9</sup> del pensiero kantiano non possa non passare per il ruolo che l'immaginazione svolge nella costituzione di un mondo storico-spirituale.

Si rileggano, a riguardo, due passi del dibattito di Davos. Afferma Cassirer:

“l'immaginazione produttiva in effetti sembra anche a me avere una posizione centrale in Kant. A questa conclusione sono stato condotto dai miei studi sul simbolico. Questo infatti è un problema che non si può risolvere senza ricondurlo alla facoltà dell'immaginazione produttiva”. “Lo schematismo – si prosegue poco dopo – anche per Kant è il *terminus a quo*, ma non il *terminus ad quem*. Nella *Critica della ragion pratica* emergono nuovi problemi e il punto di partenza costituito dallo schematismo viene certamente tenuto sempre fermo da Kant, ma anche ampliato”.

Come detto sopra, il plesso fondamentale “soggettività-orizzonte”, istituito dall'immaginazione (e dalla facoltà di giudizio) si declina: si dà, in senso critico (e non solo logico), un orizzonte teoretico, un orizzonte pratico, un orizzonte estetico. In questa prima declinazione l'immaginazione e la facoltà di giudizio, secondo diverse modalità, costituiscono la struttura dell'esperienza naturale, la comunità degli agenti razionali, cioè il senso dell'esperienza pratica, costituiscono una comunità di uomini, l'intersoggettività, definendo con ciò la struttura dell'esperienza naturale dell'empirico.

---

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundriss*, in *Hegels Sämtliche Werke*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig, Meiner 1905; in Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Roma-Bari, Laterza, 1907, p. 68. Cf. a riguardo il nostro, *Adamo sulla sponda del Rubicone. Analogia e dimensione speculativa in Kant*, Roma, Armando, 2005.

<sup>9</sup> E. Cassirer, *Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation*, in *Kant Studien*, 1931, pp. 1-26, p. 17.

Ma il plesso fondamentale soggettività-orizzonte si declina ulteriormente, come orizzonte razionale e orizzonte storico, intensificando l'approfondimento della possibilità, da parte del pensiero trascendentale, di codificare l'apertura del soggetto al mondo storico<sup>10</sup>. Perché tuttavia ciò sia possibile, perché cioè la teleologia possa configurarsi diacronicamente ed aprire ad un'*historia rerum gestarum*, è necessario che Kant – e la *Kritik der reinen Vernunft* – intervengano anche, in modo poderoso, nel concepimento del tempo.

L'immaginazione e la sua funzione eido-poietica si dimostrano a riguardo, come noto, il fattore determinante. Una coscienza storica, cioè una sovra-determinazione teleologica dei momenti temporali passato/presente/futuro, non è possibile se non laddove il soggetto si dimostri inequivocabilmente depositario del senso del tempo. Ciò non è possibile sui presupposti del concetto cartesiano del tempo come *durata*, in cui il tempo si misura sulle cose. Ciò non è neppure possibile sui presupposti – ancor più remoti – del concetto agostiniano di tempo come *distentio animi*: se in questo caso, infatti, si è in presenza di una co-originarietà profonda tra *animus* e *tempus*, è viceversa la complicazione delle varie accezioni del tempo (tempo della coscienza, temporalità dell'oggetto, tempo della Grazia) a precludere una effettiva coscienza della diacronia storica. La definizione dell'apertura del soggetto e della ragione alla storia deve prendere le distanze tanto da una temporalità intesa semplicemente come durata dell'evento naturale quanto da una temporalità della coscienza sorretta da una visione cosmico-escatologica. In questa direzione inizia a definirsi il concetto sopra menzionato di dis-equivocazione della diacronia.

Il pensiero trascendentale deve affisare quel fulcro a partire da cui si dipartono sia l'esperienza della temporalità naturale sia l'esperienza riflettente della diacronia storico-teleologica. Il fatto che, poi, la modalità dell'esperienza storica sia modellata – come sovra-determinazione simbolica – sull'esperienza naturale della temporalità, non mette per nulla in discussione il processo kantiano. Ciò che interessa è che – prima di declinarsi come esperienza temporale naturale e riflessione storico-teleologica, il tempo venga sottratto tanto alla sostanzialità dell'ente in sé (che lo caratterizzava come *duratio*) quanto al sostrato metafisico che lo caratterizzava in senso escatologico. Il tempo viene riconsegnato al soggetto: in esso il soggetto vi scorge non più un εἰκόνα του αἰῶνος, ma l'immagine pura frutto della reciproca implementazione tra senso interno e senso esterno.

