

Kant

La «Critica della ragion pura»

Il problema generale della «Critica della ragion pura»

Il passo è tratto dalla Prefazione alla prima edizione dell'opera, edita nel 1781 e ripubblicata nel 1787 dopo un'ampia revisione che eliminò i residui di soggettivismo berkeleiano. Tutti i passi sono dati secondo la seguente edizione: I. Kant, Critica della ragion pura, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino 1967 (qui alle pp. 63-5).

In una specie delle sue conoscenze la ragione umana ha il particolare destino di esser tormentata da problemi che non può scansare, perché le sono imposti dalla sua stessa natura, ma ai quali tuttavia non è in grado di dar soluzione, perché oltrepassano ogni suo potere.

La ragione cade in questa difficoltà senza sua colpa. Essa prende le mosse da principi il cui uso risulta inevitabile nel corso dell'esperienza ed è da questa sufficientemente convalidato. Attraverso questi principi (come la sua stessa natura comporta) la ragione procede sempre più in alto, verso condizioni sempre più remote. Ma quando si accorge che per questa via il suo procedere è costretto a restar sempre incompiuto, perché i problemi non cessano di risorgere, si vede costretta a far ricorso a principi che oltrepassano ogni possibile uso d'esperienza e che tuttavia sembrano così al di sopra di ogni sospetto da riscuotere il consenso della comune ragione umana. Ma in tal modo essa cade in oscurità e contraddizioni, a causa delle quali può certamente rendersi conto che in qualche luogo debbono nascondersi errori di base; non le riesce tuttavia di scoprirli, perché i principi di cui si serve, ponendosi al di là di ogni esperienza, negano all'esperienza ogni possibilità di valere come pietra di paragone. Orbene, il campo su cui si combattono queste lotte senza conclusione si chiama *metafisica*.

Vi fu un tempo in cui essa era considerata la *regina* di tutte le scienze e, se si prepongono le intenzioni ai fatti, meritava senza dubbio questo nome onorifico per l'importanza preminente del suo oggetto. Ora la moda del tempo è incline a disprezzarla, e la matrona si lamenta, respinta e abbandonata come Ecuba: *modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nunc trahor exul, inops* (OVID., *Metam.*).

All'inizio, sotto i *dogmatici*, il suo potere era *dispotico*. Ma la legislazione, per le tracce della sua barbarie primitiva, andò sempre più degenerando, attraverso guerre intestine, in una totale *anarchia*, e gli *scettici*, una specie di nomadi, detestanti ogni stabile cultura della terra, sconvolgevano ogni tanto il buon ordinamento sociale. Essendo fortunatamente poco numerosi, non erano tuttavia in grado di impedire che gli altri tentassero sempre nuovamente di ricostruirlo, anche se i loro sforzi mancavano di un piano comune. In tempi più recenti parve in verità che, una buona volta per tutte, queste contese dovessero aver fine, attraverso una certa *fisiologia* dell'intelletto umano (ad opera del celebre *Locke*), e che la legittimità di quelle pretese dovesse trovare un giudizio definitivo; tuttavia, benché l'origine della presunta regina venisse rintracciata fra la plebaglia della comune esperienza e, di conseguenza, si avesse a buon diritto in sospetto la sua arroganza, essa poté continuare a mantenere le sue pretese per il fatto che questa *genealogia* le era stata falsamente attribuita; e in tal modo tutto ricadde nell'antico e tarlato *dogmatismo*, quindi nel discredito da cui si era voluta salvare la scienza. Ora, dopo aver tentato (come si reputa) tutte le vie, si è diffusa la sfiducia e un radicale *indifferentismo*, portatore del caos e della notte nelle scienze, ma insieme origine o almeno preludio, di un prossimo capovolgimento e rischiaramento, se almeno è vero che esse sono state rese oscure, confuse ed inutilizzabili da uno zelo mal posto.

È vano infatti fingere *indifferenza* nei riguardi di indagini del genere, il cui oggetto non può mai essere *indifferente* alla natura umana. Gli stessi presunti *indifferenti*, anche se cercano di mimetizzarsi dando un tono popolare al linguaggio di scuola, tosto che pensano qualcosa, finiscono inevitabilmente per cadere in quelle affermazioni metafisiche verso cui ostentavano tanto spregio. Tuttavia, è un fenomeno degno di attenzione e riflessione questa indifferenza che ha luogo nel pieno fiorire delle scienze tutte e che concerne proprio quella alle cui conoscenze meno si vorrebbe rinunciare, se fosse dato aver-

ne. Essa non è di certo l'effetto della leggerezza, ma della matura *capacità di valutazione* dell'epoca che non vuol più lasciarsi tenere a bada da un falso sapere, ed è un richiamo alla ragione affinché assuma nuovamente il più arduo dei suoi compiti, cioè la conoscenza di sé, e istituisca un tribunale che la tuteli nelle sue giuste pretese, ma tolga di mezzo quelle prive di fondamento, non già arbitrariamente, ma in base alle sue leggi eterne ed immutabili; e questo tribunale altro non è se non la *critica della ragion pura* stessa.

Con questa espressione non intendo alludere a una critica dei libri e dei sistemi, ma a una critica della facoltà della ragione in generale, rispetto a tutte le conoscenze a cui essa può aspirare *indipendentemente da ogni esperienza*; quindi alla decisione sulla possibilità o impossibilità di una metafisica in generale, alla determinazione tanto delle fonti quanto dell'estensione e dei limiti della medesima, il tutto però in base a principi.

1-4. Il passo definisce l'ambito problematico della ricerca kantiana, offrendone in sintesi le coordinate speculative e storiche. La ragione umana, da Kant ritenuta in possesso di connotati perenni, è indotta a porsi dei problemi che costituiscono la fonte di ogni metafisica. Si tratta della volontà di conoscere la totalità degli oggetti, le cause ultime delle cose, di pervenire ai principi originari. Ma la ragione approda in tal modo a un ambito che eccede quello empirico e in cui essa difetta di adeguati strumenti conoscitivi.

5-18. Queste tendenze non sono tuttavia colpevoli, né derivano da mera pretenziosità della ragione. Essa trova infatti lo stimolo negli oggetti empirici, di cui avvia la conoscenza, ma produce così una serie eterogenea e caotica di nozioni che sente di dover ordinare. In quest'operazione la ricerca esige di ricorrere a sempre più originarie spiegazioni. Qui sta la genesi della metafisica: essa risulta essere, stando a queste righe, una conoscenza sistematica che aspira progressivamente alla totalità, ma il così ambizioso progetto non rinviene mezzi atti a realizzarlo. Il risalire all'indietro nelle condizioni empiriche non ottiene mai compimento, cosicché la ragione tenta di chiudere il regresso forzatamente, facendo ricorso a principi estranei all'esperienza. Questi non vengono scelti a caso, o risulterebbe subito evidente il carattere macchinoso e artificiale della soluzione, bensì sono principi attorno ai quali è facile raccogliere il consenso (ad esempio Dio, che la filosofia ha usato come spiegazione dell'esistenza del cosmo intero, del movimento ecc.). Tuttavia l'intera costruzione finisce per fondarsi su asserzioni ingiustificabili e per produrre contraddizioni ben note ma irresolubili, poiché a questo procedere della ragione che oltrepassa l'esperienza nulla più si offre come termine di confronto e metodo di emendazione.

19-24. Che cosa indica Kant allorché parla di metafisica? Tutte quelle forme di conoscenza che pretendono di occuparsi di oggetti non fisici con metodi non empirici. Tale definizione è tuttavia una forzatura da un punto di vista storico: infatti essa non individua correttamente il mo-

dello più importante e influente di metafisica, quello aristotelico, che si occupa, tra l'altro, di concetti quali potenza e atto, forma e materia, movimento, ossia della struttura delle realtà concrete.

La così definita dottrina è stata praticata nella tradizione filosofica come la più elevata delle scienze, ma versa ora in difficoltà: essa è «così lontana dall'aver raggiunto l'accordo fra i suoi cultori da presentare invece l'aspetto di un campo di battaglia; campo che ha tutta l'apparenza di non servire che ad esercitare le forze dei contendenti in una contesa fittizia» (p. 43); per «moda del tempo» s'intendono le tendenze antimetafisiche diffuse in svariati settori del pensiero illuministico.

25. I «dogmatici» sono quelli che oggi chiamiamo razionalisti: Cartesio, Spinoza, Malebranche, Leibniz (la filosofia di quest'ultimo improntava allora gli ambienti accademici prussiani ove Kant aveva studiato sotto la guida di Wolff). Per ricorrere a una semplificazione, i razionalisti ritengono che la conoscenza, o in parte o per intero, si ottenga grazie alla ragione senza far ricorso all'esperienza. Essi vengono qui detti «dogmatici» perché molte delle affermazioni che formulano non sono adeguatamente motivate e risultano da quel processo tipico della metafisica che abbiamo descritto sopra, cosicché ormai nessuna posizione razionalistica vale e si giustifica più di un'altra.

25-31. Gli «scettici» sono gli empiristi, innanzitutto Locke e quindi Hume. Questi pensatori, affidando l'intera conoscenza all'esperienza, la destabilizzano sottraendola a ogni possibile punto d'appoggio e criterio di verifica. Inoltre essi, contraddicendo la loro intenzione, ricorrono pur tuttavia alla ragione; ma, non avendone mai analizzato caratteristiche e possibilità, finiscono col far uso di un mezzo che non conoscono. La condanna degli «scettici», ancor più decisa di quella dei «dogmatici» (a cui va la maggiore simpatia di Kant) non toglie che il filosofo non rigetti il contributo né degli uni né degli altri.

31-39. Il riconoscimento esplicito di Kant va adesso a Locke: egli ha tentato di analizzare

l'intelletto umano, ha rivolto la sua attenzione non tanto ai problemi filosofici, quanto all'organo da cui essi derivano e ciò sembra costituire in qualche modo un antecedente della stessa ricerca criticistica. Ma Locke, da buon empirista, non poté che rinvenire l'origine della metafisica (come di tutte le problematiche filosofiche) nell'esperienza: muovendo da questo punto di vista egli condusse una critica accentuata a molti dei tradizionali costrutti metafisici, quali i concetti di sostanza e identità. Le critiche non sortirono tuttavia l'effetto desiderato e la metafisica continuò a sopravvivere: segno, per Kant, dell'insufficienza del procedimento lockiano.

39-54. Il panorama è ormai sconsolante e sembra che la filosofia non possa trovare risposta ai propri problemi, tanto che taluni hanno smesso di occuparsene, disperando ormai in una soluzione definitiva: si tratta dell'atteggiamento antimetafisico che Kant riscontrava in alcuni settori dell'Illuminismo francese e nella maggior parte degli scienziati. Questo indirizzo ritiene che sia opportuno chiudere con ogni metafisica o addirittura mettere da parte la filosofia, ma sbaglia perché inferisce dall'insuccesso dei tentativi l'irrisolubilità di principio delle questioni metafisiche, mentre è facile vedere che esse risorgono di continuo contro ogni diagnosi di fine della filosofia stessa. L'inciso «come si reputa», cautamente posto fra parentesi, ci fa capire che per Kant è falso che tutte le vie possibili siano già state tentate e che egli

ritiene di avere nuove frecce al suo arco. L'indiferentismo scientifico possiede però almeno un merito: sparge un sano scetticismo sulla filosofia *come è stata portata avanti fino a ora*, il che non significa per Kant sulla filosofia *tout court*. Esso ha infatti giustamente stigmatizzato l'assenza del rigore della filosofia: resta da stabilire – ed è il compito dell'indagine che Kant sta ora iniziando – se ciò sia una caratteristica tipica di ogni filosofia, o se questa non possa e debba intradarsi sulla via della scienza.

54-65. L'analisi della ragione non può essere condotta che dalla ragione stessa: è questo l'unico metodo per porre fine alla fin troppo lunga e inane lotta fra le varie posizioni filosofiche. È necessario individuare le caratteristiche, ossia le possibilità, i limiti e il campo di lavoro, della ragione: solo allora sarà possibile stabilire quali problemi sono legittimi e risolvibili per l'uomo e sapere se la metafisica assumerà lo statuto di conoscenza scientifica. Tale opera non è costituita da una pura critica alle posizioni filosofiche antecedenti – o si riproporrebbe l'antica disputa per cui una filosofia valuta le altre da un punto di vista non superiore, ma solo diverso –, bensì una indagine sulle caratteristiche della ragione. Non si tratta più insomma di investigare i tradizionali oggetti della metafisica, bensì il soggetto che l'ha posta: e ciò non in forma ipotetica o empirica, ma individuando i suoi stabili principi.

I giudizi

I brani sono tutti tratti dall'Introduzione all'opera, testo che meriterebbe una lettura integrale poiché fornisce una sintesi non sempre equilibrata e precisa ma accessibile dei temi fondamentali dell'intera Critica.

I giudizi sintetici a priori (pp. 80-6)

In tutti i giudizi in cui è pensato il rapporto fra un soggetto e un predicato [...] questo rapporto è possibile in due modi diversi. O il predicato *B* appartiene al soggetto *A* come qualcosa che è contenuto (dissimulatamente) in questo concetto *A*; oppure *B* si trova totalmente al di fuori del concetto *A*, pur essendo in connessione con esso. Nel primo caso dico il giudizio *analitico*, nel secondo *sintetico*. Giudizi analitici (affermativi) sono pertanto quelli in cui la connessione del predicato col soggetto è pensata per identità, mentre quelli in cui la connessione è pensata senza identità, si debbono chiamare sintetici. I primi potrebbero anche esser detti *giudizi esplicativi*, gli altri *ampliativi*; i primi infatti, mediante il predicato, nulla aggiungono al concetto del soggetto, limitandosi a dividere, per analisi, il concetto nei suoi concetti parziali, che erano in esso già pensati (benché confusamente); i secondi, invece, aggiungono al concetto del soggetto un predicato che in quello non era minimamente pensato e che non poteva esserne ricavato mediante alcuna scomposizione.

I giudizi d'esperienza, come tali, sono tutti sintetici. Sarebbe infatti assurdo fondare un giudizio analitico sull'esperienza, quando, per formulare il giudizio, non ho alcun bisogno di uscire dal mio concetto, e non mi occorre pertanto alcuna testimonianza dell'esperienza.

[...] Al contrario, benché nel concetto di un corpo in generale io non includa di già il predicato della pesantezza, tuttavia quel concetto designa un oggetto dell'esperienza mediante una parte di essa, a cui io posso quindi aggiungere ulteriori parti della medesima, che non appartenevano al concetto. [...]

Ma nel caso dei giudizi sintetici a priori questo punto d'appoggio manca del tutto. Se debbo procedere oltre il concetto *A* per conoscerne un altro *B*, come ad esso legato, in che cosa consisterà ciò su cui io mi fondo e mediante cui la sintesi è resa possibile? [...]

I giudizi matematici sono tutti sintetici. [...]

In verità, a prima vista, si potrebbe pensare che la proposizione $7 + 5 = 12$ sia una proposizione semplicemente analitica, derivante dal concetto di una somma di sette e cinque in base al principio di contraddizione. Ma, se si considera più da vicino la cosa, risulta chiaro che il concetto della somma di 7 e 5 altro non racchiude se non l'unione di due numeri in uno solo, il che non implica per nulla che si pensi quale sia quest'unico numero che racchiude gli altri due. Il concetto di dodici non è per nulla pensato per il fatto che io pensi semplicemente quella unione di 7 e 5, ed ho un bell'analizzare il mio concetto di una somma possibile, ma non vi troverò mai il numero dodici. [...]

