

L'inconscio: un problema "kantiano"?

Manuel Fiori

This study seeks to show the importance of the theory of the Unconscious in Kant's thought. In particular, the analysis of some key passages will bring to light, on the one hand, the transversal character of Kant's reflection on obscure mental processes, and the way it is connected to the critical project; on the other hand, its revolutionary modernity with respect to previous attempts.

Keywords: *Unconscious, Consciousness, Soul, Apperception, Kant.*

1. Un'acquisizione recente

Quando i lettori di Kant si imbattono in affermazioni della sua idea secondo cui la motivazione umana individuale è auto-opaca [...] tendono ad associarla alla sua teoria metafisica della libertà, che colloca il nostro agire interamente nel mondo intelligibile. Ma questa è solo un'altra forma in cui le opinioni di Kant sull'antropologia sono state frantese sulla base di false proiezioni fondate sulla sua metafisica. In realtà, le cose hanno senso solo se viste al contrario [...]. Le congetture di Kant sulla libertà noumenica sono possibili solo perché non possiamo mai avere una conoscenza empirica soddisfacente della mente. [...]. L'opinione di Kant che siamo psicologicamente opachi ha più a che fare con un insieme di idee più spesso associate a pensatori successivi, come Nietzsche e Freud¹.

Come suggeriscono le parole di Allen Wood, il contributo kantiano alla storia dell'inconscio è stato a lungo misconosciuto. In un saggio fondamentale sul tema, Claudio La Rocca registrava ancora nel 2007 come, nelle principali ricostruzioni storiche disponibili, Kant non venisse «quasi mai citato» o al più «ricordato solo di passaggio»².

¹ A.W. Wood, *Kant and the Problem of Human Nature*, in B. Jacobs, P. Kain (ed.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 50.

² C. La Rocca, *L'intelletto oscuro. Inconscio e autocosienza in Kant*, in Id., *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, Pisa, ETS, 2007, p. 64. Lo stesso vale, più specificamente, per la ricerca su Kant, come osserva nello stesso anno Paola Rumore: «L'idea secondo cui Kant non sarebbe interessato al problema delle rappresentazioni non coscienti costituisce un'opinione diffusa, ancorché non fondata, all'interno della Kant-Forschung» (*L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Firenze, Le Lettere, 2007, p. 250 nota). Eccezioni importanti sono L. Lütkehaus, *Dieses wahre innere Afrika* (1989), trad. it. di A. Marinelli, *L'Africa interiore. L'inconscio nella cultura tedesca dell'Ottocen-*

Questa tendenziale dimenticanza, a suo giudizio, costituiva un fatto grave, spettando al filosofo il merito di aver addirittura posto «le basi per ogni ulteriore analisi delle profondità nascoste dell'animo umano»³. La medesima convinzione si trova, peraltro, alla base della raccolta di studi su *Kant's Philosophy of the Unconscious*⁴, apparsa nel 2012. Anche in questo caso, tuttavia, i curatori non possono prescindere dal denunciare la scarsità che sembra persistere nell'ambito degli studi kantiani sull'argomento, la cui mancata valorizzazione segna «un gap sostanziale nella ricerca su Kant»⁵. Tale scarsità, si aggiunge, potrebbe dipendere dal fatto che «Kant stesso lascia indeterminata e non tematizzata la sua reale idea di esso»⁶. Giusto un anno prima, del resto, in un saggio sull'*Antropologia pragmatica*, Gilles Blanc-Brude scriveva che «malgrado l'interesse di Kant per l'analisi delle rappresentazioni oscure», la sua psicologia dell'inconscio è «appena schizzata e parimenti lasciata alla posterità»⁷. D'altra parte, se Carl Rabsteynek pone Kant tra i *Key Contributors* al concetto dell'inconscio⁸, per Sebastian Gardner ad esso «non può [...] essere attribuita una diretta origine kantiana», anche se è possibile trovare in Kant «i semi di [...] rilevanti sviluppi successivi»⁹. Pareri, come si vede, molto divergenti, a testimonianza di una certa difficoltà a riconoscere nell'inconscio un *problema kantiano* a pieno titolo.

Sintomi di un'attenzione crescente, comunque, si registrano già nelle pagine che Alfred Schöpf¹⁰ e Rosemarie Sand¹¹ dedicano

to, Roma, L'Asino d'Oro, 2015, in part. pp. 20-21, e B. Althans, J. Zirfas, *Die unbewusste Karte des Gemüts*, in M. Buchholz, G. Gödde (Hrsg.), *Das Unbewusste*, 3 voll., Gießen, Psychosozial, 2005-2006, I vol., pp. 70-94.

³ *Ibidem*.

⁴ P. Giordanetti, R. Pozzo, M. Sgarbi (eds.), *Kant's Philosophy of the Unconscious*, Berlin, De Gruyter, 2012.

⁵ Ivi, p. 3.

⁶ Ivi, p. 2. Cfr. B. Althans, J. Zirfas, *Die unbewusste Karte*, cit., p. 72, che definiscono «incompiuta» la filosofia dell'inconscio di Kant.

⁷ G. Blanc-Brude, *L'Anthropologie du point de vue pragmatique est-elle une psychologie?*, in S. Grapotte, M. Lequan, M. Ruffit, (dir.), *Kant et les sciences. Un dialogue philosophique avec la pluralité des savoirs*, Paris, Vrin, 2011, p. 321.

⁸ C.V. Rabsteynek, *History and Evolution of the Unconscious Before and After Sigmund Freud*, www.HOUD.info, 2011, p. 9.

⁹ Cfr. S. Gardner, *The unconscious: transcendental origins, Idealist metaphysics and psychoanalytic metapsychology*, in N. Boyle, L. Disley, K. Ameriks (eds.), *The Impact of Idealism. The Legacy of Post-Kantian German Thought*, 4 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 2013, I vol., in part. pp. 134-138.

¹⁰ A. Schöpf, *Philosophische Grundlagen der Psychoanalyse. Eine wissenschaftshistorische und wissenschaftstheoretische Analyse*, Stuttgart, Kohlhammer, 2013, pp. 19-32.

¹¹ R.S. Sand, *The Unconscious without Freud*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2013, pp. 63-66.

alla posizione di Kant. E nondimeno, soltanto nel 2015, con i lavori di Johannes Gstach¹², di Tobias Schlicht e Albert Newen¹³, ma soprattutto con l'inserimento delle voci *klare/dunkle Vorstellung* e *Unbewusstsein* nel nuovo importante *Kant-Lexikon*¹⁴, la coscienza del problema conosce un salto di qualità. In tale clima rinnovato, Kant può "diventare" persino «il più significativo filosofo moderno [...] a gettare le basi per il concetto di pensiero inconscio nella scienza della psicoanalisi»¹⁵. Sull'onda di questo sempre più diffuso riconoscimento accademico, cui più recentemente ha contribuito Yibin Liang¹⁶, vogliamo collocare anche il presente studio. Lo scopo che ci si propone, allora, è anzitutto quello di evidenziare ulteriormente la portata della concezione kantiana del non-cosciente, mettendone in luce il *novum* specifico rispetto alle elaborazioni precedenti: *novum* che, come vedremo, ha a che fare con i principi strutturali e rivoluzionari della stessa filosofia di Kant. D'altra parte, cercheremo di mostrare la trasversalità dell'interesse kantiano per l'oscurità dell'animo, il quale attraversa uniformemente, benché spesso implicitamente, gli ambiti di volta in volta indagati: in questo senso, l'inconscio di Kant si caratterizza effettivamente come un *Grenzphänomen*¹⁷.