Il tempo – e più in generale la diacronia – si dimostrano svincolati, quanto al loro senso ultimativo, da presupposti trascendenti, siano questi la cosa in sé o un'entità metafisica aionica. Il tempo è, anche per quanto riguarda la sua resa lineare, appartenente al soggetto: il soggetto – per così dire – si rispecchia nel tempo, acquista coscienza riflessiva di sé attraverso il tempo, anche nel caso in cui esso sia *ragion pratica*.

Il plesso ragione-temporalità – pensato come reciproca convergenza tra orizzonte razionale ed orizzonte storico, è alla base della filosofia kantiana della storia. Ma, ancor prima, è alla base di quell'etico-te(le)ologia che ne rappresenta la struttura teoretica di fondo. Kant infatti non può non pensare la vicenda diacronica dell'umanità come un progressivo realizzarsi, inverarsi storicamente della ragione e della razionalità:

<sup>10</sup> Cfr. I.Kant, *Logica*, 41, tr. it. p. 50-51.

“Quale che sia, anche dal punto di vista metafisico, il concetto che ci si fa della libertà del volere, i fenomeni di questa libertà, le azioni umane, sono tuttavia determinati come ogni altro evento naturale da leggi universali della natura. La storia che si occupa della narrazione di tali fenomeni, per quanto profondamente nascoste ne possano essere le cause, fa tuttavia sperare di sé che se il gioco della libertà del volere umano viene considerato in grande, essa possa scoprire un loro andamento regolare; e che in tal modo ciò che nei singoli soggetti appare ingarbugliato e senza regola, nell'intero genere possa essere riconosciuto come uno sviluppo costantemente in progresso, anche se lento, delle sue disposizioni originarie”<sup>11</sup>

E' questo, in sostanza, il presupposto kantiano della possibilità di un'interpretazione storica qualsiasi. Ma come segnare (*signare*), riconoscere dei momenti, delle tappe nella diacronia storico-teleologica per interpretarne l'orientamento complessivo? Qui interviene l'immaginazione che, come modalità cardine dei momenti dell'esperienza temporale del soggetto, può estendersi, nella sua plasticità costitutiva, a modalità cardine dell'interpretazione della vicenda storica dell'uomo. Si consideri quanto detto nel *Confitto delle facoltà*, e precisamente nella Seconda sezione, “*Riproposizione della domanda: se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio*”, un progresso che, riprendendo l'espressione delle *Idee*, consiste in una sorta di trasmissione generazionale dell'*Aufklärung*. Una volta affermato, punto 4, che “*non si può risolvere il problema del progresso immediatamente attraverso l'esperienza*”, che cioè non è possibile una composizione semplicemente empirico-descrittiva della storia umana, si passa ad esporre la “*storia prognosticante del genere umano*”, che però “*deve tuttavia essere collegata ad una qualche esperienza*”:

“Nel genere umano deve prodursi una qualche esperienza che, in quanto evento, rinvii ad una sua costituzione ed ad una sua facoltà d'essere causa del suo progresso verso il meglio e (giacché ciò deve essere l'atto di un essere dotato di libertà) creatore di un tale progresso; ma da una certa causa si può predire, in quanto effetto, un certo risultato, se si verificano le circostanze che ad esso concorrono. E che queste debbano in qualche modo prodursi, può essere predetto in generale, come nel calcolo delle probabilità nel gioco [...]. – Deve perciò essere ricercato un evento che rinvii all'esistenza di una tale causa e anche all'azione della sua causalità nel genere umano in modo indeterminato riguardo al tempo; e che permetta di dedurre il progresso verso il meglio come inevitabile risultato, deduzione che può essere estesa anche alla storia del tempo passato (cioè che il genere umano sia stato sempre in progresso), e tuttavia in modo tale che quell'evento debba essere considerato non esso stesso come causa, bensì solo come indicatore, come segno storico (*signum rememorativum, demonstrativum, prognostikon*), e così possa dimostrare la tendenza del genere umano nella sua totalità, ossia non riguardo all'individuo (poiché ciò porterebbe ad una enumerazione e ad un calcolo impossibili da concludersi) a a come il genere umano si trova sulla terra, suddiviso in popoli e Stati”<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> I. Kant: *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, 1784, Ak. VIII, pp. 15-31; Id., *Idea per una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti di storia, politica e diritto*, a cura di F. Gonnelli, Roma-Bari, Laterza, 1999, II ed., pp. 29-44, p. 29.