Altrettanto poco analitico è qualsiasi principio della geometria pura. [...]

La fisica (Physica) include in sé, in qualità di principi, giudizi sintetici a priori. [...]

Nella metafisica, anche se la si considera come una scienza fino ad oggi semplicemente tentata, tuttavia indispensabile alla natura dell'umana ragione, *debbono esser contenute conoscenze sintetiche a priori...*

Il vero e proprio problema della ragion pura è pertanto contenuto nella domanda: **Come sono possibili giudizi sintetici a priori?**

1-3. Per un forte residuo di matrice aristotelica, Kant è convinto che la conoscenza sia fondamentalmente predicazione: meglio, che la formulazione standard della conoscenza sia di tipo predicativo (attraverso proposizioni del tipo «*a* è *b*»). Il filosofo ritiene che tutti i giudizi siano attributivi, ma ciò sembra discutibile: dire ad esempio che $7 + 5 = 12$ non equivale alla predicazione «sette e cinque è dodici», poiché non dell'attribuzione di un predicato al soggetto si tratta, bensì di un più complesso caso di relazione. Analogamente, se asserisco che il fuoco ha provocato del fumo non predico nulla del fuoco, ma gli attribuisco una relazione di altro tipo, causale.

3-27. I *giudizi analitici* scompongono il concetto del soggetto grazie all'uso autarchico dell'intelletto; essi valgono in quanto rendono espliciti contenuti altrimenti solo nascostamente presenti. I *giudizi sintetici* qui espressi sono quelli *a posteriori*, derivanti dall'esperienza e perciò mai apodittici. Viene ammesso subito dopo un terzo tipo di giudizi che né i razionalisti né gli empiristi avevano riconosciuto e che tuttavia è per Kant essenziale introdurre. Dai passi che seguono si vedrà che la ragione per cui Kant li pone non è puramente speculativa (o ancora una volta egli non farebbe che riprodurre il metodo dei vecchi metafisici), ma affonda le sue radici nella considerazione che gli altri due tipi di giudizi, che dovrebbero dar conto della conoscenza, non sono invece in grado di

spiegare il funzionamento di scienze quali matematica e fisica. I razionalisti, avendo attribuito ogni ruolo all'intelletto, identificano la conoscenza intera con quella scientifica; ma così, per conservare il rigore, finiscono per far andare smarrito lo spazio dell'esperienza. Gli empiristi, avendo attribuito l'intero compito alla sensibilità, fanno sì che, di tutta la conoscenza, non una parte sia rigorosa: in tal modo, per mantenere in vita l'esperienza si perde la scientificità. Kant cerca una nuova via di conciliazione.

28-38. Per Kant la matematica è sintetica (benché non tutti abbiano condiviso tale opinione): questo significa che, almeno per quanto riguarda i suoi fondamentali contenuti, essa non deriva dal principio di non contraddizione: come infatti potremmo *dedurre* gli assiomi? Se essi sono i punti di partenza, ciò che davvero è primo, sarebbe assurdo pensare di poterli trarre da qualche cosa di antecedente. L'esempio kantiano intende mostrare come, nell'analizzare la somma di 5 e 7, io sarò in grado di affermare che il risultato sarà maggiore del 5 e del 7 singolarmente presi (in virtù del principio analitico per cui il tutto è maggiore della parte), ma non sarò in grado di calcolarlo nel 12. In modo del tutto analogo vanno le cose per la geometria.

39-40. La fisica è qui intesa non come studio della natura, ma esclusivamente come insieme di principi a priori, sebbene essi non possano sottrarsi al ricorso a concetti di derivazio-

ne empirica quali il momento, l'impenetrabilità o l'inerzia. Non hanno dunque rilevanza tanto le sue leggi particolari, quanto i principi generalissimi su cui si fonda.

41-45. La metafisica deve contenere, anzi deve sostanziarsi di, giudizi sintetici a priori se intende adire la condizione di scienza: tale è il progetto dell'intera *Critica*.

Giudizi sintetici a priori e metafisica (pp. 87-8)

Nella soluzione del suddetto problema è racchiusa senz'altro la possibilità dell'uso puro della ragione nel fondare e nell'edificare tutte le scienze che contengono una conoscenza teoretica a priori di oggetti, ossia la risposta alle domande:

Come è possibile la matematica pura?

Come è possibile la fisica pura?

Poiché queste scienze sono effettivamente date, conviene di certo domandarsi *come* siano possibili; infatti, che esse siano possibili è dimostrato dalla loro realtà. Quanto alla *metafisica*, il suo cattivo andamento fino ad oggi, unito al fatto che nessuna delle metafisiche fin qui offerte si può dire che realmente sussista rispetto al suo scopo essenziale, fa dubitare chiunque, a ragione, della sua possibilità.

Tuttavia, anche questa *specie di conoscenza* deve in certo senso esser considerata come data, e la metafisica, anche se non come scienza, è tuttavia reale come disposizione naturale (*metaphysica naturalis*).

Ma poiché si sono sempre riscontrate inevitabili contraddizioni nel rispondere a tali domande naturali – come, ad esempio, a quella se il mondo abbia avuto un cominciamento oppure esista dall'eternità – non è possibile accontentarsi della semplice disposizione naturale alla metafisica, ossia della pura facoltà della ragione come tale, da cui nasce sempre una qualche metafisica (qualunque essa sia), ma deve poter giungere sulla sua base a una certezza, o quanto al conoscere e al non conoscere gli oggetti – cioè ad una decisione nei riguardi degli oggetti delle sue questioni –, o quanto a un giudizio sulla capacità o incapacità della ragione nei loro riguardi; e pertanto o ad allargare con sicurezza la nostra ragion pura o a fissarle confini precisi e sicuri. Quest'ultima domanda, scaturente dal suddetto problema generale, sarebbe a buon diritto la seguente: Come è possibile la metafisica come scienza?

1-5. Si chiarisce il programma kantiano: se la metafisica ha da essere scienza, dovrà far ricorso a giudizi sintetici a priori in quanto strumenti esclusivi della scientificità; ma è ancora da stabilire se ciò sia o meno possibile. L'indagine dovrà rivolgersi a questi giudizi, individuandone *le potenzialità, i limiti e l'ambito di applicazione*: se risulterà che matematica, fisica e metafisica saranno in grado di servirsene, allora esse potranno davvero, facendone conveniente uso, essere chiamate scienze; in caso contrario dovranno rassegnarsi a restar prive di ogni rigore.

6-8. La scientificità della matematica e della fisica è data solo *provvisoriamente* come un fatto, in attesa che l'indagine lo dimostri inconfutabilmente. La *quaestio de facto* è dunque solo al momento data per risolta. Il «come» del

testo kantiano sarà allora un domandarsi «se e come» essi siano possibili, non già solo «come».

8-25. Kant ribadisce qui come la metafisica sia un fisiologico sviluppo dell'interrogarsi dell'uomo e dunque ineliminabile almeno in quanto disposizione naturale, tensione spontanea verso l'incondizionato («in tutti gli uomini una qualche metafisica è sempre esistita e sempre esisterà, appena che la loro ragione si innalzi alla speculazione»), ma aggiunge subito dopo che non è possibile neppure accontentarsi di questa risposta. Compito della filosofia è, accertata l'esistenza delle questioni metafisiche, stabilire se esse potranno oppure non potranno essere risolte, e ciò mediante un'analisi della ragion pura.

SCHEDA LESSICALE

A priori

L'espressione «a priori» significa *indipendente dall'esperienza*, da ogni contributo dei sensi. Se l'a priori fa a meno di ogni concetto empirico, allora si dice *puro*, come nel caso delle proposizioni matematiche, del tipo «la retta è la distanza più breve tra due punti». Se invece fa riferimento ad alcuni concetti empirici è *non puro* (come nelle proposizioni della fisica, del tipo «ogni mutamento ha una causa»). Questi due casi sono detti anche a priori *assoluto* in contrapposizione ad un a priori *relativo* che Kant riconosce, ma che non riveste per lui alcun interesse: quello che opera quando noi estendiamo, prima o indipendentemente dall'esperienza, un principio del tutto empirico, come quando io sono in grado di prevedere che dopo il fulmine ci sarà il tuono *prima che questo accada*, ma sulla scorta di precedenti esperienze. L'a priori si connota per possedere due caratteristiche che, a giudizio di Kant, non possono derivare dall'esperienza: *universalità* e *necessità*, anche se noi ricercheremmo invano nella *Critica* una giustificazione per questo fondamentale asserto. D'altro canto l'esistenza di contenuti a priori è irrinunciabile per la globale impostazione kantiana, poiché altrimenti risulterebbe impossibile condurre uno studio esaustivo e rigoroso della conoscenza che non mettesse in campo la virtualmente infinita varietà dei suoi propri oggetti.

Il carattere a priori riguarda la qualità dell'intuizione o del concetto e non invece la modalità della sua acquisizione. Kant distingue accuratamente la *logica pura*, in cui noi «prescindiamo da tutte le condizioni empiriche sotto cui il nostro intelletto è impiegato [...] poiché tutto questo infatti concerne l'intelletto semplicemente riguardo a particolari circostanze del suo impiego, la conoscenza delle quali richiede l'esperienza» (p. 127) dalla *logica applicata*, che «ha in vista le regole dell'uso dell'intelletto sotto le condizioni empiriche soggettive insegnateci dalla psicologia» (*ibid.*): l'analisi dell'a priori «non desume nulla dalla psicologia, la quale pertanto non ha assolutamente alcuna influenza sul canone dell'intelletto» (*ibid.*). Pertanto l'a priori va accuratamente distinto dall'*innato*: il secondo termine si riferisce alle modalità di acquisizione di un determinato contenuto relativamente all'individuo ed è pertanto una categoria psicologica, il primo riguarda invece la struttura del contenuto stesso in relazione alla sua sola costituzione ed è una categoria logica. Anche se io non nasco già con tutte le forme a priori a punto e all'età di sei mesi non so ancora calcolare gli integrali, questo non significa che la matematica sia acquisita e perciò a posteriori; le forme a priori le acquisisco in quanto individuo, ma non per questo le tratto dall'esperienza. Questo non significa che l'a priori non sia anche innato o viceversa, solo che non si possono confondere i due termini che riguardano ambiti differenti.

La «rivoluzione copernicana» (pp. 41-3)

Il brano è tratto dalla Prefazione alla seconda edizione dell'opera e fornisce, nello stile maggiormente accessibile e meno tecnico, la più famosa formulazione della cosiddetta rivoluzione copernicana.

La *matematica* e la *fisica* sono le due conoscenze teoretiche della ragione che debbono determinare a priori i loro *oggetti*; la prima in modo del tutto puro, la seconda almeno parzialmente, dovendo tener conto anche di fonti di conoscenza diverse dalla ragione.

Sin dai tempi più remoti a cui può giungere la storia della ragione umana, la *matematica*, ad opera del meraviglioso popolo greco, si è posta sulla via sicura della scienza. [...] Innanzi a colui che dimostrò i primi teoremi sul *triangolo isoscele* (fosse *Talete* o chiunque altro) si accese una gran luce, poiché comprese che non doveva seguire ciò che via via vedeva nella figura, né attenersi al semplice concetto della figura stessa, quasi dovesse apprenderne le proprietà; ma doveva produrre la figura (costruendola) secondo ciò che con i suoi concetti pensava e rappresentava in essa a priori; comprese cioè che per sapere qualcosa con sicurezza a priori, non doveva attribuire alla cosa se non ciò che risultava necessariamente da quanto, conformemente al suo concetto, egli stesso vi aveva posto.

Per quanto riguarda la fisica le cose andarono molto più a rilento nella scoperta della via maestra della scienza; non è infatti passato più di un secolo e mezzo, da quanto le proposte del sagace *Bacone* di Verulamio, in parte determinarono, in parte, essendo già sulla traccia, accelerarono quella scoperta che, non diversamente dalla precedente può venir spiegata soltanto con un improvviso rivolgimento del modo di pensare. Prenderò qui in

esame la fisica nei limiti in cui è fondata su principi *empirici*.

Allorché *Galilei* fece rotolare lungo un piano inclinato le sue sfere, il cui peso era stato da lui stesso prestabilito, e *Torricelli* fece sopportare all'aria un peso, da lui precedentemente calcolato pari a quello d'una colonna d'acqua nota, e, più tardi ancora, *Stahl* trasformò dei metalli in calce, e questa, di nuovo, in metallo, con l'aggiunta o la sottrazione di qualcosa, una gran luce risplendette per tutti gli indagatori della natura. Si resero allora conto che la ragione scorge soltanto ciò che essa stessa produce secondo il proprio disegno, e compresero che essa deve procedere innanzi coi principi dei suoi giudizi secondo leggi stabili, costringendo la natura a rispondere alle proprie domande, senza lasciarsi guidare da essa, per così dire, con le dande. In caso diverso le nostre osservazioni casuali, fatte senza un piano preciso, non trovano connessione in alcuna delle leggi necessarie di cui invece la ragione va alla ricerca ed ha impellente bisogno. È pertanto indispensabile che la ragione si presenti alla natura tenendo, in una mano, i principi in virtù dei quali soltanto è possibile che i fenomeni concordanti possano valere come leggi e, nell'altra mano, l'esperimento che essa ha escogitato in base a questi principi; e ciò al fine sì di essere instruita dalla natura, ma non in veste di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piace al maestro, bensì di giudice che nell'esercizio delle sue funzioni costringe i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge.

1-4. Il primo paragrafo ribadisce che matematica e fisica possiedono la condizione di scienze, ma in forma provvisoria, ovvero son dette tali solo in aderenza alla *communis opinio*, in attesa che l'indagine intorno alla ragion pura legittimi ovvero demolisca tale pretesa. La matematica è assunta come scienza che si sviluppa per intero in base ad assunti aprioristici, mentre la fisica si vale di una concettualità a priori, ma deve ricorrere all'esperienza per assumere i propri contenuti.

Qual è il generale significato e la novità della «rivoluzione copernicana»? La gnoseologia prekantiana (dalla sua formulazione aristotelica a tutto il pensiero moderno), ha concepito il processo conoscitivo come il rispecchiamento dall'oggetto da parte del soggetto, che andava condotto senza che il soggetto introducesse nulla di suo, o avrebbe deformato l'oggetto stesso: era pertanto quest'ultimo a costituire il nucleo della conoscenza, definibile «oggettocentrica». Proprio come uno specchio riflette tanto più fedelmente la realtà quanto più levigato è, ossia non possiede una forma propria, o produrrebbe sulla realtà un effetto deformante. È Tommaso che, nel tradurre la teoria gnoseologica di Aristotele in base al proprio realismo, la definisce «adaequatio rei et intellectus», volendo significare che l'intelletto deve adeguarsi al soggetto (che poi sia l'intelletto a giudicare dell'avvenuta adeguazione non modifica il principio). In modo analogo si comporta la filosofia in età moderna: Bacone prescrive all'intelletto di togliere di mezzo tutti gli *idola*, ossia quelle in-

terferenze soggettive che portano a una conoscenza deformata della realtà; Cartesio vorrebbe l'intelletto essere una molle cera perché le cose vi imprimano con la massima fedeltà il loro suggello, Spinoza redige un trattato, dedicato all'emendazione dell'intelletto, che lo metta in grado di pervenire, con procedimenti sicuri, alla verità.