2. L'oscuro tra anima e cosmo

Chiunque osservi il cielo stellato in una notte limpida, scorge quella striscia luminosa che, per l'eccezionale moltitudine di stelle addensate in essa e per il fatto che la possibilità di distinguerle dilegua a queste distanze immense, presenta un chiarore uniforme, per il quale le è stato dato il nome di Via Lattea. C'è da stupirsi che per tanto tempo gli osservatori del cielo non sia-

¹² J. Gstach, *Die Seele und ihre dunkle Seite. Zur Entwicklungs-geschichte der Idee des „Unbewusstes“*, in M. Fürstaller, W. Datler, M. Winger (Hrsg.), *Psychoanalytische Pädagogik: Selbstverständnis und Geschichte*, Opladen-Berlin-Toronto, Barbara Budrich, 2015, pp. 71-93.

¹³ T. Schlicht, A. Newen, *Kant and Cognitive Science Revisited*, «History of Philosophy & Logical Analysis», XVIII (2015), 1, pp. 87-113.

¹⁴ M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr, S. Bacin (eds.), *Kant-Lexikon*, 3 voll., Berlin-Boston, de Gruyter, 2015, III vol., p. 2391 e p. 2572 ss.

¹⁵ J.S. Hendrix, *Unconscious Thought in the Philosophy of Immanuel Kant*, in Id., *Unconscious Thought in Philosophy and Psychoanalysis*, London, Palgrave Macmillan, 2015, p. 148.

¹⁶ Cfr. in particolare Y. Liang, *Kant on Consciousness, Obscure Representations and Cognitive Availability*, «The Philosophical Forum», XLVIII (2017), 4, pp. 345-368.

¹⁷ Cfr. B. Althans, J. Zirfas, *Die unbewusste Karte*, cit., p. 72.

no stati indotti dalla natura di una zona celeste così singolare, ad attribuire a queste stelle fisse una disposizione determinata¹⁸.

Con queste affermazioni, Kant traccia le premesse di quella che si può ritenere una delle sue prime pubblicazioni importanti: l'*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*. Uno scritto, peraltro, destinato a incidere non poco nel dibattito astronomico dell'epoca, soprattutto rispetto all'ipotesi, ripresa qualche decennio più tardi dal matematico Laplace, della generazione del Sistema Solare a partire da una nebulosa primordiale. Secondo la concezione di Kant, del resto, la nebulosa non dovrebbe essere intesa come «un unico astro immenso», ma piuttosto come «un sistema di molte stelle, che per via della loro distanza appaiono addensate in uno spazio molto limitato, e la cui luce, che sarebbe impercettibile se ciascuna di esse fosse considerata isolatamente, appare invece, per la loro grande quantità, pallida e uniforme»¹⁹. Pertanto, prosegue, la conformazione delle nebulose presenta un'evidente analogia strutturale «col sistema solare in cui ci troviamo»²⁰.

Ora, al di là della pur feconda analogia prospettata, cui si lega l'intuizione notevole di un ordinamento delle forme dell'universo, ci preme qui rilevare due elementi tra loro correlati, il cui valore ai fini del nostro lavoro risulterà in quanto segue. Il primo è legato all'influenza di Leibniz nella prima produzione kantiana e, più specificamente, nella prima formulazione della teoria delle rappresentazioni oscure. Da questo punto di vista, che anzitutto ci interessa, la citazione evidenziata in corsivo rimanda senz'altro alla dottrina leibniziana delle *petites perceptions*, da cui quella teoria direttamente discende. Secondo il filosofo di Lipsia, infatti, in ogni momento si darebbero nella mente innumerevoli percezioni troppo deboli o isolate per raggiungere la soglia della coscienza: nondimeno, esse potrebbero manifestare la loro presenza se considerate in forma aggregata²¹. Di conseguenza, scrive Leibniz in un testo certa-

¹⁸ I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), in Id., *Kants gesammelte Schriften*, Deutsche Akademie der Wissenschaften, I, Berlin, de Gruyter, 1902 ss., pp. 217-368 (da qui in avanti la Akademie-Ausgabe viene citata con la sigla AA e l'indicazione del volume in numeri romani); trad. it. di S. Velotti, *Storia universale della natura e teoria del cielo*, a cura di G. Scarpelli e S. Velotti, Roma, Bulzoni, 2009, p. 65.

¹⁹ Ivi, p. 72, corsivo mio.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Cfr. G.W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (1765), trad. it. a cura di M. Mugnai, E. Pasini, G.W. Leibniz. *Scritti filosofici*, 3 voll., Torino, UTET, 2000, II vol., pp. 25 ss.

mente noto a Kant, è «come quando, passeggiando lungo la riva del mare e sentendo il gran rumore che fa, sentiamo sì i rumori particolari di ciascuna onda di cui è composto il rumore totale, ma senza distinguerli»²². L'adesione kantiana alla prospettiva logico-psicologica del leibnizianesimo, peraltro egemone negli ambienti in cui egli si forma, appare con ancor maggiore forza nel seguente passo della *Nova Delucidatio*, dove si legge:

senza dubbio la percezione infinita, quantunque affatto oscura, dell'intero universo sempre presente all'interno dell'anima, contiene già in sé quel tanto di realtà che comunque deve essere presente nei pensieri, destinati ad essere in seguito meglio chiariti²³.

Il passo, come si vede, potrebbe sembrare una citazione dalla *Monadologia*. E tuttavia, rispetto al paradigma leibniziano tradizionale, variamente mediato da Baumgarten e Meier, la posizione del Kant precritico si distingue per un aspetto fondamentale. Come ha osservato Patrick Leland, infatti, mentre essa assume la suddivisione dello *status animae* nelle due parti superiore e inferiore, assegnando a quest'ultima le rappresentazioni inconscie, tuttavia «ascrive le rappresentazioni cosce *esclusivamente* alla parte superiore»²⁴. Di qui, una chiara presa di posizione in direzione di uno degli assunti nodali della prospettiva critica, ovvero il legame tra l'intelletto (facoltà superiore per eccellenza) e la coscienza trascendentale.

Già in questa fase, allora, si annuncia una cifra di irriducibile autonomia nella riflessione di Kant. E ciò, nonostante la matrice leibniziana dell'interesse per l'oscuro sia addirittura dichiarata apertamente. Nello scritto del '63 sulle *quantità negative*, per esempio, si riconosce al «signor von Leibniz» il merito di aver pensato l'anima come un'entità «che abbraccia l'intero universo con la sua forza di rappresentazione, sebbene solo una parte infinitamente piccola di queste

Per un'analisi accurata vedi T. Otabe, *Der Begriff der „petit perceptions“ von Leibniz als Grundlage für die Entstehung der Aesthetik*, «JTLA», XXXV (2010), pp. 41-53.

²² G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison* (1720), trad. it. *Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Milano, Bompiani, 2001, p. 51.