<sup>12</sup> Cfr. a riguardo l'importante saggio di V. Melchiorre, *Lo schematismo storico in Kant*, in *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Milano, Mursia, 1991, pp. 125-155.

La prova inconfutabile che la suesposta interpretazione storico-teleologica, fondata sulla *reflektierende Urteilskraft*, incontri l'immaginazione come suo componente fondamentale sta, innanzitutto, nella menzione del segno, lo *Zeichen*, il *signum*, che rinvia all'immaginazione come *Bezeichnungsvermögen, facultas signatrix*:

“La facoltà che noi abbiamo di conoscere il presente come mezzo per allacciare la rappresentazione di ciò che si prevede con quella del passato, è la facoltà di designare.–

L'atto spirituale di produrre questo collegamento è la designazione (*signatio*), il cui grado più alto è detto caratterizzazione”

“Si possono dividere i segni in arbitrari (artificiali), naturali, prodigiosi”. “I segni naturali sono – si prosegue poco dopo – a seconda che, rispetto al tempo, ha il segno con la cosa significata, dimostrativi o smemorativi o prognostici”

Una prova ulteriore sta anche e soprattutto nella tripartizione tipica dei *signa* in *rememorativa, demonstrativa e prognostica* che rimanda alla capacità immaginativa di organizzare, sintetizzare temporalmente le rappresentazioni. Ciò, infatti, non è un guadagno tardo della teoria dell'immaginazione e, anzi, rappresenta l'approccio primario – anche rispetto allo schematismo dell' '81 – ad una teoria matura (cioè critica) dell'immaginazione. Si prenda in considerazione il fondamentale passo delle *Vorlesungen über Metaphysik* L<sub>1</sub> laddove, in luogo della tripartizione dei *signa*, sta la tripartizione delle funzioni dell'immaginazione che determina la modalità temporale della rappresentazione:

“vogliamo ora considerare la conoscenza sensibile imitata che in termini più appropriati si può denominare anche la capacità figurante [*bildende Kraft*]. Questa è una facoltà di costruire, movendo da noi stessi, conoscenze che nondimeno hanno in sé la forma in cui gli oggetti affetterebbero i nostri sensi. Tale facoltà di figurazione appartiene dunque in effetti alla sensibilità; produce rappresentazioni o del tempo presente, o di quello passato, oppure anche del futuro. Pertanto la facoltà figurante consta:

- della facoltà di riprodurre [*Abbildung*], con cui abbiamo rappresentazioni del presente: *facultas formandi*;
- della facoltà di immaginare [*Nachbildung*], con cui abbiamo rappresentazioni del passato: *facultas imaginandi*;
- della facoltà di prefigurare [*Vorbildung*], con cui abbiamo rappresentazioni del futuro: *facultas praevidenti*<sup>13</sup>

Se una diacronia, allora, è possibile, è possibile solo nel momento in cui se ne possano individuare momenti. Se, per di più, una diacronia storico-teleologica è possibile solo nell'interpretazione di eventi storici come momenti di un progresso razionale comunitario, l'immaginazione kantiana – tanto plastica e formatrice [*Formgebend*] da estendersi a costituire diversi *orizzonti* – non può non rappresentare la modalità cardine

---

<sup>13</sup> I. Kant, *Lezioni di psicologia*, tr. it. p. 63.

della costituzione di una diacronia storica. Ciò mostra la complessità e la radicalità dell'operazione kantiana secondo cui la critica della metafisica dogmatica si rivela, in modo ancipite, anche l'apertura del soggetto e della ragione (-come-soggetto) alla storia, o meglio, ad una diacronia del mondo umano e spirituale.

Qui, ancora una volta, le tre Critiche si dimostrano profondamente connesse ed interagenti. Negli anni che intercorrono fra l'87 ed il '90, anno di uscita della *Kritik der Urteilskraft*, Kant, prima che costituire un edificio critico, elabora una *svolta antropologica*. La spesso trascurata centralità del concetto di orizzonte, come concetto cardine della *Deduzione trascendentale* dell'87, denota come in quel punto sia arrivato a maturazione quel cambiamento di paradigma – già sostenuto dal Vico, intrapreso, per altri versi, da Herder e Hamann, che poi sarà compiuto da von Humboldt – magistralmente fissato nella *Phänomenologie des Geistes*: il passaggio dal Vero come sostanza al Vero come soggetto, cioè come spirito<sup>14</sup>. Il tramonto del paradigma della *res cogitans*, allora, non può non agire in modo decisivo la definizione della funzione dell'immaginazione, non più *maitrèsse de faussetès et d'erreurs*, ma componente attiva, innanzitutto, nella definizione della *veritas transcendentalis*.