5-40. Ma l'insoddisfazione per le metafisiche che si fondavano su questa immagine della conoscenza spinge Kant a invertire la rotta: come la legalità che la scienza rinviene all'interno della natura è a questa conferita dalla scienza stessa, secondo il resoconto celebre e immaginoso che stiamo leggendo, così la generale forma della realtà le appartiene in quanto noi gliela attribuiamo. Il nuovo modello della gnoseologia è dunque *soggettocentrico*, poiché ora è la configurazione dell'oggetto a dipendere dal soggetto. L'idea di fondo è insomma che «finora si è creduto che ogni nostra conoscenza debbe regolarsi sugli oggetti, ma tutti i tentativi, condotti a partire da questo presupposto, di stabilire tramite concetti, qualcosa a priori intorno agli oggetti, onde allargare in tal modo la nostra conoscenza, sono andati a vuoto. È venuto il momento di tentare una buona volta, anche nel campo della metafisica, il cammino inverso, muovendo dall'ipotesi che siano gli oggetti a dover regolarsi sulla nostra conoscenza; ciò si accorda meglio con l'auspicata possibilità di una conoscenza a priori degli oggetti, che affermi qualcosa nei loro riguardi prima che ci siano dati» (p. 44).

Definizioni (pp. 97-8)

Il passo è tratto dall'apertura dell'Estetica trascendentale e ci fornisce i termini e i concetti che saranno adoperati in seguito. Fondamentale, perché base di tutto il taglio «trascendentale» dell'analisi kantiana, la distinzione tra forma e contenuto.

In qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza possa riferirsi ad oggetti, certo il modo in cui vi si riferisce immediatamente, ed a cui ogni pensiero tende, come suo mezzo, è l'*intuizione*. Ma questa si riscontra soltanto quando l'oggetto sia dato; il che è, a sua volta, possibile, per noi uomini almeno, solo se l'oggetto agisce, in qualche modo, sul nostro animo. La capacità di ricevere (recettività) rappresentazioni, mediante il modo in cui siamo affetti dagli oggetti, si chiama *sensibilità*. Quindi 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, riferirsi, infine, a intuizioni, e quindi, in noi, alla sensibilità perché, diversamente, non ci può esser dato oggetto alcuno.

L'effetto di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi ne veniamo affetti, è la *sensazione*. L'intuizione che si riferisce all'oggetto mediante una sensazione, dicesi *empirica*. L'oggetto indeterminato d'una intuizione empirica prende il nome di *fenomeno*.

Nel fenomeno chiamo *materia* ciò che corrisponde alla sensazione; ciò che, invece, fa sì che il molteplice del fenomeno possa essere ordinato in precisi rapporti, chiamo *forma* del fenomeno. Poiché ciò in cui soltanto le sensazioni si ordinano e possono esser poste in una determinata forma non può, a sua volta, esser sensazione, ne viene che la materia di ogni fenomeno ci è certo data soltanto a posteriori, ma la forma relativa deve trovarsi per tutti i fenomeni già a priori nell'animo e deve pertanto poter essere considerata separatamente da ogni sensazione. [...]

Chiamo *estetica trascendentale* la scienza di tutti i principi a priori della sensibilità.

1-3. Con le parole che altrove lo stesso Kant usa, «non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza» (p. 73): il primo passo verso la conoscenza, ciò da cui è necessario muovere, è per l'appunto la sensazione. Il termine «immediatamente» va inteso come significante la forma prima di conoscenza; non è ancora presente qui il pensiero, ma quest'ultimo ha bisogno per procedere correttamente dell'intuizione e pertanto è da essa attratto come verso il suo strumento o la fonte del suo materiale.

3-7. Il materiale può provenire a noi solo dall'esterno, poiché non abbiamo altro mezzo per guadagnare delle intuizioni, che nell'uomo sono tutte sensibili. L'ambiguità del testo kantiano si spiega notando che l'oggetto a noi dato (prima occorrenza, r. **4**) è quello dell'intuizione, laddove l'oggetto che agisce sul nostro animo (seconda occorrenza, r. **5**) è quello esterno, indipendente.

7-11. L'esistenza di oggetti esterni è in queste righe data per scontata e noi ne abbiamo notizia attraverso il carattere recettivo del senso. Kant anticipa quanto considererà nelle analisi successive: le intuizioni ci sono date dalla sensibilità, ma i concetti degli oggetti sono per contro dovuti a una facoltà ulteriore, l'intelletto.

Il suo operato è conseguente a quello della sensibilità, senza questa noi non entreremmo in possesso di intuizioni e l'intelletto stesso non acquisirebbe alcun oggetto: il pensare, senza intuizioni, non avrebbe materia a cui applicarsi nella conoscenza.

12-15. L'*intuizione* è il nostro modo di conoscere immediatamente, ovvero attraverso il senso; il contenuto appreso è la *sensazione*. Quando tale contenuto deriva da un'esperienza, l'intuizione si dice *empirica* (vedremo che esistono anche intuizioni *pure*, il cui contenuto è indipendente dall'esperienza). Infine, l'oggetto che ci forniscono le intuizioni è il *fenomeno*. Esso è indeterminato finché affidato alla sola sensibilità e diventa determinato quando riceve un'ulteriore forma da parte delle categorie

16-22. La *materia* del fenomeno è quanto ci deriva dall'esterno e viene passivamente o *ricettivamente* accolto, mentre la *forma* che tale materia acquisisce deriva dalla spontaneità del soggetto. Il periodo successivo ci anticipa la dimostrazione metafisica dello spazio e del tempo, ossia ci spiega che le forme a priori della sensibilità, non potendo essere derivate dall'esperienza, che invece precedono e rendono possibile, sono a priori.

23-24. L'intendere il termine «estetica» in

forma rigorosamente etimologica è uso strettamente kantiano: l'espressione era stata usata col significato che ancor oggi noi le attribuiamo (quello di studio o scienza del bello) già dal 1735, anno in cui Baumgarten aveva pubblica-

to le *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poëma pertinentibus*, dove quel termine indicava per l'appunto la disciplina che si occupa del bello e dell'arte.

La teoria dello spazio e del tempo (pp. 99-104)

Dall'esposizione metafisica del concetto di spazio e dalle osservazioni raccolte nelle successive Conseguenze derivanti dai concetti precedenti *traiamo soltanto i passi intorno allo spazio, dato lo stretto parallelismo con le argomentazioni sul tempo.*

Per mezzo del senso esterno (che è una proprietà del nostro animo), noi ci rappresentiamo gli oggetti come fuori di noi e come tutti assieme nello spazio. In questo, sono determinati, o determinabili, la loro forma, la loro grandezza, e i loro rapporti reciproci. [...]

Lo spazio non è un concetto empirico, proveniente da esperienze esterne. Infatti, affinché certe sensazioni siano riferite a qualcosa fuori di me (ossia a qualcosa che si trovi in un luogo dello spazio diverso dal mio), e affinché io possa rappresentarmele come esterne e *accanto* l'una all'altra – e quindi non soltanto come differenti ma come poste in luoghi diversi – deve già esserci a fondamento la rappresentazione di spazio. Conseguentemente, la rappresentazione dello spazio non può derivare, mediante l'esperienza, dai rapporti del fenomeno esterno; al contrario, l'esperienza esterna è possibile solo in virtù di detta rappresentazione.

Lo spazio è una rappresentazione a priori, necessaria, che sta a fondamento di tutte le rappresentazioni esterne. Non è possibile farsi la rappresentazione che ci sia spazio, mentre si può benissimo pensare che non ci sia in esso alcun oggetto. Lo spazio va pertanto considerato come la condizione della possibilità dei fenomeni e non come una determinazione da essi dipendente; ed è una rappresentazione a priori, che sta necessariamente a fondamento dei fenomeni esterni.

Lo spazio non è affatto un concetto discorsivo – o, come si dice, universale – dei rapporti delle cose in generale, ma un'intuizione pura. In primo luogo, infatti, non ci si può rappresentare che un unico spazio e, se si parla di molti spazi, non si intendono con ciò che le parti di uno spazio unico e medesimo. Queste parti non possono precedere lo spazio unico ed onnicomprensivo, quasi ne fossero gli elementi costitutivi (dalla cui riunione possa nascere l'insieme), ma che sono pensate solo *in esso*. [...]

Lo spazio è rappresentato come un'infinita grandezza *data*. Ora, se è certamente necessario pensare ogni concetto come una rappresentazione a sua volta contenuta in un numero infinito di differenti rappresentazioni possibili (come loro carattere comune), quindi tale da comprenderle *sotto di sé*, tuttavia nessun concetto, in quanto tale, può essere concepito come tale da contenere *in sé* una quantità infinita di rappresentazioni. Eppure lo spazio è pensato così (perché tutte le parti dello spazio, all'infinito, sussistono come simultanee). Dunque la rappresentazione originaria dello spazio è *intuizione a priori* e non *concetto*. [...]

Lo spazio non costituisce in alcun modo una proprietà delle cose in sé e neppure delle cose nei loro rapporti reciproci; ossia non è una determinazione delle cose, che sia propria degli oggetti stessi e che rimanga anche se si astrae da tutte le condizioni soggettive dell'intuizione. Infatti, né le determinazioni assolute né quelle relative possono essere intuite prima dell'esistenza delle cose di cui sono proprie, quindi a priori.

Lo spazio altro non è che la forma di tutti i fenomeni dei sensi esterni, ossia la condizione soggettiva della sensibilità, sotto la quale soltanto ci è possibile l'intuizione esterna. Ora, poiché la recettività del soggetto, la sua capacità di esser affetto da oggetti, precede

necessariamente tutte le intuizioni di questi oggetti, diviene facile comprendere come la forma di tutti i fenomeni possa esser data prima di tutte le concrete percezioni, ossia a priori nell'animo; e come essa, in quanto intuizione pura, in cui deve essere determinato ogni oggetto, possa racchiudere i principi del loro rapporti, anteriormente ad ogni esperienza. [...]

Le nostre delucidazioni ci insegnano pertanto la *realtà* (cioè la validità oggettiva) dello spazio, relativamente a quanto ci si può presentare esteriormente come oggetto; ma, nello stesso tempo, anche l'*idealità* dello spazio, relativamente alle cose, qualora vengano dalla ragione considerate in se stesse, cioè a prescindere dalla natura della nostra sensibilità. Noi sosteniamo dunque la *realtà empirica* dello spazio (relativamente a ogni possibile esperienza esterna), e tuttavia la sua *idealità trascendentale*; riteniamo cioè che esso si annulli se si prescinda dalla condizione della possibilità di ogni esperienza per assumerlo come qualcosa che stia a fondamento delle cose in se stesse.

1-4. Kant dimostra qui l'origine aprioristica dello spazio e del tempo; il *senso esterno* (noi possediamo anche quello *interno*, che sta all'origine del tempo) ci consente di renderci conto della spazialità degli oggetti, il che, nell'ambito della rivoluzione copernicana, equivale ad attribuire loro tale caratteristica. Lo spazio tuttavia non ci fornisce tutte quelle che chiameremmo le «qualità sensibili» degli oggetti, ma solo forma, grandezza e relazione spaziale. Per le altre determinazioni dovremo attendere di trovarci a un livello superiore di conoscenza.

5-12. Inizia qui la «dimostrazione metafisica» dello spazio, ossia la prova della sua origine metaempirica. Se esso fosse derivato dall'esperienza, come vogliono gli empiristi, ci si troverebbe di fronte a una difficoltà per Kant insormontabile. Ipotizziamo che a dover apprendere sia l'uomo *tabula rasa* di Locke; egli dovrebbe indurre il concetto generale di spazio a seguito dell'effettuazione di una serie di esperienze su spazi limitati. Ad esempio, cogliendo lo spazio fra questo libro e l'altro libro vicino, fra me e la parete, fra la finestra e l'albero di fronte ecc., arriverebbe poi a generalizzarli, rendendosi conto di ciò che è lo spazio in generale. Ma, obietta Kant, come sarebbe egli in grado di intendere spazi sia pur limitati se sprovvisto di un qualsiasi concetto di spazio, dal momento che deve ancora acquisirlo? Onde evitare equivocazioni è necessario notare che qui lo spazio è definito «concetto» mentre dopo Kant lo dimostrerà essere precisamente *intuizione* e non *concetto* poiché ora si sta usando il termine in un senso nient'affatto tecnico. Le sensazioni con cui abbiamo qui a che fare si riferiscono a oggetti cui attribuirò i contrasegni della spazialità e della reciproca relazione spaziale. Quando il soggetto inizia a conoscere, quando riceve la prima intuizione empirica, già è in possesso dello spazio (e del tempo).

13-18. In conseguenza - qui è prolungata l'argomentazione del numero precedente - lo spazio (come il tempo) è una rappresentazione

plausibile anche se non subito applicata a oggetti: io non sono in grado di immaginare l'assenza dello spazio, ma al massimo l'assenza di oggetti dallo spazio dato. Esso è costruito imprescindibile perché noi si possa concepire i fenomeni.

19-25. Lo spazio non è un *concetto*, bensì un'*intuizione*. Kant ritiene il concetto una sintesi che mantiene al suo interno la pluralità da cui deriva e che sta al di sopra di essa. Per contro lo spazio è un'unità assoluta che si può *in un secondo momento* infrangere, ma che è inizialmente unitaria e che contiene le sue parti non *al di sotto*, ma *dentro* di sé. Noi ci rappresentiamo infatti un unico spazio e se ci riferiamo poi a spazi diversi, essi non sono che partizioni di quello originario; inoltre lo spazio generale non discende dalla composizione di spazi limitati, ma al contrario, come già sappiamo dai punti 1) e 2), sono essi a derivare dalla scomposizione di quello.

26-33. Continua l'argomento del numero precedente: il concetto è una rappresentazione universale costituita da individui raccolti sotto di esso, come i vari uomini risultano sussunti o contenuti nell'idea generale di uomo e non sono sue parti: Tizio e Caio sono realizzazioni particolari dell'idea di uomo, non sue parti (essa non ha braccia, gambe ecc.). Al contrario, le individualità in cui posso ripartire lo spazio generale sono pur sempre parti di quello.

34-39. Si insiste qui sul fatto che lo spazio, in quanto forma della nostra conoscenza dell'oggetto fenomenico, non contrassegna anche la cosa in sé; essa è infatti per noi inconoscibile e, come re Mida trasformava in oro tutto quanto toccava, non appena rivolgiamo a essa la nostra attenzione e cioè la assumiamo (ricettivamente) attraverso le nostre forme a priori, già essa risulta fenomeno. Se non vi fosse il soggetto umano con le sue intuizioni, gli oggetti non sarebbero spaziali e temporali; questo insistere di Kant sul carattere umano delle forme a priori significa che altri soggetti non umani (un

marziano, ad esempio) vedrebbero altri fenomeni, realtà del tutto diverse da quelle che conosciamo noi, poiché in possesso di differenti forme a priori dell'intuizione: insomma senza soggetto gli oggetti perderebbero, almeno per noi, la loro caratteristica determinatezza o determinabilità. Ma lo spazio non è neppure rapporto fra gli oggetti, come pensava Leibniz: si tratta infatti sempre di caratteristiche (le «determinazioni» del testo) non a priori, ma assunte in seguito all'effettuazione dell'esperienza. Questo argomento è di vasta portata: lo stacco tra *fenomeno* e *cosa in sé*, indipendentemente da quello che si pensi poi della complessiva soluzione kantiana, ha il merito di mettere in crisi la fiducia della metafisica tradizionale sulla possibilità di far corrispondere esattamente, nel processo conoscitivo, essere e pensiero.