²³ I. Kant, *Nova Delucidatio* (1755), AA I 387-416, trad. it. *Nuova illustrazione dei principi della conoscenza metafisica*, in Id., *Scritti precritici*, a cura di R. Assunto, Bari, Laterza, 1982, p. 281 (da qui in avanti SP).

²⁴ P. Leland, *Unconscious Representations in Kant's Early Writings*, «Kantian Review», XXIII (2018), pp. 257-284, p. 267.

rappresentazioni sia chiara»²⁵. Detto questo, occorre tuttavia notare che il riferimento a una *partizione* del complesso delle rappresentazioni inconse è un'idea che Kant deriva piuttosto dal già citato Baumgarten, la cui *Metaphysica* costituisce per lui in quegli anni un oggetto di confronto privilegiato. Nello stesso testo, che com'è noto è anche adottato da Kant come manuale per alcuni corsi²⁶, l'autore presenta l'idea per cui lo stato complessivo dell'anima sarebbe composto da un *Campus obscurantis* (o *fundus animae*), sede delle percezioni oscure, e un *Campus claritatis*, dove invece si raccoglierebbero quelle chiare. Non sorprende, dunque, la tesi per cui «Obscurarum perceptionum campus est amplissimus»²⁷, che Kant annota nella seconda metà degli anni Sessanta. Ciò che invece colpisce, come ha rimarcato di recente Fernando Silva, è l'*estensione* kantiana del dominio del rappresentare oscuro, da Baumgarten concepito come «compreso» nel *regnum lucis*²⁸. Di contro, per Kant «il campo delle rappresentazioni oscure è il più vasto»²⁹, le chiare non contenendo

che un numero infinitamente ridotto di punti aperti alla coscienza; per così dire, sulla grande *carta* del nostro animo i punti *illuminati* non sono che pochi. Questi dati di fatto possono infonderci meraviglia circa l'essenza che ci è propria [*über unser eigenes Wesen*]³⁰.

²⁵ I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763), AA II 167-204, trad. it. *Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto di quantità negative*, in *SP*, cit., p. 284; Cfr. anche *Metaphysik L₁* (1790-91 ca.), AA XXVIII 167-350, trad. it. di G.A. De Toni, introduzione di L. Mecacci, I. Kant, *Lezioni di psicologia*, Roma-Bari, Laterza, 2004², p. 54.

²⁶ Sui manuali di Kant cfr. P. Rumore, *L'ordine delle idee*, cit., pp. 75-146.

²⁷ *Refl. 176* (1764-69), AA XV 64.

²⁸ A.G. Baumgarten, *Metaphysica* (1739), 1779⁷, Hildesheim-New York, Olms Verlag, 1969, § 514, cit. in F. Silva, *Um "secreto procedimento da alma dos homens": Kant sobre o problema das representações obscuras*, «CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy», 5 (2017), pp. 190-215, p. 199.

²⁹ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), AA VII 119-333, trad. it. *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, a cura di M. Bertani, G. Garelli, Torino, Einaudi, 2010, p. 120 (da qui in avanti *ApH*). Nella fermezza con cui viene espresso tale primato Nuria Sánchez Madrid vede «la caratteristica più importante dell'approccio kantiano al problema delle rappresentazioni oscure» (N. Sánchez Madrid, *A Linneaus of Human Nature: The Pragmatic Deduction of Unconscious Thought in Kant's Lectures on Anthropology*, in P. Giordanetti, R. Pozzo, M. Sgarbi [eds.], *Kant's Philosophy*, cit., p. 177).

³⁰ *ApH*, cit., p. 119; L'immagine della carta ricorre in diverse *Vorlesungen*: cfr. *Menschenkunde* (1781/82), AA XXV 868; *Anthropologie Busolt* (1788/89), AA XXV 1440. Vedi anche la citata *Refl. 176*, 64-5. Nella prima *Critica*, del resto, Kant parla della «carta del territorio [*Karte des Landes*]» dell'intelletto puro, acquisita mediante l'esame cui la stessa facoltà è stata sottoposta nell'Analitica (cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* [1787] B 294-95, trad. it. *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, UTET, 2013, pp. 264-5; da qui in avanti citiamo quest'opera con la sigla *KrV* seguita dalle pagine della prima e della seconda edizione originale [A e B]).

Queste importanti asserzioni, tratte dalla tarda *Antropologia pragmatica*, ci offrono l'occasione di tornare al primo testo citato, per rilevare in esso il secondo elemento di grande interesse per il nostro lavoro. A tal fine, ci serviremo di un'intuizione del già citato Silva, il quale ha sostenuto la possibilità di istituire nel pensiero di Kant «un'analogia tra la sua visione del cosmo e la sua visione della mappa delle rappresentazioni dell'anima»³¹. In altri termini, l'osservazione del cielo, e in particolare della "mappa cosmica" in cui Kant visualizza gli astri della Via Lattea, non sarebbe dissimile dall'indagine dell'oscurità che pervade l'animo umano. Tra i due ambiti starebbe, viceversa, una «segreta connessione»³², la stessa che unisce nell'antropologia pragmatica scienza del mondo e scienza dell'uomo. Tale connessione, vedremo subito, appare confermata già da alcune righe di poco successive al passo sulla *grösse Karte* appena richiamato.

In esse, infatti, Kant fa riferimento alle immagini messe a fuoco da un telescopio o da un microscopio, sostenendo che questi strumenti non accrescono la capacità del nostro occhio di percepirle, ma si limitano a farci prendere coscienza di esse. Tale comparazione, per quanto scientificamente infondata, è nondimeno indicativa dell'idea per cui ogni uomo cela in sé stesso un patrimonio di percezioni sepolte o latenti, che attendono di essere portate alla luce. Nelle lezioni *Metaphysik L₁*, Kant parla a tal proposito di un «tesoro» nascosto nell'anima, tale che se potessimo avere «coscienza immediata di tutte le nostre rappresentazioni oscure [...] potremmo stupirci di noi stessi»³³. E, poco oltre, ritorna il parallelo con l'osservazione astronomica:

Quando mediante un telescopio andiamo con lo sguardo fino ai più remoti corpi celesti, il telescopio non fa nulla più che risvegliare in noi la coscienza di innumerevoli corpi celesti che non possiamo vedere a occhio nudo, ma che erano già oscuramente presenti nella nostra anima³⁴.

³¹ F. Silva, *Um "segreto procedimento da alma dos homens"*, cit., p. 200.

³² *Ibidem*.

³³ *Metaphysik L₁*, trad. it. cit., p. 54.