In questo tramonto del paradigma della *res cogitans* il primato della ragion pratica svolge – come visto – un ruolo decisivo, centrale: un primato tale e talmente onnipervasivo da costituire, nell'87, l'apertura del soggetto esperiente al proprio orizzonte. L'apparente distanza tra questo momento e la possibilità di pensare l'apertura del soggetto al mondo storico si assottiglia, allora, nel momento in cui si pensi il ruolo dell'immaginazione e della *Urteilskraft* nel definire la possibilità di un'apertura del soggetto al proprio orizzonte *tout court* (e, quindi, al proprio orizzonte storico).

Come *reflektierende Urteilskraft* essa sovra-determina la rappresentazione schematica del decorso naturale degli eventi, l'analogia lineare con cui il soggetto rende e non può non rendere il tempo<sup>15</sup>, in senso teleologico, interpretando gli eventi umani come momenti di un progressivo processo di manifestazione della razionalità e dell'eticità. Ma c'è di più. Ciò in direzione di cui si muove il profondo processo della *KU* di comprensione dell' "umano" è la strutturazione stessa dei momenti storico-culturali, di cui l'arte e la società rappresentano aspetti più che mai speculari. Questa istanza di comprensione – chiaramente non sviluppata appieno – getta una nuova luce sulla comprensione storica, che non è solo costituzione di una diacronia teleologica ma è un disporsi a poter – e saper – leggere i momenti di quella processualità. La *Critica della facoltà di giudizio*, orientata già *ab initio* oltre un'estetica non limitativamente concepita come teoria dell'arte – raccoglie i numerosi stimoli della filosofia kantiana della storia per porli in relazione alla svolta antropologica in atto nel pensiero critico.

Il *cosmopolitiche Ganz* che le *Idee* dell'84 consegnano al *Progetto per la pace perpetua* subisce logicamente, concettualmente, un incremento. La nota analogia della

---

<sup>14</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, 1928; in Id., *Fenomenologia dello spirito*, Firenze, La Nuova Italia, 1996, II ed., p. 10.

<sup>15</sup> Cfr. a riguardo *KrV*, B 50 – A 33, tr. it. p. 108: "Ed è proprio perché questa intuizione interna non ha alcuna figura che noi cerchiamo di porvi rimedio con analogie, rappresentando la successione temporale con una linea che va all'infinito, nella quale il molteplice dà luogo a una serie monodimensionale; e dalle caratteristiche di questa linea inferiamo tutte le proprietà del tempo, tranne una sola, giacché le parti della linea sono simultanee, mentre quelle del tempo sono successive".

terra sferica<sup>16</sup>, il cui orizzonte si amplia a dismisura non appena ci si sia elevati dal proprio *Privaturteil* (che, in sostanza, è *Vorurteil*), trova una consistenza filosofica ben definita e di altissimo valore speculativo: l'esperienza come relazione del soggetto al proprio orizzonte, cioè ad una contestualità. Quel concetto d'esperienza – e non quello della monade come costituzione chiusa e concrezione logico-ontologica – dischiude il concetto dell'esperienza storica come quella di una ragione che si apre, in un atteggiamento ermeneuticamente positivo, alla diacronia della vicenda umana. In questo profondo interesse del pensiero trascendentale per ciò che, in Hegel, diverrà lo spirito oggettivo, e che, in Dilthey (profondo conoscitore di Kant<sup>17</sup>) diverrà oggetto delle *Geisteswissenschaften*, Cassirer scorge la *restitutio in integrum* che la metafisica kantiana dell'originario, a suo avviso, smarriva.

Ma proprio perché quella profonda complessità non può essere interpretata secondo la plasticità del mondo antropologico-simbolico, Cassirer scorge in che modo l'*Einbildungskraft* giaccia alla base di questi fenomeni spirituali e, soprattutto, costituisca il *Leitfaden* per la loro interpretazione.