40-47. Poiché, come ormai è stato stabilito, lo spazio è la forma a priori che determina tutto quanto si sottopone alla nostra intuizione esterna e che tutti gli oggetti di tale intuizione assumono, è grazie a esso che noi abbiamo la possibilità di effettuare giudizi sintetici a priori che riguardano l'esperienza. Ma, ed è aggiunta fondamentale, proprio per questo carattere aprioristico, noi siamo in grado di individuare le sue

caratteristiche *indipendentemente dall'effettuazione di una qualche esperienza*. Possiamo cioè studiare le proprietà non degli oggetti in quanto spaziali, ma dello spazio preso in se stesso. Se nel primo caso esso è *forma dell'intuizione* (cioè la forma che noi facciamo assumere agli oggetti delle nostre intuizioni empiriche ricevendone sensazioni di oggetti spaziali), nel secondo è *intuizione pura* (cioè l'idea che noi ci facciamo dello spazio stesso e che possiamo studiare nella sua absolutezza, indipendentemente dagli oggetti a cui presta la sua forma).

48-56. Lo spazio è *reale* in quanto condizione universale e necessaria delle nostre intuizioni empiriche, forma imprescindibile che tutti i soggetti umani conferiscono agli oggetti nel conoscerli, ovvero ai *fenomeni*. Esso è tuttavia anche *ideale* in quanto non è proprietà delle cose in se stesse ma solo, come sappiamo, delle cose *per noi*. L'espressione kantiana «realtà empirica» si riferisce a un'esistenza all'interno e alle condizioni della nostra esperienza, mentre «idealità trascendentale» significa soggettività sul versante della trascendenza o indipendenza dell'oggetto (cioè irrealtà dal punto di vista della cosa in sé).

SCHEDA DEI CONFRONTI

Kant e la geometria euclidea

Nel celebre paragrafo sulla dimostrazione trascendentale dello spazio Kant fonda sul carattere aprioristico di questo l'apoditticità della geometria. Nella successiva trattazione (ciò vale anche per la fisica) Kant appare legato, anche se non sempre e non del tutto, al modello euclideo: la tridimensionalità dello spazio è intesa come una caratteristica a priori, cioè universale e necessaria, legata alla costituzione dell'uomo. Ma, dalla metà del secolo scorso, la scoperta di innumerevoli modelli di geometrie non euclidee (che non accettavano il quinto postulato di Euclide) da parte di Gauss, Bolyai, Lobacevskij e Riemann dimostrò incontestabilmente che il modello euclideo non era intuitivamente evidente e perciò stesso *vero* e che la geometria e il tipo di spazio su cui essa era fondata erano piuttosto questione di *convenzione*. In questo senso Hilbert trattò la geometria come un sistema non intuitivo e apodittico, ma ipotetico-deduttivo e la geometria ellittica di Riemann venne assunta all'interno della relatività generale non perché vera, ma perché comportava una semplificazione dell'immagine globale del mondo. Analogamente vanno le cose per la fisica: se il criticismo aveva assunto come modello definitivo e insuperabile della fisica quello newtoniano, la relatività a partire dal 1905 ne mostra il limite e il carattere nient'affatto universale e necessario.

Comporta tutto ciò l'abbandono definitivo del kantismo, filosofia «sbagliata» e smentita dallo sviluppo delle scienze, ovvero è possibile salvare comunque taluni principi della filosofia kantiana? Nella filosofia contemporanea proprio sulla scorta di tali fondamentali novità ha avuto luogo un imponente dibattito sviluppatosi tra neokantiani (con Cassirer in testa) e positivisti logici (Reichenbach e Schlick) soprattutto fra gli anni '10 e '20. Secondo la posizione neokantiana era possibile salvare i principi generali del kantismo rifacendosi alla distinzione in vari piani dell'analisi trascendentale: ad esempio nell'*Estetica trascendentale* Kant sostenebbe il carattere tridimensionale della nostre intuizioni spaziali e non dello spazio di per sé. Cassirer inoltre ritenne che era comunque corretto il complessivo significato della «rivoluzione copernicana», che anzi meglio veniva rispecchiato proprio negli sviluppi relativistici della fisica. Ma oggi, considerando il fatto che tutta l'analisi kantiana si basa sul carattere euclideo della geometria e che dunque il filosofo

non può non essere stato influenzato a fondo da tale fede, è difficile non esigere almeno una profonda revisione del trascendentalismo (quella operata, fra gli altri, da Körner), per cui, se di principi a priori si sente il bisogno, essi risulteranno necessariamente provvisori, molteplici e non ancorati a quella sorta di «naturalismo» che, nonostante tutte le cautele, li caratterizzava in Kant, dunque sostanzialmente *convenzionali*.

L'Analitica trascendentale

L'intelletto (p. 125)

Il brano costituisce la celebre apertura dell'Analitica trascendentale e chiarisce l'equidistanza di Kant dagli empiristi come dai razionalisti.

La nostra conoscenza trae origine da due sorgenti fondamentali dell'animo, di cui la prima consiste nel ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), e la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto per mezzo di queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). [...] Nessuna di queste due facoltà è da anteporsi all'altra. Senza sensibilità, nessun oggetto ci verrebbe dato e senza intelletto nessun oggetto verrebbe pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetto sono cieche.

1-4. Aveva chiarito Kant nell'apertura della *Critica*: «benché ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, da ciò non segue che essa derivi interamente dall'esperienza» (p. 74). Ciò introduce la distinzione dell'opera in una parte che si occupa della conoscenza sensibile (*l'Estetica*, per l'appunto) e in una che ha per oggetto il contributo fornito dall'animo (*l'Analitica*). Infatti gli oggetti dell'esperienza sensibile sono sensazioni irrelate, una congerie non strutturata e al contrario disordinata, ove ciascun oggetto è la singola sensazione. Le entità che popolano la mia esperienza quotidiana non mi sono qui date, ma solo i loro componenti. Per fare un esempio, i vari oggetti fornitimi dalla sensibilità sono il rosso, il dolce, il profumato ecc., che solo in seguito saranno associati per

costituire una mela. La parte della *Critica* che inizia qui si occupa di chiarire quei meccanismi non più sensibili, bensì intellettuali, grazie ai quali io associo le intuizioni per derivarne l'oggetto.

4-7. Gli strumenti associativi o sintetici, i *concetti*, non derivano dall'esperienza, ma nascono dalla spontaneità dell'animo. Kant precisa fin d'ora che l'oggetto viene pensato solo in relazione al materiale che i sensi ci offrono: l'intelletto, privo della sensibilità, non avrebbe alcun materiale da pensare e, analogamente, la sensibilità, senza l'intelletto, non potrebbe mai arrivare a porre in forma di oggetti le sue intuizioni, ma possederebbe soltanto una serie sconnessa e disorganica di sensazioni, una «rapsodia di percezioni».

Le categorie (pp. 137-8 e 143-5)

I passi sono tutti tratti dall'Analitica dei concetti e precisamente dal capitolo intitolato Del filo conduttore per la scoperta di tutti i concetti puri dell'intelletto. Diamo qui conto delle conclusioni della ricerca kantiana senza testimoniare delle sue peripezie nel problematico passaggio dai giudizi alle categorie.

L'intelletto è stato definito, sopra, soltanto negativamente, come una facoltà conoscitiva non sensibile. Ora, non essendoci concesso di avere alcuna intuizione indipendente dalla sensibilità, l'intelletto non può essere una facoltà dell'intuizione. Ma, all'infuori dell'intuizione, non esiste altro modo di conoscere se non per concetti. Quindi la conoscenza di ogni intelletto, almeno umano, è una conoscenza per concetti, non intuitiva, ma discorsiva. ...i concetti si fondano sulla spontaneità del pensiero, allo stesso modo che le intuizioni sensibili si fondano sulla recettività delle impressioni. Ora, di questi concetti l'intelletto non può fare un uso diverso da quello consistente nel giudicare per mezzo di essi. [...] Ma noi possiamo ricondurre a giudizi tutte le operazioni dell'*intelletto*, sicché l'intelletto può esser concepito in generale come la *facoltà di giudicare*.

...spazio e tempo contengono un molteplice dell'intuizione pura a priori, ma tuttavia appartengono a quelle condizioni della recettività del nostro animo, per le quali soltanto esso può ricevere rappresentazioni di oggetti; quindi non possono non modificare in ogni caso i concetti di tali oggetti. Ma la spontaneità del nostro pensiero richiede che questo molteplice sia dapprima in certo modo penetrato, riunito e connesso, per trarne una conoscenza. Questa operazione prende il nome di sintesi. [...]

Quella medesima funzione che conferisce unità alle diverse rappresentazioni *in un giudizio*, dà anche unità alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni *in una intuizione*; questa unità è detta, con espressione generale, concetto puro dell'intelletto. [...] Sorgono in tal modo tanti concetti puri dell'intelletto, vòlti a priori agli oggetti dell'intuizione in generale, quante funzioni logiche in tutti i possibili giudizi risultavano dalla tavola precedente; infatti le suddette funzioni esauriscono integralmente l'intelletto, misurandone pertanto l'intera capacità. Seguendo *Aristotele*, chiamiamo questi concetti *categorie*, poiché il nostro scopo, nella sua origine prima, fa tutt'uno col suo, benché ne diverga assai nella esecuzione.

1-9. L'intelletto appare, per esclusione, la capacità di conoscere in modo non intuitivo, bensì *discorsivo* o *dimostrativo*: noi uomini non siamo infatti in grado di avere nessuna intuizione non sensibile; solo un Dio che avesse creato le cose potrebbe conoscerle intuitivamente senza quegli strumenti-filtri che sono le forme a priori. Kant afferma in modo perentorio, senza spiegarne le ragioni, che esistono due sole forme di conoscenza, l'intuizione e il concetto, per cui se l'intelletto non conosce mediante l'una, conosce necessariamente grazie all'altra. L'intelletto si vale dei concetti, che gli appartengono come le intuizioni erano proprie della sensibilità, è attivo nella conoscenza e non passivo come la sensibilità, cioè opera mediante *funzioni* e non mediante *affezioni*: esso rappresenta le intuizioni in forma unitaria. La forma di quest'opera di accorpamento delle rappresentazioni è il giudizio: come già *Aristotele*, Kant trova che la modalità tipica per formulare conoscenze sia quella predicativa. L'intelletto, in tale operazione, non analizza dei dati (come faceva in *Aristotele*), bensì li unifica. L'intuizione può riferirsi immediatamente a un oggetto (il rosso che io predico della mela come una delle sue qualità), il giudizio invece vi si riferisce in forma mediata dalla rappresentazione complessiva della mela.

12-18. Kant non sta parlando solo di quei giudizi che io consapevolmente compio: se asserisco che questa mela è rossa, l'operazione di collegamento è chiara, laddove se mi riferisco fin dall'inizio alla mela, posso non avere coscienza della complessa sintesi che ho pur tuttavia dovuto compiere per arrivare al suo concetto. I giudizi consapevoli che già usano un soggetto e un predicato presuppongono giudizi che mettono in opera gli oggetti a cui poi ci si riferisce e che rimangono oscuri al soggetto stesso che li ha compiuti; questi, trovandosi di fronte a un oggetto dell'esperienza, ha l'im-

pressione che esso sia un *dato* interamente preformato e non invece un *costrutto* che egli stesso ha edificato.

Per Kant i giudizi che noi realizziamo appartengono a dodici tipi, per cui è possibile fornirne un elenco esaustivo. Egli tuttavia non spiega perché i giudizi sono proprio di questi tipi, fidando ciecamente nella classificazione prodotta dalla tradizione, che ai suoi tempi consisteva in un aggiornamento della vecchia logica aristotelica.

Con i soli strumenti messi a nostra disposizione dalla sensibilità (ovvero con i soli spazio e tempo) noi non avremmo che una «rapsodia di percezioni», ossia l'insieme di sensazioni irrilevanti che abbiamo descritto sopra. Ma questo materiale dev'essere ulteriormente elaborato secondo una regola universale: tale accorpamento prende il nome di *sintesi*. Dunque l'oggetto come noi lo conosciamo, ossia il fenomeno, non è recepito, assunto passivamente da parte del soggetto, bensì ottenuto mediante una *attività* che l'intelletto effettua dando a se stesso *spontaneamente* le regole; queste non sono arbitrarie, ma governate da norme universali che però da null'altro vengono imposte, se non dall'intelletto stesso.

19-28. Come è necessario produrre una sintesi delle intuizioni per ottenere un concetto, così anche l'oggetto è la sintesi di più concetti: il compito di effettuare tali sintesi spetta a delle funzioni dette *concetti puri dell'intelletto*. Io non sarei in grado di effettuare accoppiamenti di soggetto e predicato nel giudizio se non fossi già in possesso di una capacità che mi abilita in questa direzione; a ogni tipo di giudizio corrisponde una capacità specifica e il loro insieme costituisce l'interezza delle possibilità operative dell'intelletto. Esse sono le *categorie*, così chiamate data la loro evidente derivazione aristotelica; tuttavia - lo stesso Kant lo mette in evidenza - vi sono anche delle differenze tra lui e Ari-

stotele. Menzioniamo qui solo le due principali: Aristotele rinvenne le categorie senza servirsi di un principio unitario e ne produsse perciò un elenco privo di ordine e soprattutto senza alcuna garanzia di completezza; egli le trasse dall'esperienza, che non può fornire garanzia alcu-

na del loro effettivo rigore. In analogia a quanto emerso a proposito dello spazio e del tempo, tali categorie non dall'esperienza stessa possono derivare, ma sempre la precedono: la loro origine sarà dunque a priori.

La deduzione trascendentale (pp. 153, 156, 160-2)

I passi sono tratti dal fondamentale capitolo Deduzione dei concetti puri dell'intelletto; dopo aver risolto il problema di fatto intorno all'esistenza delle categorie, ora Kant deve analizzare il problema di diritto intorno al loro uso valido in relazione ai possibili usi non validi e cioè inadeguati e scorretti.

...fra i concetti di diversa specie che costituiscono il così vario tessuto della conoscenza umana, ce ne sono alcuni che sono determinati anche per l'uso puro a priori (del tutto indipendente da ogni esperienza), e questa loro legittimità abbisogna sempre di una deduzione; infatti, per la giustificazione di un tale uso, le prove ricavate dall'esperienza non sono sufficienti, essendo necessario sapere come questi concetti possano riferirsi a oggetti che non traggono la loro origine da alcuna esperienza. La spiegazione del come i concetti a priori si possano riferire a oggetti, costituisce ciò che io chiamo la *deduzione trascendentale* dei medesimi...

Qui emerge dunque una difficoltà che non abbiamo incontrato nel campo della sensibilità in qual modo, cioè, le *condizioni soggettive del pensiero* debbano avere una *validità oggettiva*, ossia ci diano le condizioni della possibilità di ogni conoscenza degli oggetti...

Il molteplice delle rappresentazioni può esser dato in un'intuizione, che è puramente sensibile, quindi null'altro che recettività; e la forma di questa intuizione può trovarsi a priori nella nostra facoltà rappresentativa, pur non essendo che la maniera in cui il soggetto viene affetto. Ma la *congiunzione (conjunctio)* di un molteplice in generale non può mai provenirci dai sensi, e neppure esser racchiusa nella forma pura dell'intuizione sensibile. Essa è infatti un atto della spontaneità della facoltà rappresentativa, la quale, per esser distinta dalla sensibilità, è detta intelletto; e quindi ogni congiunzione – sia che ne siamo consapevoli o no e sia congiunzione del molteplice intuitivo o concettuale, e, nel primo caso, di un molteplice sensibile o non sensibile – è un'operazione dell'intelletto, che possiamo indicare con la designazione generale di *sintesi*...