³⁴ *Ibidem*, corsivo mio. Nell'*Anthropologie Collins* (1772/73), AA XXV 20 si legge, in tal senso, che «il filosofo della natura umana si sforza, come lo scienziato naturale di avvertire [...] le forze che si trovano nell'oscurità [*die Kräfte die im dunkeln würcken*]». Secondo la *Refl.* 5112, AA XVII 93, di epoca critica, le domande metafisiche fondamentali «si impongono ancora di più all'astronomo. E al primo giudizio che egli esprime al riguardo eccolo nel dominio della metafisica. Vuole egli affidarsi, senza guida alcuna, alle suggestioni che gli nascono dentro, pur non avendo nessuna carta del campo [*Karte des Feldes*] che intende percorrere? In questo

A riprova della detta relazione, si possono inoltre richiamare i resoconti delle *Lezioni* di logica e di antropologia, dove l'immagine della Via Lattea figura spesso in rapporto alle rappresentazioni inconse. Per fare solo un esempio, nell'*Anthropologie Mrongovius* il tema degli effetti di quelle rappresentazioni, a partire dai quali soltanto si può inferire che esistono, è seguito dal riferimento agli antichi, i quali, altrettanto indirettamente, «spiegavano il barlume della Via Lattea come la luce di un insieme di stelle [anche] se non potevano vederle, non disponendo di telescopi»³⁵. Quanto al tema dell'inferenza, inoltre, quale medio della chiarificazione dei contenuti oscuri, Kant parrebbe semplicemente mutuare un'idea di Wolff. E tuttavia, come ha notato Manganaro, a differenza dell'*Erklärung* wolffiana, «il processo kantiano di *Aufklärung* [...] non va semplicemente dall'oscuro al chiaro, bensì dal chiaro all'oscuro, ossia da ciò che è dato come un chiaro "indizio" alla ricostruzione del campo dell'oscuro»³⁶. Proprio in questo tentativo di ricostruzione, e più precisamente, di *ricostruzione cartografica* del non-cosciente, riteniamo, si deve cogliere la massima distanza che separa Kant dai suoi predecessori. Tentativo non solo possibile, ma anche necessario se è vero, come abbiamo letto, che le rappresentazioni inconse hanno a che fare con l'essenza stessa dell'uomo. L'esplorazione del campo dell'oscuro, allora, diviene «un grande compito dei filosofi»³⁷. Un compito, si può supporre, di portata non minore di quello che lo stesso Kant, trentenne, consegnava agli astronomi del tempo, quando scriveva che: «[grazie alla nuova concezione del cielo] si apre qui un vasto campo per nuove scoperte, la cui chiave può essere fornita solo dall'osservazione»³⁸.

3. *Inconscio logico e coscienza possibile*

Da quanto emerso finora, possiamo isolare due elementi fondamentali, indicatori di un'importante differenza rispetto alla concezione

buio la critica della ragion pura mette la fiaccola non per illuminare le regioni a noi sconosciute al di là del mondo dei sensi, ma lo spazio buio del nostro proprio intelletto [*den dunkeln Raum unseres eigenen Verstandes*].

³⁵ *Anthropologie Mrongovius* (1784/85), AA XXV 1221.

³⁶ P. Manganaro, *L'antropologia di Kant*, Napoli, Guida, 1983, p. 105.

³⁷ *Anthropologie Friedländer* (1775/76), AA XXV 479.

³⁸ I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte*, trad. it. cit., p. 72.

tradizionale dei fenomeni inconsci³⁹: da un lato, il campo del rappresentare oscuro per Kant è quello più esteso e la sua trattazione non è più circoscritta all'ambito psico-antropo-logico; dall'altro, l'oscurità non coincide più con un livello qualitativamente manchevole e indefinito dello *status animae*: viceversa, diviene il luogo sorgivo di ogni cognizione, un dominio mentale autonomo e finalmente determinabile. In questo quadro, vedremo ora in che modo Kant giunga a concepire l'inconscio, con le parole di La Rocca, come «una dimensione positiva del rappresentare», sede «di tutta una serie di operazioni "oscuere" che contribuiscono ai giudizi empirici»⁴⁰. In altri termini: come si determini quella che sempre La Rocca ha definito, più che una mera rivalutazione, la «quasi istituzione kantiana»⁴¹ di un'attività *intellettuale* inconscia.

Il primo indizio in questa direzione è in una nota al testo dei *Träume* del 1766, dove Kant dà il seguente chiarimento circa l'origine di alcuni concetti metafisici:

molti concetti sorgono da segreti ed oscuri ragionamenti [*dunkele Schlüsse*] in occasione di esperienze, e si propagano ad altri, senza neppur coscienza dell'esperienza o del ragionamento che ha fondato il concetto su di essa. [...] Essi son molti e in parte sono pura illusione dell'immaginazione, in parte sono anche veri, giacché ragionamenti anche oscuri non sempre errano⁴².

Qui Kant per la prima volta allude alla possibilità di atti inconsci di giudizio e riflessione. Tale possibilità, occorre notare, non si dava all'interno del rappresentazionismo di ascendenza leibniziana, legato a una concezione logico-continuistica delle facoltà conoscitive, in base alla quale la coscienza di una rappresentazione dipendeva dal grado di distinzione logica che la connotava. Da questo punto di vista, ha osservato Hansmichael Hohenegger, Kant rovescia tale rapporto, nella misura in cui «non è [...] l'incremento di

³⁹ Cfr. H. Adler, *Fundus animae – der Grund der Seele. Zur Gnoseologie des Dunklen in der Aufklärung*, «Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte», II (1988), 62, pp. 197-220: «l'oscuro gnoseologico intorno alla metà del Diciottesimo secolo è onnipresente» (qui p. 207). Per una disamina delle posizioni più influenti su quella kantiana cfr. C. La Rocca, *Das Schöne und der Schatten. Dunkle Vorstellungen und ästhetische Erfahrung zwischen Baumgarten und Kant*, in H. Klemme, M.L. Raters, M. Pauen (Hrsg.), *Im Schatten des Schönen. Die Aesthetik des Häßlichen in historischen Ansätzen und aktuellen Debatten*, Bielefeld, Aisthesis, 2006.

⁴⁰ C. La Rocca, *L'intelletto oscuro*, cit., p. 79.

⁴¹ Ivi, p. 86.

⁴² I. Kant, *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766), AA II 317-373, trad. it. *I sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, in *SP*, cit., p. 352n.

distinzione di una rappresentazione a rendere possibile giudizio o coscienza, ma piuttosto è la coscienza a rendere possibile la chiarezza e la distinzione»⁴³. Ciò comporta, soprattutto, la rottura del nesso di implicazione reciproca tra l'idea della chiarezza-coscienza e la capacità di distinguere delle note. Di conseguenza, in Kant le rappresentazioni oscure vengono ad essere pensabili come rappresentazioni *di note*, quindi dotate già di valenza conoscitiva, non meno di quelle chiare⁴⁴. Non solo, ma con l'introduzione di un nuovo criterio di classificazione delle rappresentazioni, fondato sulla distinzione genetica delle facoltà umane, viene meno anche l'equivalenza canonica tra sensibilità e confusione-oscurità: quindi, la limitazione dei contenuti mentali inconsci all'ambito sensibile. Nella *Dissertatio* del '70, per esempio, «l'illustre Wolff» è accusato di aver ritenuto «meramente logico il discrimine tra fatti sensitivi e fatti intellettuali», con ciò ignorando, per l'appunto, la differenza specifica tra le due fonti della conoscenza. Su tale riconoscimento mancato, causato da «gran danno per la filosofia»⁴⁵, insiste anche la *Metaphysik L₁*:

Le conoscenze sensibili *non* sono sensibili *perché* confuse, ma per il fatto di aver luogo nell'animo finché esso è affetto dagli oggetti. E a loro volta le conoscenze intellettuali non sono intellettuali perché siano chiare e distinte, ma perché scaturiscono da noi stessi. [...] La chiarezza e l'oscurità sono [...] forme che spettano sia alle rappresentazioni sensibili sia a quelle intellettuali⁴⁶.