Lo schematismo storico – proseguendo, o semplicemente esplicitando, la lettura cassireriana – si dimostra uno dei punti fondamentali dell'antropologia filosofica di Kant, cioè uno di quei tasselli imprescindibili per porre, e successivamente per articolare, la domanda “*was ist der Mensch?*”. La funzione sempre più centrale dell'immaginazione, in Kant, svincola innanzitutto l'interrogazione antropologica dai canoni dello gnoseologismo moderno, essenzialmente cartesiano. Ma la riapertura della filosofia all'immaginazione, la cui centralità, dopo Aristotele, era stata per così dire rimossa, apre ad un modo di concepire una forma più plastica, più elastica dell'esperienza, quell'esperienza del soggetto che si declina e può declinarsi come esperienza storica.

Lungi, allora, dal porre a margine il problema storico, lungi dal porre in una prospettiva speculativa del tutto estranea l'immaginazione, la prospettiva di un ritrarsi dell'essere per lasciar essere l'ente, Kant lavora pazientemente – sebbene non sempre esaustivamente – alla convergenza del problema storico, quello di una diacronia spirituale, e del problema del giudizio, il problema da cui scaturisce la possibilità di qualsiasi interpretazione storica. Questa, come visto, incontra l'immaginazione come *Leitfaden* e ne evidenzia tanto l'importanza (anche solo) per la costituzione di una diacronia, quanto la rinnovata centralità antropologica. Il fulcro ed il punto d'approdo di questa convergenza è, allora, la possibilità di poter esplicitare sistematicamente la domanda critica e speculativa “*che cos'è l'uomo?*”<sup>18</sup>. Se il suo esser storico non risponde sufficientemente

<sup>16</sup> Cfr. I. Kant, *Per la pace perpetua*, in *Scritti di Storia, politica e diritto*, tr. it. p. 177.

<sup>17</sup> Cfr. a riguardo H. Ineichen, *Dilthey's Kant-Kritik*, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* (Göttingen) 2, 51-64, 1984

<sup>18</sup> La domanda antropologica si aggiunge come unità delle domande subito dopo la stesura della *KU* e della *Religion*. Cfr. a riguardo la lettera di Kant a Stäudlin il 4 Maggio 1793, Ak. IX, p. 429, tr. it. p. 319: “Il progetto che mi incombeva, e che avevo formulato già da molto tempo, era di elaborare il campo della filosofia pura. Esso mirava alla soluzione dei tre problemi seguenti: 1) Che cosa posso sapere? (metafisica); 2) Che cosa debbo fare? (morale); 3) Che cosa mi è lecito sperare? (religione). Alla loro soluzione doveva infine seguire il quarto: Che cosa è l'uomo? (antropologia [...])”. Ma l'esplicita affermazione del ruolo sistematico della domanda antropologica cfr. *Logica*, Ak. IX, 25, tr. it. p. 32-33: dove si afferma che nel significato cosmico “la filosofia è appunto la scienza del rapporto di ogni conoscenza e di ogni uso della ragione con il fine ultimo della ragione umana, al quale, in quanto fine supremo, sono subordinati

alla domanda, una delle sue necessarie esplicitazioni consiste nell'affermare che *l'uomo non può non essere né esperire al di fuori dell'orizzonte della storia*<sup>19</sup>.

---

**Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net).**

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo [redazione@giornaledifilosofia.net](mailto:redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

---

tutti gli altri fini e nel quale essi devono riunirsi. In questo significato cosmopolitico l'ambito della filosofia può essere riportato alle seguenti domande: 1) 2) 3) 4) Che cos'è l'uomo? Alla prima domanda risponde la metafisica [...] alla quarta l'antropologia. Ma in fondo si potrebbe considerare tutto ciò come antropologia poiché le prime tre domande si riferiscono all'ultima".

<sup>19</sup> W. A. Galston, *Kant and the problem of history*, Chicago-London, The University of Chicago Press, 1975; B. Fazio-Allmayer, *L'uomo nella storia di Kant*, Bologna, Cappelli, 1968; L. Goldmann, *Études sur la pensée dialectique et son histoire. La communauté humaine et l'univers chez Kant*, Paris, PUF, 1948; G. Lehmann, *Sistema e storia nella filosofia di Kant*, In: *Il Pensiero* 3, 106-123. 1958; R. A. Makkreel, *Kant and the Interpretation of Nature and History*. 1989/90; U. Margiotta, *Kant e la formazione dell'uomo moderno*, Roma, 1974; P. Miccoli, *La Filosofia della Storia nel Pensiero di Kant*. In: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica* 75, 1, 385-432. 1983; A. Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire*, Paris, Vrin, 1986.