Ma oltre al concetto del molteplice e della sintesi del medesimo, il concetto della congiunzione richiede anche quello dell'unità del molteplice. Congiunzione è la rappresentazione dell'unità *sintetica* del molteplice. La rappresentazione di questa unità non può nascere dalla congiunzione; al contrario, l'unità, aggiungendosi alla rappresentazione del molteplice, comincia col rendere possibile il concetto di congiunzione. Questa unità, che precede tutti i concetti di congiunzione, non si identifica con la categoria di unità. In realtà tutte le categorie si fondano su funzioni logiche nel giudizio, ma in queste la congiunzione, e conseguentemente l'unità dei concetti dati, è già pensata. La categoria presuppone già la congiunzione. È dunque più in alto ancora che va cercata quest'unità (come qualitativa), e precisamente in ciò che contiene lo stesso fondamento dell'unità di diversi concetti nei giudizi, quindi della stessa possibilità dell'intelletto, perfino nel suo uso logico.

1-8. Kant chiarisce qui che cosa in generale intenda per *deduzione trascendentale* delle categorie: posto il loro statuto aprioristico (oggetto della deduzione metafisica, che spiega come esse non possano essere a posteriori), ora è ne-

cessario dimostrare come tali costrutti godano, in quanto costitutivi della nostra esperienza, di una validità oggettiva. Se le categorie traggono la loro origine dal carattere autolegislativo tipico dell'intelletto, possono essere studiate di per

se stesse; in altre parole noi possiamo individuare le capacità, i limiti e l'ambito di applicabilità prima e indipendentemente dalla loro effettiva applicazione all'esperienza considerando le forme pure a priori dell'intelletto (proprio com'era avvenuto per lo spazio e il tempo in quanto intuizioni pure). Ma è più difficile spiegare (ed è qui che si appunta il capitale problema di Kant) come mai tali costrutti riescono ad applicarsi felicemente all'esperienza, a oggetti estranei da cui non derivano. Questo è l'obiettivo della *deduzione trascendentale delle categorie*, non riuscendo la quale tutta l'indagine kantiana cadrebbe.

9-12. Spazio e tempo non abbisognano di una deduzione poiché si legittimano da soli in virtù della loro passività; è il loro carattere esclusivamente ricettivo a metterli al riparo da errori poiché essi, non aggiungendo nulla e non modificando nulla dell'esperienza, le sono senz'altro fedeli. Inoltre spazio e tempo sono passibili *esclusivamente* di un uso limitato all'ambito empirico, al campo cioè dell'esperienza possibile. Le categorie, per contro, richiedono una legittimazione – cioè, appunto, una *deduzione* – per il fatto che possono venir adoperate in connessione al materiale empirico, ovvero, ancora una volta, nell'ambito dell'esperienza possibile, ma anche secondo altre modalità (metaempiriche) di cui è necessario stabilire la correttezza o meno. Con quale diritto allora le categorie, la cui origine è interna al soggetto che conosce, pretenderanno di possedere una validità universale e necessaria nei confronti di oggetti esterni e indipendenti?

13-23. Kant ribadisce il carattere recettivo dell'intuizione: ma l'attività sintetica (che è per

l'appunto l'opposto di una procedura meramente passiva) non può esser rinvenuta nell'oggetto (o questo sarebbe dato per intero preformato all'intuizione) né prodotta dall'intuizione (o questa dovrebbe acquisire il carattere attivo che già le è stato negato). Non rimane che pensare che la *congiunzione* sia effettuata da quella facoltà attiva dell'animo che denominiamo *intelletto*: tale atto di addizione, essendo uno e il medesimo per tutti i contenuti, prende il nome di *sintesi*. La rappresentazione della sintesi non può derivare dall'oggetto poiché è precisamente quella somma che costituisce l'oggetto in quanto insieme unitario e coerente di determinazioni: precedendolo e fondandolo, non può, com'è ovvio, provenire da esso.

24-36. Perché la congiunzione sia possibile si richiedono tre elementi, individuabili nella sua struttura logica: *il molteplice da unificare*, che ha origine empirica, *il principio sintetico*, che è aprioristico, e infine *l'idea dell'unità del molteplice*. Che cos'è questo ulteriore ingrediente? Per combinare il molteplice nella sintesi io devo partire avendo già in mente l'idea della sintesi da raggiungere, devo già essermi fornita la rappresentazione dell'unità del molteplice. Tale rappresentazione non può che essere a priori, poiché solo quando sopravviene io posso realmente creare l'unione nel materiale che mi sta dinanzi: dunque la rappresentazione dell'unità non discende dalla sintesi, ma, proprio al contrario, la precede e la rende attuabile. La sintesi si compie solo quando io abbia già l'idea della sua possibile effettuazione. È chiaro che, nel fare un'addizione, io opererò con i vari addendi in modo da arrivare al risultato pensando fin dall'inizio all'idea della somma.

L'io penso (pp. 162-4)

Il passo completa l'analisi iniziata nel brano precedente. Si chiarisce quale sia il fondamento della conoscenza, o meglio in quale nuova modalità vada per Kant inteso il concetto di fondamento.

L'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; in caso diverso, si darebbe in me la rappresentazione di qualcosa che non potrebbe esser pensata; il che equivale a dire che la rappresentazione o sarebbe impossibile o, per me almeno, sarebbe nulla. [...] Ma la rappresentazione io penso è un atto della *spontaneità*, ossia non può venir ritenuta propria della sensibilità. Io la chiamo *appercezione pura*, per distinguerla dalla *empirica*, o anche *appercezione originaria*, perché essa è quella autocoscienza che, producendo la rappresentazione *io penso* – che deve poter accompagnare tutte le altre, ed è una e identica in ogni coscienza – non può essere accompagnata da nessun'altra. L'unità di questa rappresentazione la chiamo anche unità *trascendentale* dell'autocoscienza, per designare la possibilità della conoscenza a priori, che in essa si basa. Infatti le molteplici rappresentazioni che sono date in una certa intuizione, non potrebbero tutte assieme essere *mie* rappresentazioni se tutte assieme non appartenessero a una sola autocoscienza...

...questa costante identità dell'appercezione di un molteplice dato nell'intuizione include una sintesi delle rappresentazioni ed è possibile soltanto mediante la coscienza di questa sintesi. Infatti, la coscienza empirica, che accompagna diverse rappresentazioni, è in sé dispersa e senza riferimento alla identità del soggetto. Questo riferimento, dunque, non ha ancora luogo fin che mi limito ad accompagnare con la coscienza ogni rappresentazione, ma si dà solo quando *pongo* ogni rappresentazione *assieme* alle altre e ho coscienza della loro sintesi. Solo dunque in quanto posso congiungere in *una coscienza* un molteplice di rappresentazioni date, mi diviene possibile rappresentarmi *l'identità della coscienza in queste rappresentazioni*; ossia, l'unità *analitica* dell'appercezione è possibile solo sul presupposto di un'unità *sintetica*. [...] Ma la congiunzione non è propria degli oggetti, e non può perciò esser ricavata da essi magari attraverso la percezione, e così fatta propria dell'intelletto. Questo, a sua volta, altro non è che capacità di congiungere a priori e di ricondurre il molteplice delle rappresentazioni date sotto l'unità dell'appercezione. E questo è il principio supremo di tutta la conoscenza umana.

1-4. Il principio unitario della sintesi conoscitiva è *l'io penso*. Già da queste primissime righe si possono individuare le due funzioni che Kant gli attribuisce: in primo luogo esso è *il principio sommo di ogni sintesi*. Infatti le sintesi operate dalle categorie non portano a un'assoluta unità, essendo una molteplicità non ulteriormente coordinata. Ma l'oggetto, così come io lo esperisco, è dato dalla sintesi delle categorie che operano *insieme*; deve dunque esistere una sorta di «super-categoria» che a sua volta sintetizzi le altre fornendo finalmente la massima e assoluta unità oggettuale: per l'appunto *l'io penso*. In secondo luogo esso è *il principio di ogni consapevolezza*. Non è sufficiente che io produca la sintesi, devo anche esserne consapevole: come vedo realmente qualche cosa non quando il mio occhio lo scorge, ma quando la mia mente ha acquistato consapevolezza di ciò che il mio occhio ha scorto, così *l'io penso* rende cosciente al soggetto la realizzata sintesi categoriale e con ciò l'oggetto.

L'io penso non va scambiato con la coscienza, col soggetto individuale: esso è una struttura *trascendentale*, il soggetto generale di tutta la conoscenza possibile, un'entità impersonale il cui operato deve valere per tutti gli individui empirici. Kant scrive non che esso accompagna, ma che «deve accompagnare» le mie rappresentazioni perché non sta descrivendo un fatto della coscienza né un evento psicologico, bensì un'esigenza strutturale della conoscenza.

4-14. *L'io penso*, in quanto principio che precede e rende possibile ogni sintesi e ogni consapevolezza, non può derivare dalla sensibilità e in generale dall'esperienza (perciò è *puro*) e neppure da altre precedenti sintesi (perciò è *originario*). Esso viene qui definito *appercezione* con la terminologia di Leibniz (per cui l'appercezione era la coscienza della percezione e insieme la tendenza a passare senza termine da una rappresentazione alla successiva). Seguendo il testo, notiamo come l'appercezione

pura sia l'originaria azione sintetica che produce *l'io penso*, il quale è la rappresentazione della più elevata e completa unità. *L'io penso* mi dà quindi la regola per sintetizzare le innumerevoli rappresentazioni che sono per così dire gli addendi che, sommati insieme, costituiscono gli oggetti.

15-21. *L'io penso*, condizione della consapevolezza dei contenuti, è possibile solo attraverso la consapevolezza della sintesi delle rappresentazioni, ovvero si mette in moto rappresentandosi la forma pura di un contenuto possibile. Esso deve, in altre parole, anticipare in forma astratta e generale la sintesi che poi in modo particolare e concreto realizzerà. Se la sintesi mettesse in opera solo il molteplice da un lato e l'unità della coscienza dall'altro, le varie sintesi sarebbero prodotte volta per volta, l'unificazione ottenuta sarebbe empirica e non realizzata secondo una regola universale, cosicché non ci sarebbe neppure apoditticità per gli oggetti risultanti.

20-29. Per poter produrre l'unità dell'oggetto nelle rappresentazioni, ci si deve prima rappresentare, come condizione, l'unità della coscienza in queste stesse rappresentazioni. *L'io penso* allora è l'origine non solo dell'*oggetto come nesso sistematico di determinazioni*, ma pure del *soggetto come stabile riferimento delle rappresentazioni*. Per conseguenza: 1) è constatando l'identità del riferimento (il mio io) che posso concepire la stabilità degli oggetti delle mie rappresentazioni e 2) è constatando l'oggetto a cui mi riferisco che acquisisco la consapevolezza del mio io, poiché questo inizia a funzionare dietro uno stimolo esterno. Io sono fenomeno a me stesso: *l'io* privo di contenuti rimarrebbe fermo al massimo alla sua mera affermazione tautologica, anzi non sarebbe consapevole di sé, mentre è assistendo al suo operare nella conoscenza (ma solo all'interno delle condizioni poste da questa) che conosce se stesso.

SCHEDA DEI CONFRONTI

Differenze tra Newton e Kant

È fin troppo conclamato il debito kantiano nei confronti della fisica di Newton: tradizionalmente si presenta infatti come già risolto dal filosofo il problema *di fatto* intorno alla scientificità della matematica e della fisica proprio tenendo presente che, all'epoca di Kant, le due discipline avevano un chiaro statuto scientifico – erano cioè ritenute apoditticamente certe – e la seconda in particolare, tanto più importante rispetto alla matematica per il suo essere scienza *matematica* della realtà *fisica*, era diffusa in una forma, fissata dai *Principia* newtoniani, che Kant riteneva definitiva. Tale posizione possiede una così larga parte di verità che si può con tranquillità sottoscrivere l'affermazione secondo cui il criticismo teoretico sarebbe, badando all'atteggiamento di fondo, la sanzione filosofica della scienza newtoniana. Tuttavia dissidi tra la complessiva impostazione newtoniana e il filosofo esistono e non di poco conto.

Il fisico infatti aveva ritenuto che l'ordine del cosmo non potesse in alcun modo essere derivato semplicemente dalla situazione precedente in base a una cieca causalità deterministica: ipotizzava invece l'azione di un agente intelligente. Ma Kant, seguace qui piuttosto del meccanicismo cartesiano, ritiene nella *Storia generale della natura e teoria dei cieli* del 1755 che l'universo non possa che avere un'origine meccanica: sono due forze fisiche (quelle di attrazione e di repulsione) che determinano la formazione del cosmo a partire dall'originaria condizione caotica. Inoltre secondo Kant il passaggio dal caos al cosmo (ordinato, come vuole anche il suo etimo) avviene attraverso un'evoluzione che tende sempre alla perfezione: sincretistica combinazione di meccanicismo e teleologia di stampo chiaramente ottimistico e perciò opposta a quella pessimistica di Newton, secondo cui l'universo procedeva verso la sua distruzione (come per la profezia dell'*Apocalisse* giovannea). L'impostazione fisico-teleologica è in Newton costitutiva (ossia riflette l'andamento effettivo del cosmo), laddove è solo regolativa in Kant, dove si presenta come una tendenza *umana* e solo umana verso l'ordine nella spiegazione, non invece anche nella cosa in sé.

Anche su altri temi non meno centrali la distanza è parecchia: Newton non ritiene possano esistere forme pure nella matematica e nella fisica: per entrambe il fondamento è l'esperienza, tanto che a suo giudizio la matematica non è che una fisica «impoverita». Inoltre ritenere che i principi siano a priori è errato: quelli della matematica sono semplicemente postulati e quelli della fisica ricavati da esperimenti, né ha senso ricercare il fondamento di leggi per ordinare l'esperienza, che rimangono in ogni caso contingenti seppure, nel loro ambito, apodittiche. Ma quest'ultima considerazione ha una più ampia portata: il vero conflitto tra Kant e Newton risiede nella diversa concezione del rapporto fra matematica e fisica. Mentre per il secondo esse sono poste in linea di continuità, per Kant discendono da due fonti diverse (a priori per la matematica, almeno in parte a posteriori per la fisica). Così il metodo sperimentale che Kant attribuisce alla fisica è in realtà più che altro empirico e non richiede la elevatissima matematizzazione della fisica stessa che sta invece alla base del procedimento newtoniano.

Gli «schemi trascendentali» (pp. 190-2)

Il passo è tratto dall'avvio dell'Analitica dei principi, e precisamente dal capitolo intitolato Dello schematismo dei concetti puri dell'intelletto. Tutta questa parte della Critica è importante almeno quanto quella che l'ha preceduta poiché in essa si spiega come in concreto accada ciò che l'Analitica dei concetti ha solo richiesto come esigenza: l'applicazione delle forme pure al materiale empirico.

In ogni sussunzione di un oggetto sotto un concetto, la rappresentazione dell'oggetto deve essere *omogenea* a quella del concetto, ossia quest'ultimo deve contenere ciò che viene rappresentato nell'oggetto da sussumere sotto di esso; è proprio questo, infatti, il significato dell'espressione: un oggetto è compreso *sotto* un concetto. Così il concetto empirico di un *piatto* è in relazione di omogeneità con quello geometrico di un *circolo*, perché la rotondità che viene pensata nel primo, è intuibile nel secondo.