Nell'*Antropologia pragmatica*, del resto, Kant denuncia il «grave errore della scuola leibniziano-wolffiana», che ha portato a «porre la sensibilità esclusivamente in una *mancanza* (mancanza di chiarezza delle rappresentazioni parziali)»⁴⁷, trascurandone la positivi-

⁴³ H. Hohenegger, *La terminologia della coscienza in Kant: pars destruens*, in R. Palaia (a cura di), «Coscienza» nella filosofia della prima modernità, Firenze, Olschki, 2013, pp. 135-168, p. 154.

⁴⁴ In ciò Kant si contrappone consapevolmente a Meier, come osserva C. La Rocca, *L'intelletto oscuro*, cit., pp. 77-79. Secondo Leland, per comprendere la concezione kantiana dell'oscuro, l'influenza di Meier «è importante almeno quanto quella di Baumgarten» (*Unconscious Representations*, cit., p. 259, nota 4).

⁴⁵ I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770), trad. it. *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, in *SP*, p. 431. Cfr. C. McQuillan, *A Merely Logical Distinction: Kant's Objection to Leibniz and Wolff*, «Epoché: A Journal for the History of Philosophy», XX (2016), 2, pp. 387-405.

⁴⁶ *Metaphysik L₁*, trad. it. cit., pp. 56-57.

⁴⁷ *ApH*, cit., p. 125n. Cfr. H. Caygill, *Kant's Apology for Sensibility*, in B. Jacobs, P. Kain, (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, cit., pp. 164-93. Com'è noto, Kant assegna alla sensibilità una sua specifica distinzione: cfr. in part. *Wiener Logik* (1780-82), AA XXIV 805-6, trad. it. *Logica di Vienna*, a cura di B. Bianco, Milano, Franco Angeli, 2000, p. 27, il quale la definisce una «cesura fondamentale rispetto a Wolff e alla sua scuola» (*ibidem.*, nota 97).

tà intrinseca. Ha ragione, in questo senso, Chiara Fabbrizi, quando osserva che la concezione dell'oscuro in Kant cambia «parallelamente a quella della sensibilità»⁴⁸.

Sulla base di tali premesse, nella seconda metà degli anni Sessanta Kant può concepire quegli "oscuri ragionamenti" che possiamo ricondurre, più in generale, a una forma di inconscio logico *ante litteram*. «Tutti gli *actus* dell'intelletto e della ragione possono avvenire nell'oscurità»⁴⁹, si legge in una riflessione dello stesso periodo. E ancora, così recita un passo della trascrizione delle lezioni *Anthropologie Collins*, del semestre invernale 1772/73:

Gli atti oscuri della nostra intera facoltà conoscitiva costituiscono la parte più grande dello stato dell'anima. [...] L'intelletto è più efficace tra le rappresentazioni oscure, e tutte le rappresentazioni chiare sono per la maggior parte il risultato di lunghi e oscuri atti di riflessione⁵⁰.

Merita osservare qui, del resto, come il tema del *risultato* della riflessione oscura ritorni in termini analoghi nell'indagine logica, come attesta il seguente brano della *Logik Pölitz*: «È singolare che l'intelletto spesso lavori nell'oscurità [...]. Della riflessione dell'intelletto non si è consapevoli, lo si è invece del suo risultato, che qualcosa sia vero o falso. Si chiama scrupolo quest'ultima condizione, quando si è consapevoli di avere un dubbio su qualcosa ma non si è in grado di fornirne la ragione»⁵¹.

E nondimeno, prosegue Kant, «occorre tentare di capire che cosa l'intelletto ha fatto nell'oscuro per le riflessioni grazie alle quali è giunto ad accettare o rigettare qualcosa»: per farlo, si deve considerare «l'ultima cosa conosciuta» e valutare «se ciò che mi è ignoto ha relazione con essa»⁵². Come si vede, anche qui Kant ritiene fondamentale tentare di risalire dal conscio all'inconscio, nella convinzio-

⁴⁸ C. Fabbrizi, *Mente e corpo in Kant*, Roma, Aracne, 2008, p. 34n.

⁴⁹ *Refl.* 177 (1769-70), AA XV 65.

⁵⁰ *Anthropologie Collins* cit., 20. Già nel 1764, comunque, Kant riteneva che «nel sonno più profondo l'anima potrebbe attingere il massimo della sua capacità nel pensare ragionevolmente» (I. Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (1764), AA II 275-301, trad. it. *Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, in *SP*, cit., p. 234).

⁵¹ *Logik Pölitz* (1780 ca.), AA XXIV 536. Cfr. *Logik Blomberg* (1771), AA XXIV 201: lo scrupolo, «ostacolo soggettivo dell'intelletto» può tuttavia «diventare dubbio, se ne diviene coscienti, e questo è [...] altamente necessario». Nella prima *Critica* Kant include lo stato di scrupoli, assieme a quello di dubbio, tra gli ostacoli dell'attenzione. (*KrV* A 54-5 B 78-9, p. 128).

⁵² *Logik Pölitz*, cit., 536.

ne che le rappresentazioni «di cui siamo inconsapevoli» non sono accessibili fintanto che sono oscure, «ma attraverso inferenze [*Schlüsse*] possiamo certamente venire a sapere che ci sono»⁵³. Nell'*Anthropologia pragmatica*, peraltro, si trova l'idea per cui, quando si deve risolvere una questione basata sulle regole dell'intelletto, conviene

rimettere il parere decisivo ai principi di determinazione del giudizio che giacciono nell'oscurità dell'animo [...]: qui la riflessione si rappresenta l'oggetto nella pluralità dei suoi aspetti, e ne trae un risultato corretto pur senza rendersi consapevole degli atti che così si susseguono all'interno⁵⁴.

È importante rimarcare, a nostro avviso, come nelle ultime tre citazioni l'intelletto oscuro sia associato rispettivamente a efficacia, verità e correttezza, ciò che decisamente conferma la tesi che i ragionamenti oscuri “non sempre errano”, essendo invece spesso, per l'appunto, motivati da “ragioni” non prive di una logica propria, e tali da produrre come risultato ciò di cui si ha coscienza. Va ricordato, per inciso, che la trattazione kantiana delle rappresentazioni oscure include molte altre tipologie rappresentative, che in questa sede non possono essere considerate⁵⁵. Quel che ora si tratta di fare, infatti, è mostrare come il tema delle *dunkle Vorstellungen* sia ben presente anche nella *Critica della ragion pura*.

Cominciamo con la lettura di un estratto da uno dei resoconti delle lezioni sull'*Enciclopedia filosofica*, databile nella seconda metà degli anni Settanta. Il tema è la dottrina dei concetti. Dopo aver definito il concetto come «rappresentazione generale», scrive Kant:

Concetti chiari sono quelli di cui si è consapevoli, oscuri quelli di cui non si è consapevoli. Analizzare i concetti significa chiarificarli. [...] La parte maggiore e più importante della filosofia consiste nell'analisi dei concetti di cui già disponiamo [*die wir schon haben*]⁵⁶.

⁵³ *Menschenkunde* cit., 867. Ciò non significa ancora, del resto, essere coscienti delle rappresentazioni. Infatti, a dispetto di quanto «si crede», Kant vede «una grande differenza tra le due cose: io sono consapevole delle rappresentazioni, e sono consapevole di me stesso che ho le rappresentazioni» (*Anthropologie Collins* cit., 22).

⁵⁴ *Ivi*, p. 124.

⁵⁵ Cfr. V. Satura, *Kants Erkenntnispsychologie in den Nachschriften seiner Vorlesungen über empirische Psychologie*, Bonn, Bouvier Verlag, 1971, pp. 55-64; C. La Rocca, *L'intelletto oscuro*, cit., pp. 82-3.

⁵⁶ I. Kant, *Vorlesungen über Philosophische Enzyklopädie* (1775 ca.), AA XXIX 5-45, trad. it. *Enciclopedia filosofica*, a cura di G.L. Petrone e L. Balbiani, Milano, Bompiani, 2003, pp. 129-31.

Come si vede, il compito di chiarificazione dell'oscuro proprio della filosofia, già incontrato in ambito antropologico, viene qui ribadito senza mezzi termini. Ciò che è ancor più interessante, tuttavia, è ritrovare pressoché le stesse espressioni nel "cuore" della prima *Critica*. Nell'*Introduzione* alla seconda edizione si legge infatti che:

Gran parte, forse la maggior parte, dell'occupazione della nostra ragione sta nelle *analisi* dei concetti che già possediamo riguardo agli oggetti. Questa attività ci fornisce una gran massa di conoscenze, le quali, benché null'altro siano che chiarimenti ed esplicitazioni di ciò che è già pensato nei nostri concetti (seppur ancora in maniera confusa), sono tuttavia considerate, per la forma almeno, quali conoscenze nuove, benché, quanto alla materia e al contenuto, non arricchiscano minimamente i concetti che già abbiamo»⁵⁷.

Al di là dell'apparente continuità, comunque, è bene cogliere subito l'essenziale differenza tra i due brani, la quale segna un ulteriore scarto tra la visione kantiana e quella tradizionale. Le conoscenze che si ottengono analiticamente, abbiamo letto, mediante cioè quelli che Kant chiama giudizi analitici o esplicativi, non attoniscono che alla forma logica dei concetti. Perché si dia conoscenza nuova, però, è necessaria la sintesi, la connessione cioè, in un giudizio, di un predicato e un soggetto dove il primo non è contenuto nel concetto del secondo. Pertanto, afferma il Kant critico, è sui giudizi sintetici, «cioè estensivi, che riposa l'intero scopo finale delle nostre conoscenze speculative a priori», laddove quelli analitici, pur «estremamente importanti e necessari, lo sono esclusivamente per giungere a quella chiarezza dei concetti che è richiesta per una sintesi sicura e ampia, come per un'acquisizione realmente nuova»⁵⁸. La chiarificazione analitica, quindi, è funzionale e logicamente *subordinata* alla sintesi. Non solo, ma la chiarezza stessa dei concetti, in quanto tale, può (e da ultimo *deve*) avere origine sintetica:

I logici della scuola di Wolff ritengono che ogni processo di distinzione delle conoscenze consista nella mera scomposizione delle stesse. Ma non ogni distinzione riposa sull'analisi di un concetto dato. Essa ha origine in questo modo solo riguardo a quelle note che abbiamo già pensato nel concetto, ma nient'affatto riguardo a *quelle* note che invece si aggiungono al concetto come parti dell'intero concetto possibile⁵⁹.

⁵⁷ *KrV* B 10, p. 79.

⁵⁸ *Ivi*, B 13-14, p. 83.

⁵⁹ I. Kant, *Logik Jäsche* (1800), AA IX 35, trad. it. *Logica*, a cura di L. Amoroso, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 57.

In altri termini, prosegue Kant, sussiste una «differenza essenziale» tra “rendere distinto” un concetto e “formare un concetto distinto”. Nel primo caso, di nuovo, il contenuto della conoscenza resta invariato, «così come niente si aggiunge a una carta se non facciamo altro che illuminarla»⁶⁰; nel secondo, invece, la sintesi “produce” note che si aggiungono a quelle già contenute nel concetto. Su questa base, che vede il primato dell’istanza sintetica, nella prima *Critica* Kant arriva a pensare la chiarezza come coscienza *di una sintesi* di rappresentazioni. Ciò che si evince, soprattutto, da un’importante nota, dove, ancora contro i «logici», egli rifiuta l’identificazione di chiarezza e coscienza *di una* rappresentazione, dal momento che:

un certo grado di coscienza, se pur insufficiente al ricordo, deve aver luogo anche in talune rappresentazioni oscure, poiché, se mancasse, non faremmo distinzione alcuna nel congiungimento delle rappresentazioni oscure; cosa, invece, che siamo in grado di fare, rispetto alle note di taluni concetti [...]. È invece chiara la rappresentazione in cui la coscienza è bastevole a una *coscienza della differenza* di tale rappresentazione rispetto alle altre⁶¹.

Ciò che conta ai fini della chiarezza, sta dicendo Kant, non è tanto la coscienza attuale o psicologica della rappresentazione, ma ciò su cui quella *logicamente* si fonda: ovvero, la congiunzione originaria dell’appercezione, in virtù della quale soltanto le rappresentazioni sono oggetti per me. E la coscienza (in quanto possibilità) di tale sintesi-congiunzione, che concerne anche “talune rappresentazioni oscure”, *presuppone* la consapevolezza della differenza della singola rappresentazione rispetto alle altre⁶². In tale quadro, allora, risulta confermato il rovesciamento kantiano dei rapporti tra coscienza e chiarezza-distinzione del rappresentare visto sopra, nella misura in cui è la prima, ora, che dà luogo alle ultime. D’altra parte, si comprende meglio anche quel «peculiare aspetto modale»⁶³

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *KrV* B 414a, p. 341n.

⁶² Cfr. F. Wunderlich, *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin, de Gruyter, 2005, pp. 141-2; S. Grüne *Blinde Anschauung. Die Rolle von Begriffen in Kants Theorie sinnlicher Synthesis*, Frankfurt, Klostermann, 2009, p. 75, nota; più di recente, Y. Liang, *Kant on Consciousness*, cit., pp. 356-7.

⁶³ D. Schulting, *Non-Apperceptive Consciousness*, in P. Giordanetti, R. Pozzo, M. Sgarbi (eds.), *Kant’s Philosophy*, cit., p. 274. Secondo Schulting, che recupera qui la posizione di Paul Guyer, tutte le rappresentazioni, come *first-order mental states*, «per essere stati mentali (esistenzialmente), devono *ex hypothesi* essere stati empiricamente coscienti» (ivi, p. 285). In altri termini, ogni rappresentazione sarebbe per Kant *in quanto tale* uno stato mentale consapevole. E ancora: «niente nel ragionamento di Kant [...] indica che le rappresentazioni non accom-

che caratterizza la proposizione-cardine della deduzione trascendentale, secondo cui l'*Ich denke* «*deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni*»⁶⁴. A questo riguardo, la seguente *Reflexion* appare chiarificatrice.