Ma i concetti puri dell'intelletto, posti a raffronto con le intuizioni empiriche (anzi, con

le intuizioni sensibili in generale), risultano del tutto *eterogenei* e non possono mai essere trovati in qualche intuizione. Com'è allora possibile la *sussunzione* delle intuizioni sotto i concetti dell'intelletto, quindi l'applicazione della categoria ai fenomeni, visto che nessuno potrà mai dire: questa categoria, ad esempio quella di causalità, può essere anche intuita per mezzo dei sensi ed è compresa nel fenomeno? [...]

Ora è chiaro che ci dev'essere qualcosa di intermedio, che risulti omogeneo da un lato con la categoria e dall'altro col fenomeno, affinché si renda possibile l'applicazione della prima al secondo. Questa rappresentazione intermedia deve essere pura (senza elementi empirici) e, tuttavia, per un verso *intellettuale* e per l'altro *sensibile*: essa è lo *schema trascendentale*. [...]

In se stesso, lo schema è sempre soltanto un prodotto dell'immaginazione; ma poiché la sintesi dell'immaginazione ha in vista non una singola intuizione, ma esclusivamente l'unità nella determinazione della sensibilità, lo schema va distinto dall'immagine. Così, se dispongo di séguito cinque punti:, ho un'immagine del numero cinque. Se invece penso soltanto un numero in generale, non importa se cinque o cento, questo pensiero è più la rappresentazione di un metodo per rappresentare in un'immagine una molteplicità (mille, ad esempio) in base a un certo concetto, che questa immagine stessa, la quale, nel caso citato, sarebbe difficilmente rappresentabile integralmente e raffrontabile col concetto. Or dunque, io chiamo schema di un concetto la rappresentazione del procedimento generale mediante cui l'immaginazione appronta al concetto stesso la sua immagine.

1-19. Il passo testimonia il problema generale dell'*Analitica dei principi*: la deduzione trascendentale delle categorie ha mostrato che le categorie sono la condizione per un sapere apodittico dell'oggetto (cioè che se la scienza esiste, non può che fondarsi su un apparato aprioristico), ma non ha dimostrato anche che tale ordinamento aprioristico sia davvero attuale. La concreta possibilità è spiegata ora: le categorie non derivano né dall'esperienza (o sarebbero meri costrutti a posteriori, privi di ogni validità universale e necessaria) né dalla ragione (o ci farebbero ritornare all'antica pratica della metafisica che Kant intende superare), ma dalla *possibilità dell'esperienza in generale*, che l'intelletto nella sua spontaneità immagina e per cui crea un ordinamento a priori.

Ma come garantire che queste «creazioni» dell'intelletto davvero si applichino all'esperienza? Il soggetto che conosce non deve solo possedere le categorie, ma anche sapere quando e come applicarle: siamo nella situazione del medico che, oltre ad aver chiara la sintomatologia del morbillo, deve anche capire se il paziente che gli sta davanti ha proprio il morbillo e non invece la varicella. In altre parole, è richiesto un medio che unisca le forme a priori con il materiale a posteriori, che funga da tramite fra due nature tanto eterogenee, l'a priori e l'a posteriori. Tale strumento è lo *schema*.

20-30. Noi possediamo schemi di concetti

empirici, i quali sono universali ottenuti per generalizzazione induttiva dall'esperienza, ad esempio l'idea di uomo che mi consente di individuare come tali tutti gli uomini che incontro nella mia esperienza. È ovvio che lo schema «uomo» non è né biondo né bruno poiché mi consente di identificare sia gli uomini biondi che quelli bruni. Lo schema trascendentale sarà allora un costrutto a priori al pari delle categorie, ma che anticiperà (sia pure in forma «astratta» o puramente formale) il *contenuto* dell'esperienza (e non la sua forma, come fanno le categorie). Esso si differenzia dall'immagine non solo e non tanto perché non ricorre all'intuizione sensibile, quanto perché non può essere l'anticipazione di oggetti determinati e mi fornisce piuttosto il metodo generale per creare contenuti particolari: non è il precostituito universale «numero», che mi anticipa i numeri con cui potrò avere a che fare nella mia esperienza, bensì il procedimento con cui si producono i numeri tutti. In definitiva, il problema dell'*Analitica dei principi* è lo stesso dell'*Analitica dei concetti*: non si tratta di aggiungere qualche cosa d'altro (lo schema) alle categorie, ma di concepirle come schemi nell'atto della loro effettiva applicazione all'esperienza. Lo schema non è una forma ulteriore e intermedia fra oggetto dell'esperienza e categoria, ma la categoria stessa nel momento della sua applicazione al contenuto empirico.

SCHEDA DEI CONFRONTI

La risposta di Kant a Hume

I principi sono le fondamentali proposizioni che è possibile formulare a priori intorno ai contenuti dell'esperienza. La Seconda Analogia, per cui tutti i mutamenti accadono secondo la legge della connessione di causa ed effetto, spicca poiché contiene la celebre e tanto discussa «risposta» a Hume sul tema della causalità, da cui dipende in buona parte la fondazione stessa dell'apodittività della scienza. Le Analogie dell'esperienza hanno questo nome data la loro vicinanza con le «analogie» della matematica, quelle che oggi chiamiamo proporzioni; tuttavia, mentre in queste ultime l'incognita si trova indefettibilmente grazie ai tre termini noti, nelle prime noi siamo solo spinti verso l'incognita, ma non abbiamo un metodo per individuarla. Così, di fronte a un evento siamo spinti, alla luce del generale principio analogico per cui ogni effetto ha una causa, a ricercarla: ma l'analogia non ci suggerisce che di effettuare questa ricerca, senza indicarci in particolare quale sia la causa di cui abbiamo bisogno.

Scriva Kant: «Io percepisco il susseguirsi dei fenomeni, percepisco cioè che in un determinato tempo vi è uno stato di cose, mentre precedentemente vi era lo stato opposto. Quindi io, propriamente, connetto due percezioni nel tempo. Ma la connessione, in verità, non è affatto il prodotto del semplice senso e dell'intuizione, bensì il risultato di una capacità sintetica dell'immaginazione, che determina il senso interno in ordine al rapporto temporale. ...in altre parole: la semplice percezione lascia indeterminata la relazione oggettiva dei fenomeni che si succedono. Ora affinché questa relazione venga conosciuta nella sua determinatezza, bisogna concepire la relazione fra i due stati in modo tale che risulti determinato necessariamente quale dei due debba precedere e quale seguire, senza equivoco. Ma un concetto che adduca la necessità dell'unità sintetica non può essere che un concetto puro dell'intelletto, quale non si trova nella percezione; in questo caso si tratta del concetto della relazione di causa ed effetto, in cui la prima determina il secondo nel tempo come conseguenza e non come qualcosa che nella semplice immaginazione potrebbe precedere» (pp. 225-6).

Kant parte distinguendo l'ordine soggettivo e quello oggettivo dell'esperienza: benché io apprenda le parti della casa in successione, sono fermamente convinto che esse siano simultanee. L'ordine dell'apprensione soggettiva è la *successione*, quello oggettivo la *simultaneità*: ma come possiamo conoscere il mutamento che ha luogo oggettivamente deducendolo dalla distinta e differente apprensione soggettiva? La risposta si fonda sull'idea che in ogni apprensione soggettiva sia in realtà già presente un momento oggettivo. Hume ammetteva come unico ordine dell'esperienza quello soggettivo e non riconosceva di conseguenza alcuna successione oggettiva, ma Kant gli obietta che se io non avessi idea della successione in generale (quella oggettiva), non potrei neppure concepirla all'interno della mia esperienza. Benché dunque l'ordine soggettivo implichi e anzi si fondi su quello oggettivo, si può da quello distinguere come si possono rappresentare (che qui vale l'aspetto soggettivo) e fenomeno (l'aspetto oggettivo) in base alla presenza nel secondo di una regola che governa il presentarsi degli eventi in una e una sola modalità, cioè in un ordine irreversibile.

Così, se io osservo la casa dall'alto al basso o all'incontrario, nulla compromette la conoscenza dell'oggetto che ricavo, laddove se assisto allo spostamento di una nave capisco che essa procede solo in una determinata direzione, che se essa viaggia dall'alto al basso del fiume non può viaggiare dal basso all'alto, né io posso invertire tale ordine senza compromettere l'evento, perché direi il contrario di quanto sta nella realtà accadendo. È dunque determinato *causalmente* (cioè in maniera oggettiva) che una posizione preceda l'altra: in altre parole, non posso che leggere l'evento secondo una determinata sequenza e sono a ciò obbligato dalla regola che governa il fenomeno. La regola viene identificata col rapporto causale per il fatto che esso esprime meglio di ogni altro costruito l'idea della connessione necessaria secondo regole e pertanto non è propriamente il rapporto di causa come tradizionalmente inteso: qui infatti non abbiamo a che fare con cause ed effetti, ma solo con relazioni temporali fra accadimenti, nel senso che la posizione antecedente della nave non si può ritenere «causa» della posizione seguente, ma solo a essa causalmente relata.

Hume e Kant concordano che il rapporto causale non si può individuare a posteriori, come un qualsiasi contenuto presente nell'esperienza: ma mentre Hume ne deriva *sic et simpliciter* l'inesistenza del rapporto stesso, Kant lo ammette come una forma a priori. L'analogia difende infatti la necessità oggettiva del principio causale, che il filosofo scozzese aveva interpretato come un mero costume soggettivo nella correlazione dei fenomeni. Il punto di partenza di Kant, in ciò erede dello stesso costruttivismo reperibile già in Locke e quindi in Hume, è l'ammissione che la connessione nel tempo di due percezioni non è recepita passivamente come il contenuto stesso delle percezioni, ma è il frutto di una elaborazione. Tuttavia quest'ultima determina la collocazione generale degli eventi nel tempo, li qualifica cioè tutti come temporali, ma non dice anche

quale preceda e quale segua: nella mia coscienza io ho insomma istituito una relazione che ora attende di essere verificata; in caso contrario non potrei essere certo che la ricostruzione che ho effettuato rispecchi l'andamento reale degli eventi. Ma poiché l'oggettività sono sempre io a conferirla al mio oggetto, essa gli deve provenire da una regola apodittica e aprioristica, da una forma a priori: cioè, appunto, da un principio.

La dialettica trascendentale

Ambiti d'uso delle categorie (pp. 270-1, 308-11)

Si chiarisce qui la genesi delle idee nell'aspirazione umana all'incondizionato; per il momento la ragione è vista semplicemente come una patologia dell'intelletto, ma già ci si chiede se essa non possieda un ruolo positivo.

L'Analitica trascendentale porta dunque a questo importante risultato: l'intelletto, a priori, non può fare altro che anticipare la forma d'una esperienza possibile in generale; e poiché, inoltre, solo ciò che è fenomeno può divenire oggetto d'esperienza, l'intelletto non può mai varcare i confini della sensibilità, nel cui ambito soltanto ci vengono dati gli oggetti. [...]

Si può isolare la ragione, e, in caso affermativo, continua essa a valere come una peculiare sorgente di concetti e giudizi, nascenti esclusivamente da essa, e in virtù dei quali essa si pone in rapporto ad oggetti? O la ragione non è altro che una facoltà subalterna, dedita a fornire a conoscenze date una particolare forma, detta logica, in virtù della quale le conoscenze dell'intelletto sono subordinate le une alle altre e le regole inferiori sono fatte rientrare nelle superiori...

...il compito che ci aspetta nella dialettica trascendentale, che ora svolgeremo a partire dalle sue scaturigini che risultano profondamente nascoste nell'umana natura, è questo: stabilire se quel principio per cui la serie delle condizioni (nella sintesi dei fenomeni o anche nella serie del pensiero delle cose in generale) perviene infine all'incondizionato, possieda o meno una legittimità oggettiva...

I concetti razionali puri della totalità nella sintesi della condizioni risultano pertanto necessari almeno come problemi, per sospingere, nei limiti del possibile, l'unità dell'intelletto fino all'incondizionato e trovano il loro fondamento nella natura della ragione umana. Ciò non impedisce che tali concetti trascendentali siano mancanti di un uso adeguato *in concreto* e non posseggano altra utilità che quella di sospingere l'intelletto nella direzione in cui il suo uso, pur essendo il più ampio possibile, risulti nonpertanto in un perfetto accordo con se stesso.

1-5. Uno dei fondamentali risultati a cui ci conduce l'Analitica è che le forme a priori dell'intelletto non hanno un uso corretto che in applicazione all'esperienza, ovvero che le categorie producono la conoscenza delle cose in quanto queste sono oggetti di esperienza possibile: come potremmo adoperare quegli strumenti della sintesi se non sintetizzando il materiale che ci proviene dall'esperienza, ossia le intuizioni? Tuttavia si dà il caso per cui l'uomo, che sa il proprio oggetto sorgere dall'applicazione alle intuizioni delle categorie, intenda usare queste ultime (cioè il proprio intelletto) per generare un oggetto indipendentemente dalla sensibilità; egli cerca, in altre parole, di pensare l'oggetto non come esso risulta in quanto accolto e determinato secondo le nostre forme

conoscitive, bensì com'esso è in sé. Tale oggetto, non può essere *conosciuto*, ma solo *pensato*: esso non è dunque *fenomeno*, ma *noumeno*.

6-16. Quando l'intelletto viene mosso dalla pretesa di conoscere oggetti non provenienti dall'esperienza si perverte e prende il nome di *ragione*. È quest'ultima una fonte autonoma di conoscenza o semplicemente uno strumento di cui l'intelletto si serve per mettere ordine alle sue conoscenze? Per Kant noi riveliamo la tendenza a procedere, nella serie delle conoscenze limitate e condizionate, verso livelli più elevati, chiedendoci non solo la causa di un evento, ma pure la causa di questa causa e così all'indietro. Si tratta di quella spinta verso l'incondizionato che il filosofo aveva riconosciuto sin dalle prime

pagine dell'opera e che sta a suo dire all'origine della metafisica come disposizione naturale.