Tutte le rappresentazioni *devono essere rappresentate in rapporto* a una coscienza e, quindi, *come sottomesse universalmente all'unità della coscienza*. (Di questo rapporto con la coscienza non sempre siamo coscienti, e allora la rappresentazione è oscura, ma tuttavia confrontata sempre con questa coscienza)⁶⁵.

Affinché una rappresentazione costituisca un contenuto pensabile, e sia un pensiero per me, è necessario che *possa* essere accompagnata dall'io penso, e quindi sia rappresentata *come congiunta* in una autocoscienza universale. Che il "rapporto a una coscienza" implichi per Kant l'unità sintetica (almeno possibile) delle rappresentazioni in essa, lo dimostra per esempio il seguente passo della *Critica*: «il pensiero: "queste rappresentazioni date nell'intuizione appartengono nel loro complesso a me" non significa [...] altro che io le unifico in una autocoscienza, o le posso almeno unificare in essa»⁶⁶. Ne segue che, lo abbiamo letto, non tutte le rappresentazioni sono rappresentazioni coscienti-effettivamente accompagnate, ma solo quelle *della cui congiunzione (o sintesi) siamo consapevoli*.

Quest'ultimo punto, per noi decisivo, non è stato finora adeguatamente considerato dalla critica, sebbene Kant affermi chiaramente che «ogni congiunzione – *sia che ne siamo consapevoli o no* [...] è un'operazione dell'intelletto»⁶⁷. Tale coscienza possibile della sinte-

pagnate o non sintetizzate [...] devono *ipso facto* essere inconse, presumibilmente perché la coscienza trascendentale è una condizione di ogni coscienza. Più arditamente, credo che tali rappresentazioni *non possono* realmente essere inconse» (ivi, p. 291). Non potendo, certo, mostrare qui le ragioni per cui riteniamo infondata tale posizione, ci limitiamo a dire che la nostra convinzione è precisamente l'opposto. Come hanno mostrato, tra gli altri, La Rocca, che critica giustamente Guyer per ragioni analoghe (C. La Rocca, *L'intelletto oscuro*, cit., p. 64 e p. 90, nota) e Liang, il quale nota come proprio Schulting abbia ignorato che, stando a B 414a, solo in "talune" rappresentazioni oscure deve esserci coscienza (Y. Liang, *Kant on Consciousness*, cit., p. 352 e nota), Kant ammette l'esistenza di rappresentazioni totalmente oscure. La coscienza, pertanto, «non è una caratteristica intrinseca di ogni rappresentazione» (T. Sturm, F. Wunderlich, *Kant and the Scientific Study of Consciousness*, «History of the Human Sciences», XXIII (2010), 3, pp. 48-71, qui p. 54).

⁶⁴ KrV B 131-132, p. 162.

⁶⁵ *Reflexion* 979 in B. Erdmann (ed.), *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie: aus Kants handschriftlichen Aufzeichnungen* (1992), trad. it. di R. Ciafardone, *Riflessioni sulla Critica della ragion pura: da annotazioni manoscritte*, Salerno, Orthotes, 2017, p. 259, corsivi miei.

⁶⁶ KrV B 134, p. 163. Cfr. C. La Rocca, *L'intelletto oscuro*, cit., pp. 100-101.

⁶⁷ KrV B 130, p. 161, corsivo mio. Lo stesso La Rocca, che pure dedica ampie riflessioni al tema della "coscienza di una sintesi", tuttavia non coglie a pieno il suo carattere potenziale,

si, peraltro, sta a fondamento della stessa identità dell'autocoscienza cui le rappresentazioni simultaneamente appartengono. Si confronti il seguente passo della prima edizione:

Tutte le intuizioni non sono nulla per noi, e non ci riguardano minimamente, se non possono venire assunte nella coscienza, *che vi confluiscono direttamente o indirettamente*, e soltanto attraverso di essa la conoscenza è possibile. Noi siamo coscienti a priori dell'identità costante di noi stessi riguardo a tutte le rappresentazioni che possano mai appartenere alla nostra conoscenza come di una condizione necessaria della possibilità di tutte le rappresentazioni⁶⁸.

Che la conoscenza di oggetti si fondi per Kant sul «principio supremo»⁶⁹ dell'appercezione trascendentale, tramite assunzione di un molteplice di rappresentazioni in un'unica autocoscienza, è cosa nota. Meno ovvio, invece, è quanto abbiamo evidenziato nel testo, ovvero la possibilità che questa congiunzione possa avvenire indirettamente: cioè, riteniamo, senza consapevolezza. In tal senso, che sembra suffragato dal § 5 dell'*Antropologia pragmatica*⁷⁰, la nostra interpretazione, per cui la coscienza (attuale) della sintesi necessaria delle rappresentazioni è *solo possibile*, e dunque la sintesi può essere inconscia, appare confermata. D'altra parte, è quanto emerge, se rilette in questa chiave, da righe celebri dell'*Estetica Trascendentale*:

gli oggetti ci sono *dati* per mezzo della sensibilità ed essa soltanto ci fornisce *intuizioni*; ma è attraverso l'intelletto che essi sono *pensati*, e da esso provengono i *concetti*. Tuttavia, ogni pensiero, mediante certe note, deve, direttamente o indirettamente [*es sei geradezu* (directe), *oder im Umschweife* (indirecte)], riferirsi infine a intuizioni, e quindi, in noi, alla sensibilità perché, diversamente, non ci può esser dato oggetto alcuno»⁷¹.

motivo per cui rifiuta l'idea di una sintesi inconscia come un'interpretazione che, per «interessante e "attuale"» che sia, a suo avviso «rischia di trascurare la funzione fondante dell'autocoscienza nell'ambito della teoria kantiana» (C. La Rocca, *L'intelletto oscuro*, cit., p. 113). Va detto, comunque, che le posizioni che egli critica in proposito, rispettivamente di Robert Wolff e Patricia Kitcher, divergono dalla presente su molti punti che qui non possiamo esaminare.

⁶⁸ KrV A 116, p. 651, corsivo mio.

⁶⁹ Ivi, B 135, p. 164.

⁷⁰ ApH, cit., p. 118: «noi possiamo comunque essere coscienti *mediatamente* [*mittelbar bewußt sein*] di avere una rappresentazione, sebbene non lo siamo immediatamente». Coerentemente, in un passo interessante della prima edizione della *Critica*, Kant afferma che di tutte le rappresentazioni (intendendo anche qui con ogni probabilità il fatto *di averle*) non siamo, bensì «possiamo *divenire* immediatamente coscienti [*unmittelbar bewußt werden können*]» (KrV A 378, p. 677, corsivo mio).

⁷¹ KrV A 19 B 33, p. 97. Cfr. la *RefL*. 4373 (1771 ca.), AA XVII 524: «Questo è l'oggetto che abbiamo davanti a noi, quale ci viene dato direttamente o indirettamente [*mittelbar oder unmit-*

4. Conclusione

Nell'analisi condotta, vogliamo evidenziare ora alcuni punti salienti, tentando di connetterli in un quadro unitario e sintetico, per dirla con il linguaggio di Kant.