17-23. Già qui troviamo il duplice atteggiamento kantiano nei confronti delle idee: esse sono errori della ragione qualora intendano sostituirsi ai concetti, qualora cioè ambiscano a un ruolo effettivamente conoscitivo. Svolgono invece una funzione utile se vengono repute semplicemente come concetti-limite atti a delimitare la conoscenza possibile e a farla progredire: «il concetto di noumeno, nel suo solo significato problematico, continua a restare non

soltanto ammissibile, ma inevitabile, in quanto concetto che delimita la sensibilità» (p. 277). Io infatti sfrutterò la spinta verso l'incondizionato per *tendere* verso di esso in un cammino analogo all'avvicinamento asintotico, per accrescere senza posa la mia conoscenza, pur sapendo che non sarà mai per me un termine raggiungibile e che un oggetto di conoscenza assoluta e totale mi sarà sempre precluso. Uno schema del processo conoscitivo e del rapporto fra Analitica e Dialettica può formularsi allora come segue:

ESTETICA TRASCENDENTALE	LOGICA TRASCENDENTALE	
	ANALITICA	DIALETTICA
INTUIZIONI PURE (SPAZIO E TEMPO IN QUANTO FORME DELL'INTUIZIONE)	INTELLETTO (USO TRASCENDENTE DI CATEGORIE + IO PENSO)	RAGIONE (USO TRASCENDENTE DI CATEGORIE + IO PENSO)
↓ INTUIZIONI	↓ CONCETTI	↓ IDEE

SCHEDA DELLE INTERPRETAZIONI

La cosa in sé

Kant è giunto alla conclusione che le leggi naturali non valgono per la cosa in sé, con la quale non avremo mai a che fare, ma solo per i fenomeni: l'oggettività è raggiungibile da parte degli uomini, i quali possono ottenere un sapere universale e necessario, ma esso sarà tale proprio e solo per essi e non anche per altri esseri non umani che, se esistono, saranno in possesso di un differente apparato a priori. Questa fondamentale limitazione non è tuttavia istituita da Kant con atteggiamento scettico. Io potrei infatti lamentarmi del fatto che non conosco che il fenomeno, meglio, potrei essere incerto sulla correttezza della mia conoscenza (esclusivamente fenomenica) e sulla corrispondenza tra fenomeno e cosa in sé. Ma ciò avrebbe senso solo se avessi modo di *confrontare* fenomeno e cosa in sé, possibilità che mi è tuttavia preclusa. Kant perciò non intende la determinazione spazio-tempo-categoriale della nostra conoscenza come un *limite*, quanto piuttosto come uno *strumento*: «La leggera colomba, mentre nel suo libero volo fende l'aria, di cui incontra la resistenza, potrebbe immaginare di poter più agevolmente volare in uno spazio privo d'aria» (p. 78), ma noi ben sappiamo che senza quella resistenza essa non si potrebbe sollevare in volo di un solo centimetro.

Ma fin dal 1786 Reinhold (1758-1823), intendendo favorire un'adeguata comprensione del criticismo, che in quel momento aveva raccolto innumerevoli perplessità, nelle sue *Lettere intorno alla filosofia kantiana* aveva fatto andar smarrito il vigore realistico pure presente in Kant riducendo l'opposizione fra fenomeno e noumeno al contrasto, del tutto interno alla coscienza, fra soggetto che rappresenta e oggetto rappresentato; la causa esterna materiale dell'oggetto è inconoscibile, ma continua ad essere ritenuta, contro tutte le cautele kantiane, *causa* del fenomeno. L'errore non sfuggì a Schulze (1761-1833), il quale mostrò nell'*Enesidemo*, del '92, l'assurdità insita nell'attribuire al noumeno il ruolo di causa, che è una delle categorie, dopo che Kant aveva impiegato centinaia di pagine per spiegare che l'applicazione delle categorie non doveva travalicare i limiti dell'esperienza possibile. Ma l'anello di congiunzione con l'insorgente idealismo è rappresentato da Maimon (1754-1800): questi, volendo coerentizzare lo stesso criticismo, ritenne la cosa in sé di Kant non solo inconoscibile, ma addirittura impensabile come $\sqrt{-x}$ e, per evitare che venisse intesa come una impossibile causa esterna del fenomeno, la riportò all'interno della coscienza. Essa risultò così essere una grandezza irrazionale ma reale come $\sqrt{2}$, dotata di una funzione limitante per l'esperienza, il differenziale del fenomeno, ovvero la parte dell'oggetto ancora da conoscere. Non si tratta dell'oggetto intero visto come indipendente dalla conoscenza (il genuino punto di vista kantiano), bensì di ciò che dobbiamo ancora sapere dell'oggetto

fenomenico: ma poiché questo è per noi inesauribile, il concetto di cosa in sé allude al carattere sempre aperto dell'esperienza e all'impossibilità di pervenire al «mondo» nell'accezione della *Dialettica trascendentale*. In tal modo Maimon risolve il capitale problema dell'esistenza esterna della realtà eliminandola: la strada verso l'idealismo è ormai aperta.

Critica della psicologia razionale (pp. 336, 338-9, 345-6)

Nella Dialettica trascendentale, con una mentalità a dire il vero talora eccessivamente schematica, Kant ritiene di poter identificare nelle idee di anima, mondo e Dio i tre principali temi della metafisica tradizionale, quelli che, discussi da tutti i filosofi che lo hanno preceduto, meglio mostrano gli errori metodologici commessi e da cui una «critica della ragion pura» mette a riparo.

Un qualunque oggetto non è da me conosciuto per il semplice fatto che io lo pensi, bensì solo in quanto io determini un'intuizione data in riferimento a quell'unità della coscienza in cui consiste ogni pensiero. Dunque io conosco me stesso non in quanto sono cosciente di me come pensante, ma soltanto se ho coscienza dell'intuizione di me stesso in quanto determinata rispetto alla funzione del pensiero. Ne viene che tutti i modi dell'autocoscienza nel pensiero, non costituiscono ancora, come tali, concetti intellettuali di oggetti (categorie), ma sono semplici funzioni logiche, incapaci di fornire al pensiero un oggetto da conoscere, quindi neppure me stesso in veste di oggetto da conoscere. [...]

Il procedimento della psicologia razionale è dominato da un paralogismo che trova espressione nel seguente sillogismo:

Ciò che non può esser pensato diversamente che come soggetto, non esiste diversamente che come soggetto, perciò è sostanza.

Ma un essere pensante, considerato semplicemente come tale, non può esser pensato diversamente che come soggetto.

Dunque, esso esiste soltanto come tale, ossia come sostanza.

Nella premessa maggiore si parla di un essere che può esser pensato in generale, sotto ogni aspetto, e conseguentemente anche così come può esser dato nell'intuizione. Ma nella premessa minore si parla invece di tale essere solo relativamente al suo considerarsi come soggetto, esclusivamente in relazione al pensiero e all'unità della coscienza, e non già anche in riferimento all'intuizione, mediante cui esso è dato al pensiero come oggetto. La conclusione è perciò inferita *per sophisma figurae dictionis*, ossia in base a un ragionamento sofisticato. [...]

Non c'è dunque una psicologia razionale come dottrina capace di incrementare la conoscenza di noi stessi, ma c'è solo come *disciplina*, la quale assegna, in questo campo, limiti invalicabili alla ragione speculativa, per un verso perché non si arrenda a un materialismo negatore dell'anima, e per l'altro perché non si perda dietro ai sogni di uno spiritualismo, infondato, per noi, nella vita...

Da tutto questo risulta che la psicologia razionale trae origine da un semplice equivoco. Quella unità della coscienza, che sta a fondamento delle categorie, viene assunta come intuizione del soggetto preso come oggetto, per applicarvi poi la categoria di sostanza. Ma detta unità non è che l'unità del *pensiero*, mediante la quale non è dato un oggetto; ad essa non è quindi lecito applicare la categoria di sostanza, la quale presuppone sempre un' *intuizione* data; questo soggetto, dunque, non può esser conosciuto.

1-9. Non esiste una via privilegiata o semplicemente più diretta per conoscere l'io rispetto agli altri oggetti: il mio io non fa eccezione alla generale norma per cui la conoscenza inizia con l'esperienza, con la ricezione di un'intuizione. Di conseguenza io non ho notizia di me

stesso allorché mi provo in una qualche forma di introspezione (inesistente per Kant), ma quando vengo stimolato, messo al lavoro da una intuizione: recepisco così il mio io come soggetto datore di forma alle intuizioni stesse. La conclusione di Kant è che io mi conosco in

quanto appaio a me nel corso del processo conoscitivo e dunque come fenomeno; tutto quanto io conosco è per me fenomeno, si tratti dell'oggetto come pure del soggetto della conoscenza.

10-16. Kant mostra l'errore logico che sta all'origine della comparsa dell'idea di anima: si tratta di un ragionamento che sintetizza gli svariati procedimenti che i filosofi hanno adottato nel corso della storia della filosofia, ma che si possono riassumere in un comune errore, il *paralogismo*. Questo è un sillogismo formalmente scorretto perché affetto da *quaternio terminorum*, ossia dove il termine medio è usato nelle due premesse in due accezioni differenti, cosicché risulta solo apparentemente un medio e non è in grado di connettere i due estremi. Se, ad esempio, io dico: «Tutti i cani hanno la coda - Questo attore è un cane - Questo attore ha la coda», nella premessa maggiore il termine «cane» indica il quadrupede che abbaia e scodinzola, nella premessa minore invece, in modo figurato, un cattivo attore umano: dunque esso, usato in sensi diversi, non collega correttamente i due estremi e non può produrre la conclusione. Un analogo errore è quello del paralogismo della ragion pura che conduce a provare, come la metafisica tradizionale si è illusa di poter fare, l'esistenza dell'anima.

Seguiamo il procedimento, peraltro molto scolastico, di Kant, per poi individuarne il significato complessivo. Nella premessa maggiore si attribuisce al soggetto la valenza di sostanza; nella premessa minore si attribuisce all'essere pensante la valenza di soggetto: la conclusione che apparentemente si impone è che il soggetto del pensiero sia sostanza. Ma (ed ecco il paralogismo) il termine soggetto è inteso nella premessa maggiore *in senso sostanzialistico*, cioè come sostrato, come qualcosa di persistente, che non si identifica con ciò che fa, ma che possiede un'esistenza ulteriore: così io, che passeggio, non sono pur tuttavia una passeg-

giata (Hobbes aveva a questo proposito frainteso Cartesio attribuendogli una concezione ancora aristotelico-scolastica di sostanza che il francese aveva ormai smesso), ma rimarrei sempre lo stesso anche se mi fermassi, mi sedessi ecc. Nella premessa minore, per contro, l'essere pensante è soggetto ma *in senso funzionalistico*, perché consiste, senza residui, nell'azione del pensare che svolge (in analogia col *cogito* cartesiano): se io, che sono soggetto del pensiero, smettessi di pensare, cesserei con ciò stesso di esistere. Qui il soggetto si identifica in misura integrale con la sua azione, da cui viene definito per intero. Infatti quel soggetto che è l'io penso non solo non ha nessun altro compito, ma neppure nessun'altra esistenza se non quella che gli deriva dall'ufficio di essere sintesi e consapevolezza nella conoscenza. Poiché dunque nelle premesse il termine «soggetto» viene inteso dapprima come sostanza e quindi come funzione, stabilisce un collegamento in realtà insussistente fra l'essere pensante e la sostanza.

24-35. In altri termini, ciò a cui Kant si oppone è l'identificazione dell'io o dell'intelletto (che qui usiamo come sinonimi) con l'anima: la metafisica tradizionale, partendo dall'autoconsapevolezza del soggetto nei processi della conoscenza, aveva sostanzializzato questo soggetto rendendolo indipendente dalla conoscenza stessa, pensando alla sua sussistenza e sopravvivenza anche al di là del campo dell'esperienza possibile e facendone infine l'anima immortale. Ma tale passaggio è impossibile da attuare. Ciò tuttavia non significa che l'anima non possa in qualche modo sussistere: qui Kant si limita ad affermare, con le cautele del caso, che non è lecito scambiare la coscienza con l'anima, non sostiene invece che perciò stesso l'anima non esiste (tanto che la ammetterà come esigenza della ragione nella *Critica della ragion pratica*).

Critica della cosmologia razionale (pp. 354, 417)

Diamo qui soltanto le conclusioni della Cosmologia razionale; esclusa infatti ogni soluzione per le antinomie, rimane da giustificare il motivo della loro insorgenza. In linea col duplice atteggiamento di tutta la Dialettica trascendentale, queste «illusioni della ragione» svolgono anche un compito positivo.

...la ragione non produce propriamente concetti, accontentandosi tutt'al più di *liberare il concetto dell'intelletto* dalle indispensabili limitazioni dell'esperienza possibile, per tentarne l'estensione al di là dei confini dell'empirico e tuttavia in connessione con esso. Questo accade perché la ragione, per un dato condizionato, esige, dal lato delle condizioni (a cui l'intelletto sottomette tutti i fenomeni dell'unità sintetica) una totalità assoluta, facendo in tal modo della categoria un'idea trascendentale, per dare compiutezza assoluta alla sin-

tesi empirica, arrivando fino all'incondizionato (che non ha mai luogo nell'esperienza, bensì soltanto nell'idea). La ragione esige tutto questo, muovendo dal principio che *se il condizionato è dato, è data altresì l'intera somma delle condizioni e, con essa, l'assolutamente incondizionato*, mediante il quale soltanto è possibile l'incondizionato. [...]

Se mi formo quindi una rappresentazione unica di tutti gli oggetti dei sensi, esistenti in tutti i tempi e in tutti gli spazi, ciò non vuol dire che io ve li ponga prima dell'esperienza; una rappresentazione del genere, costituisce semplicemente il pensiero di un'esperienza possibile nella sua completezza. Soltanto in essa quegli oggetti sono dati (nella loro qualità di semplici rappresentazioni). Quindi, affermare che esistono anteriormente ad ogni mia esperienza, significa semplicemente che dovranno esser incontrati in quella parte dell'esperienza a cui debbo giungere per *progresso* partendo dalla percezione.

1-19. Un errore analogo a quello della psicologia razionale è prodotto nella *cosmologia razionale*. L'idea di *mondo*, come subito spiega Kant, è quella di una totalità dell'esperienza che naturalmente è preclusa all'essere umano. Se io utilizzo quest'idea come stimolo nella conoscenza, come una sorta di *modello ideale* a cui ispirarmi (l'utopia del sapere pieno e perfetto mi spinge sempre oltre), ben sapendo che non potrò mai realizzare una simile forma di conoscenza, allora essa svolge una funzione positiva nel processo conoscitivo. Ma se io intendo il mondo come un *effettivo oggetto* che posso giungere a conoscere e su cui posso produrre

proposizioni conoscitive, allora sono vittima di una illusione della ragione: come non potrò mai esperire la totalità, così non sono autorizzato a parlarne. Le proposizioni cosmologiche (che Kant, con metodo pedantemente scolastico, sintetizza in quattro espressioni-chiave che esprimono le posizioni fondamentali di duemila anni di metafisica) sono prive di fondamento e presentano in effetti una caratteristica forma antinomica di cui sia la tesi che l'antitesi sono, nell'ambito conoscitivo, fondamentalmente indecidibili, poiché nessuna esperienza proverà mai la verità dell'una o dell'altra.

La critica all'argomento ontologico (pp. 477, 480-1)

Abbiamo qui a che fare con l'ideale della totalità della realtà, l'ens realissimum della tradizione scolastica da cui tutti gli enti particolari derivano la loro esistenza: Dio. Kant dimostra in una doppia scansione argomentativa che questa idea non indica un'entità, ma solo uno strumento per meglio comprendere ciò che è limitato.

Essere, patentemente, non è un predicato reale, ossia il concetto di qualcosa tale da potersi aggiungere al concetto d'una cosa. Esso è semplicemente la posizione d'una cosa o di talune determinazioni in se stesse. Nell'uso logico non è che la copula d'un giudizio. La proposizione: «*Dio è onnipotente*», racchiude due concetti che hanno i loro oggetti: Dio e l'onnipotenza; la paroletta «è», non costituisce un predicato aggiunto, ma non fa che porre *in relazione* il predicato col soggetto. Se però io prendo il soggetto (Dio) unitamente a tutti i suoi predicati (di cui fa parte l'onnipotenza), e dico: «Dio è», oppure «C'è un Dio», allora non attribuisco alcun nuovo predicato al concetto di Dio, ma pongo soltanto il soggetto in se stesso, con tutti i suoi predicati, ossia l'*oggetto*, in relazione col mio *concetto*. Oggetto e concetto non possono avere che un contenuto rigorosamente identico, e nulla può essere aggiunto al concetto (che esprime la semplice possibilità) per il fatto che il suo oggetto sia pensato come assolutamente dato (mediante l'espressione: esso è). E dunque il reale non contiene niente più del semplicemente possibile. Cento talleri reali non contengono assolutamente nulla in più di cento talleri possibili. Infatti, poiché i secondi stanno a significare il concetto, e i primi l'oggetto e la sua posizione in sé, se l'oggetto possedesse qualcosa in più del concetto, questo non esprimerebbe integralmente l'oggetto e non ne sarebbe il concetto adeguato. Certamente, rispetto alle mie disponibilità finanziarie i cento talleri reali contengono qualcosa in più del mero concetto di essi (ossia della loro possibilità). Infatti,

quanto alla realtà, l'oggetto non è contenuto in modo meramente analitico nel mio concetto, ma si aggiunge invece sinteticamente a tale concetto (che è una determinazione del mio stato), senza però che i cento talleri pensati subiscano il benché minimo accrescimento in virtù di questo essere, che si trova fuori del mio concetto.

1-13. Se l'ente realissimo deve possedere tutte le perfezioni (o, come recitava il testo anselmiano, non si poteva concepire che come l'«esse aliquid quo nihil maius cogitari possit»), allora noi, nella dimostrazione, partiamo già, obietta Kant, dalla nascosta presupposizione dell'esistenza: quando dico che Dio è l'ente a cui spettano tutte le perfezioni, già includo fra quelle l'esistenza e allora non vi arrivo alla conclusione della dimostrazione, la quale mi serve al massimo per evidenziare ciò che era fin da principio implicito.

Il punto fondamentale è allora chiedersi se l'asserzione esistenziale sia una proposizione (giudizio) analitica o sintetica. Nel primo caso l'argomento è, come sopra dimostrato, una mera *petitio principii* che si fonda sulla indimostrata specificità del concetto di Dio, l'unico nel quale essenza ed esistenza coincidono, ovvero il solo a proposito del quale l'analisi del concetto può produrre conclusioni intorno all'esistenza effettiva (extraconcettuale). Ma in questo caso, come ormai sappiamo, la dimostrazione (di tipo deduttivo) non è veramente tale poiché ogni giudizio analitico non aggiunge al soggetto niente di nuovo, essendo tautologico. Se invece il giudizio esistenziale è sintetico, allora esso non può prodursi solamente per via di analisi e richiederà l'effettuazione di un'esperienza, tut-

tavia impossibile a proposito di Dio, che non è un oggetto fisico al pari di tutti gli altri. Noi non saremo mai nella condizioni di effettuare una simile esperienza e di produrre un simile giudizio, per cui, da un punto di vista logico, negare l'attributo dell'esistenza a Dio non sarà affatto contraddittorio, come Anselmo pretende, ma solo al massimo fattualmente errato (ammesso che Egli esista).

14-24. Kant spiega ora la sua concezione dell'esistenza: essa non è una perfezione, cioè una determinazione dell'oggetto che si *aggiunge* alle altre determinazioni, ma solo il fatto che tale oggetto è nella determinatezza che gli è propria. Ad esempio cento talleri pensati recano la stessa effigie di cento talleri reali, le dimensioni immaginarie non sono maggiori né minori di quelle dei talleri veri e io conosco il loro peso esattamente come se li tenessi in mano: per sapere se li possiedo non devo riflettere su queste loro caratteristiche, ma infilare una mano in tasca e controllare. Non il ragionamento (la via dell'analisi) mi conforta qui, ma l'esperienza (la sintesi). Anselmo perciò sbaglia nel ritenere il giudizio esistenziale analitico, laddove esso è sintetico: non a caso l'esistenza è una categoria e trova la sua corretta applicazione nell'ambito dell'esperienza possibile, all'interno della quale Dio non è incluso.

Le prove a posteriori dell'esistenza di Dio (pp. 485-6)

Si conclude la confutazione kantiana delle prove dell'esistenza di Dio: a giudizio del filosofo quelle a posteriori, a differenza dell'argomento ontologico, non sono il prodotto di menti di filosofi, ma sorgono dall'istintivo ragionamento dell'uomo qualsiasi. Qui, per brevità, diamo solo alcune righe intorno all'argomento cosmologico.

Per raggiungere un fondamento sicuro, questa dimostrazione [la prova cosmologica] si fa forte dell'esperienza, gabellandosi in tal modo come diversa dalla prova ontologica, che si affida interamente a concetti puri a priori. Ma l'esperienza è utilizzata dalla prova cosmologica esclusivamente per fare un primo passo e giungere all'esistenza d'un essere necessario in generale. L'argomentazione empirica non è in grado di dirci quali siano le proprietà d'un tale essere; sicché la ragione se ne distacca completamente, e, affidandosi a meri concetti, cerca di determinare quali proprietà spettino in generale a un essere assolutamente necessario, cioè quale sia la cosa, fra tutte le possibili, che sia tale da racchiudere in sé le condizioni richieste (*requisita*) da una necessità assoluta. La ragione crede poi di poter trovare i requisiti richiesti soltanto nel concetto dell'essere realissimo, e perciò conclude che esso è l'essere assolutamente necessario. Ma è chiaro che qui si presuppone che il concetto dell'essere fornito della suprema realtà sia tale da soddisfare completamente al concetto della necessità assoluta nell'esistenza, cioè che sia possibile concludere da que-

sta a quella; tale principio era stato asserito dall'argomento ontologico, e viene trasferito alla prova cosmologica quale suo fondamento, mentre si era partiti dal presupposto di evitarlo.

1-17. Le prove a posteriori intendono dimostrare l'esistenza di Dio senza involversi in tortuosi ragionamenti logici e facendo semplicemente ricorso all'esperienza; il più classico argomento di questo tipo è quello *cosmologico*, in cui l'esistenza del contingente richiede come condizione l'esistenza del necessario. Risalendo a condizioni sempre più elevate e originarie io mi trovo nella condizione di bloccare il *regressus in infinitum* (che renderebbe inspiegabile e addirittura inintelligibile l'esperienza) ricorrendo all'ente originario, l'*ens realissimum* della tradizionale metafisica e teologia, Dio. Ma, obietta Kant, che cosa mi obbliga a non ammettere la liceità del *regressus*, se non la volontà già in me presente di concludere in ogni caso nell'essere infinito, e che cosa mi suggerisce che tale essere che conclude la serie delle condizioni dell'esperienza sia precisamente l'*ens realissimum*, se non la mia intenzione di arrivare a

ogni costo a porlo? E se, ancor prima di sviluppare l'argomento cosmologico, ossia ancor prima di avviare le mie prove a posteriori, io già presentavo l'intenzione di arrivare a Dio, è evidente che dovevo presupporlo come dimostrato in base a un argomento che non può essere a posteriori e che pertanto è quello a priori; tutte le prove a posteriori presuppongono dunque surrettiziamente l'argomento ontologico.

Le scorrettezze della prova cosmologica sono poi innumerevoli: essa pretende di inferire, dall'esistenza della globale dimensione dell'esperienza, l'esistenza di una sua causa esterna non empirica: ma il concetto di causa (che è una categoria) non funziona al di fuori dell'esperienza. Essa non spiega perché sarebbe assurda l'ammissione del *regressus in infinitum*. Come tutte le prove a posteriori, appare più naturale per la mente dell'argomento ontologico, ma è più sbagliata da un punto di vista logico.

La funzione regolativa delle idee (pp. 508-9)

La nostra conoscenza non è meramente empirica, e non solo perché fa uso di strumenti a priori, bensì per il ricorso a idee essenziali come quella dell'unità dell'esperienza: anche le idee della ragione sono strumenti trascendentali.

Tutto ciò che trova fondamento nella natura delle nostre forze dev'essere conforme a un fine e accordato al giusto uso di esse, purché possiamo evitare il fraintendimento e porre in chiaro la loro direzione. È dunque presumibile che le idee trascendentali abbiano un loro uso proficuo, quindi immanente; ma quando il loro significato venga travisato ed esse vengano assunte come concetti di cose reali, si rivelano suscettibili di applicazione trascendente e, perciò stesso, illusoria. Non l'idea in se stessa ma il suo uso può infatti, rispetto all'intera esperienza possibile, essere o *esterno* (trascendente) o *interno* (immanente), a seconda che si applichi l'idea a un oggetto, che si presume le corrisponda o solo all'uso dell'intelletto in generale in relazione agli oggetti con cui l'intelletto ha a che fare. [...]

La ragione non si riferisce mai direttamente a un oggetto, ma sempre soltanto all'intelletto, attraverso il quale accede al proprio uso empirico. La ragione non *crea* quindi concetti (di oggetti), ma si limita ad *ordinarli* e a dar loro quella unità che essi possono acquisire nella loro maggior estensione possibile, cioè rispetto alla totalità delle serie; a questa totalità l'intelletto non pone mente, avendo di mira soltanto la connessione per la quale si vanno ovunque *costituendo serie* di condizioni in base a concetti. La ragione non ha dunque altro oggetto all'infuori dell'intelletto e dell'impiego appropriato di esso...

Io asserisco dunque che le idee trascendentali sono inadatte a qualsiasi uso costitutivo, per cui debbono fornire concetti di oggetti; e che se sono intese in questo modo, si risolvono in semplici concetti raziocinanti (dialettici). Esse hanno però un uso regolativo vantaggioso e imprescindibile, consistente nel dirigere l'intelletto verso un certo scopo, in vista del quale le linee direttive delle sue regole convergono in un punto, che – pur essendo nullo – altro che un'idea (*focus imaginarius*), cioè un punto da cui non possono realmente prove-

nire i concetti dell'intelletto, perché è fuori dell'esperienza possibile – serve tuttavia a conferire a tali concetti la massima unità ed estensione possibile.

1-18. Com'è emerso, le idee possiedono una funzione positiva, anzi insostituibile allorché non sono prese in senso *costitutivo*, bensì *regolativo*. Gli oggetti cui esse alludono non possiedono alcuna esistenza: si tratta infatti di oggetti del puro pensiero, sottratti per principio all'esperienza possibile e dunque pensabili ma non conoscibili. Se mi comporto come se li potessi trovare all'interno della mia esperienza, faccio delle idee un uso erroneo, ma se intendo le idee come semplice tensione ideale verso l'incondizionato, allora esse svolgeranno un fondamentale ruolo di stimolo alla conoscenza intellettuale: la ragione funge dunque da pungolo perché l'intelletto proceda sempre oltre e faccia ordine all'interno delle sue conoscenze.

19-27. Il noumeno non è solo il frutto di uno scorretto comportamento dell'intelletto: esso svolge anche una funzione positiva in quanto definisce con precisione il limite sensibile della nostra conoscenza possibile e lo enfatizza: oltre quello non c'è *conoscenza*, ma solo *pensiero* degli oggetti.

La ragione, che non ha funzione autonoma poiché il suo ruolo è ancillare a quello dell'intelletto, è all'origine della metafisica nel solo senso deteriore: quest'ultima, intesa come dottrina

conoscitiva delle entità non empiriche (secondo la nota e non del tutto corretta etimologia), è inattuabile. La metafisica è possibile solo come indagine intorno alla natura dell'ente in quanto conosciuto: l'essere non è più un presupposto dato per scontato e di cui noi studiamo il trapassare nel soggetto attraverso il processo della conoscenza; al contrario, è proprio il soggetto il primo oggetto da indagare. La metafisica studia adesso le regole di una conoscenza che non riceve più il mondo come un presupposto, come un insieme già interamente strutturato di oggetti, ma che produce la sua stessa oggettività e il suo materiale (almeno quanto alla forma). Come in una pagina della *Critica* si legge, «le condizioni della *possibilità dell'esperienza* in generale sono contemporaneamente condizioni della *possibilità degli oggetti dell'esperienza*» (p. 203). Conoscenza e oggettività divengono relativi al soggetto umano, anche se questo è il modo per mantenere l'apoditticità del sapere contro lo scetticismo di marca humana: un'apoditticità, s'intende, che riguarda non più l'oggetto assoluto, com'era per la vecchia metafisica, ma l'oggetto *per noi*: il fenomeno e non il noumeno. La metafisica si è fatta metacritica della conoscenza.

SCHEDA DELLE INTERPRETAZIONI

Kant e la metafisica

Il progetto kantiano, benché nella sua complessiva portata rivoluzionario, non è in realtà del tutto estraneo alla stessa tradizione a cui il filosofo, per discuterla e distaccarsene, comunque si ricollega. La riflessione di Wolff e, in misura ancor maggiore, di Baumgarten aveva inteso la metafisica, detta anche ontologia, come partita in due campi: la *metaphysica generalis*, analoga alla filosofia prima di Aristotele e perciò dedita allo studio della sostanza e delle altre forme dell'essere, e la *metaphysica specialis*, che si occupava delle più elevate realtà: l'anima, il mondo e Dio. Il parallelismo con lo schema della *Critica della ragion pura* è fin troppo evidente. È chiaro anche il rapporto con la scienza: «Dovevo finire per pensare che gli esempi della matematica e della fisica, che sono divenute ciò che ora sono per effetto di un subitaneo rivolgimento, sono più che sufficienti per condurci a riflettere sul tratto essenziale della rivoluzione nel modo di pensare che ha prodotto effetti tanto balsamici benefici, e per spingerci a imitarlo qui, a guisa di tentativo, nella misura in cui l'analogia di esse con la metafisica, in quanto scienze razionali, ce lo permette» (p. 44): come non pensare al sogno di una scientificizzazione integrale della conoscenza, presente fin dal *Discorso sul metodo* e che ha permeato tutto il dibattito gnoseologico del Seicento? Ma se analoghi sono gli oggetti, il metodo è sottoposto alla «rivoluzione copernicana»: non si potranno più determinare le caratteristiche dell'essere in assoluto (cioè della cosa in sé), ma dell'essere in quanto conosciuto (cioè del fenomeno). La stessa metafisica, occupandosi ora non più tanto dell'essere, quanto della conoscenza, muta la sua accezione: da scienza del trascendente a scienza della ragione, da ontologia a critica.

La *Critica della ragion pura* non intende liquidare la partizione tradizionale della metafisica che sopra si è ricordata: al contrario, essa salva la *metaphysica generalis* all'interno dell'ambito teoretico, conferendole statuto di scienza, e la *metaphysica specialis* riferendola all'ambito pratico. Ma «a che cosa serve» per Kant la metafisica? In analogia al progetto metodologico cartesiano

egli intende servirsene per fondare filosoficamente la conoscenza e quella scientifica in particolare. Non è dunque partendo dal fatto della scienza (newtoniana) che argomenta Kant, quasi che la scienza potesse legittimarsi da sola e anche prescrivere le norme alla metafisica; al contrario, è la ricerca metafisica che deve esibire i fondamenti della scienza e dare a se stessa le regole per pervenire alla condizione di disciplina rigorosa. Il superamento dello scetticismo umano è attuato rinunciando alle certezze inconcusse della vecchia speculazione e relativizzando il concetto di verità mediante la sua limitazione all'ambito umano. Sarà così opportuno distinguere tra la *metafisica speculativa* della tradizione, che per Kant intende conoscere gli oggetti non sensibili ed è impossibile da realizzare, e la *metafisica critica*, che si svela essere conoscenza della conoscenza ovvero studio (trascendentale) non di oggetti, ma del nostro modo di conoscere gli oggetti; a questa nuova disciplina appartiene la *Critica della ragion pura*.