Innanzitutto, la ricerca dovrebbe aver fornito elementi sufficienti per rispondere positivamente alla domanda che ne costituisce il titolo. In altri termini, l'inconscio è, indubitabilmente, un problema di Kant. E ciò, potremmo dire, tanto per ragioni storico-culturali: in quanto cioè la gnoseologia dell'oscuro permea di sé in varia misura e l'ambiente accademico e, perfino, lo "spirito del tempo" entro i quali egli si forma; tanto, e soprattutto, per ragioni intrinseche alla sua stessa filosofia. Quanto a quest'ultimo punto, cardine del nostro lavoro, occorre ribadire con decisione, con le parole di Tom Rockmore, che «Kant ha almeno una teoria minimale dell'inconscio»⁷², e che tale teoria, nella sua portata trasformatrice, non è scindibile da nessuno dei temi "maggiori" del suo pensiero. La nuova concezione del rappresentare oscuro, infatti, trova la sua cifra di massima peculiarità (e, ad un tempo, rottura rispetto alla tradizione) nel nucleo centrale del progetto filosofico kantiano: la determinazione genetica delle due fonti del conoscere. È emerso chiaramente, in tal senso, come il superamento, da parte di Kant, della concezione logico-continuista delle facoltà di marca wolffiana, per cui le rappresentazioni passano gradualmente da un livello oscuro-sensibile a uno chiaro-intellettuale, discenda *direttamente* da quel gesto fondativo, in virtù del quale i «due tronchi dell'umana conoscenza»⁷³ vengono determinati in base all'atteggiamento di volta in volta recettivo o attivo assunto dal soggetto rappresentante. Su questa base, e attraverso un confronto serrato con le fonti, «il concetto di coscienza viene sciolto [...] dal legame con la contrapposizione sensibilità-intelletto»⁷⁴, condizione necessaria e sufficiente dell'estensione quantitativa, da un lato, e della ridefinizione qualitativa, dall'altro, del campo dell'inconscio.

telbar] attraverso l'esperienza».

⁷² T. Rockmore, *Kant on Unconscious Mental Activity*, in P. Giordanetti, R. Pozzo, M. Sgarbi (eds.), *Kant's Philosophy*, cit., p. 309.

⁷³ *KrV* A 15 B 29, p. 93.

⁷⁴ C. La Rocca, *L'intelletto oscuro*, cit., p. 81.

Rispetto al primo punto, abbiamo visto come l'oscuro venga a costituire un territorio ricchissimo, un «mezzo mondo»⁷⁵ nascosto alla consapevolezza, che invita il filosofo ad indagarlo mediante i suoi effetti. Un mondo, peraltro, che ospita operazioni anche complesse, lo studio delle quali può fornire indicazioni preziose riguardo al problema filosofico fondamentale per Kant: quello antropologico⁷⁶. Di qui, abbiamo visto, il tentativo inedito di pensare una vera e propria cartografia dell'anima, funzionale all'esplorazione e determinazione del campo dell'inconscio a partire dai pochi «punti aperti alla coscienza». In forza di tale innovazione, ci sembra, l'elaborazione kantiana contribuisce in maniera importante all'affermarsi di quel modello topografico della mente che, nella filosofia e psicologia coeve e posteriori, si imporrà largamente fino a diventare canonico. È verosimile, allora, per fare solo due esempi prossimi, che tanto l'«immane regno dell'inconscio»⁷⁷ di cui parlerà Jean Paul, quanto la «regione dell'incoscienza»⁷⁸ teorizzata da Carl Gustav Carus, trovino nel § 5 dell'*Antropologia* di Kant un riferimento diretto. Non solo, ma pare opportuno ricordare che Eduard von Hartmann apre la sua *Philosophie des Unbewussten*⁷⁹ con una citazione dallo stesso paragrafo e che Kant è il filosofo più citato da un certo Sigmund Freud⁸⁰.

La complessità in cui si struttura l'immenso *fundus animae*, d'altra parte, attiene in larga misura all'operare inconscio dell'intelletto, ciò che costituisce la seconda intuizione kantiana che si è tentato di documentare. Da questo punto di vista, l'orizzonte del razionalismo classico appare definitivamente superato verso l'idealismo trascendentale. Se il Kant precritico, in tal senso, già scriveva che gli errori dell'intelletto dipendono soltanto dal pregiudizio per cui «ciò di cui *non si ha coscienza* in un oggetto *non sia*»⁸¹, con la prima *Critica* si assiste, certamente, all'assurgere dello stesso intelletto a

⁷⁵ ApH, cit., p. 119.

⁷⁶ Com'è noto, «che cos'è l'uomo?» è la domanda decisiva, nella quale Kant in definitiva risolve le altre tre (metafisica, morale, religiosa). Cfr. I. Kant, *Logik Jäsche*, trad. it. cit., p. 19.

⁷⁷ J. Paul, *Selma oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1827), Stuttgart, Cotta'sche Verlagsbuchhandlung, p. 162.

⁷⁸ C.G. Carus, *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele* (1846), Pforzheim, Flammer und Hoffmann, p. 1.

⁷⁹ E. von Hartmann, *Die Philosophie des Unbewussten* (1869), Leipzig, Friedrich Wilhelm, 1904¹¹, p. 1.

⁸⁰ Cfr. A. Brook, *Kant and Freud*, in M.C. Chung, C. Feltham (eds.), *Psychoanalytic Knowledge*, London, Palgrave, 2003, pp. 20-39.

⁸¹ I. Kant, *Untersuchung über die Deutlichkeit*, trad. it. cit., p. 235.

facoltà della coscienza – come funzione della sintesi originaria delle rappresentazioni nell'appercezione –, nondimeno di una coscienza solo *possibile* o potenziale. E ciò, nella misura in cui, qui il punto nodale della nostra interpretazione, tale potenzialità attiene alla stessa coscienza empirica della sintesi. In altri termini, quando l'attività di accompagnamento dell'io penso per alcune rappresentazioni non si verifica, e dunque quelle restano *psicologicamente* oscure, ciò non implica che non si sia data una congiunzione preliminare delle stesse, ma solo che quest'ultima è avvenuta inconsciamente (ovvero: a livello logico-trascendentale). In questo modo, riteniamo, si può comprendere meglio anche l'importante tesi della *Logica di Vienna*, per cui «l'oscurità logica è quella comparativa, l'altra [quella psichica] è l'assoluta»⁸².

⁸² I. Kant, *Wiener Logik*, trad. it. cit., p. 74. Tesi che, con le parole del già citato Schulting, «sembra confliggere» con la visione graduale delle rappresentazioni oscure e della coscienza (che a suo dire escluderebbe la possibilità dell'oscurità assoluta), quale appare, per esempio, in B 414a. (D. Schulting, *Transcendental Apperception and Consciousness in Kant's Lectures on Metaphysics*, in R.R. Clewis (ed.), *Reading Kant's Lectures*, Berlin, de Gruyter, 2015, pp. 89-113, ivi, pp. 112-13). Di contro, occorre ribadirlo e la nostra lettura lo conferma, Kant (perlomeno il Kant maturo), ritiene senz'altro possibili rappresentazioni assolutamente inconse, sia pure, per l'appunto, *solo psicologicamente*. La distinzione kantiana tra i due tipi di *Dunkelheit*, allora, sebbene non sempre esplicitata, si rivela fondamentale e costituisce un elemento di novità decisivo rispetto alla tradizione wolffiana.