



# Università della Terza Età "Danilo Dobrina" - Trieste

Indirizzo: *Pensiero e Psiche – Filosofia*

CORSO DI FILOSOFIA

**"IL LUME DELLA RAGIONE. Viaggio  
epistemologico nel pensiero di Kant, a ridosso  
dell'epoca illuministica"**

a.a. 2025-2026

prof. Giuseppe Di Chiara

## **1. La Biografia essenziale di Kant**

Immanuel Kant nacque a Königsberg (nella Prussia orientale, ora la cittadina è in Lituania e si chiama Kaliningrad) nel 1724. Il padre fa il sellaio.

La madre influisce in particolare sull'educazione religiosa del figlio trasmettendogli la propria fede pietistica (Il *Pietismo*, fondato da Spener nella seconda metà del 1600, dava grande importanza ad una fede viva, operante, austera).

Kant compie gli studi superiori al *Collegium Fridricianum*, ove sono presenti influssi del pensiero illuministico. Nel 1740 si iscrive all'Università di Königsberg e vi studia teologia, filosofia, matematica, fisica.

Dopo la laurea e la libera docenza, comincia ad insegnare all'università ma con scarsi proventi, sicché deve sopperire alle sue necessità dando lezioni private. Comincia intanto a farsi conoscere negli ambienti accademici con una notevole quantità di opere sui più diversi argomenti: *Storia universale della natura e teoria del cielo*, *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio*, *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*. Nel 1770 scrive la Dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, che gli vale per il conseguimento della cattedra di "logica e metafisica". D'ora in poi si dedicherà interamente alla elaborazione delle sue opere e del suo pensiero.

Kant condusse sempre una vita molto regolare e metodica, al punto che fiorirono molti aneddoti su di lui: molti dicevano, infatti, ad esempio che gli abitanti di Königsberg regolavano i loro orologi quando vedevano passare il filosofo davanti alle loro case, durante la passeggiata quotidiana. Una sola volta Kant non fece la sua passeggiata: quando fu impegnato nella lettura dell'*Emilio* di Rousseau. Nel 1781 apparve il capolavoro che pone le basi della filosofia critica kantiana, la ***Critica della ragion pura***. Due anni dopo pubblicò i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, che vorrà presentarsi come scienza, e sono una esposizione semplificata della celebre *Critica*.

Nel 1787 apparve la seconda edizione della *Critica della ragion pura* che contiene importanti modifiche rispetto alla prima edizione.

L'anno seguente, 1788, è la volta della *Critica della ragione pratica*, dedicata al problema morale.

Nel 1790 appare infine la *Critica* [della facoltà] *del Giudizio*, dedicata ai problemi dell'estetica e del sentimento.

La pubblicazione, nel 1793, di *La religione nei limiti della semplice ragione* provoca un intervento censorio del governo prussiano, che ammonisce Kant di non trattare più pubblicamente argomenti religiosi. Kant risponde al sovrano (Federico Guglielmo II) con una nobile e ferma lettera in cui dichiara di sottomettersi per dovere di obbedienza, ma ribadisce la legittimità delle sue idee e si impegna a rispettare l'ammonizione solo fino alla morte del sovrano medesimo. Nel 1795 Kant scrive

il libello: *Per la pace perpetua*, in cui auspica la creazione di una federazione di tutti gli Stati che sostituisce il diritto alla forza.

Due anni dopo il sovrano muore e Kant si ritiene libero da ogni censura, ma ormai la sua fama lo tiene al riparo da ulteriori restrizioni.

Muore nel 1804, all'età di 80 anni.

## **2. L'introduzione al pensiero di Kant, attraverso la sua biografia pre-critica.**

### **La risposta alla domanda «che cos'è l'Illuminismo» e l'uso della ragione.**

Kant opera negli ultimi decenni del Settecento in Germania, in un'epoca per molti versi di transizione tra Illuminismo e romanticismo. Risente di questa fase di transizione e, pur collocandosi a pieno titolo nell'Illuminismo (di cui è l'ultimo e il massimo esponente), molti aspetti del suo pensiero sono già romantici. Rilevante è quanto egli operi in una realtà come quella tedesca che, per la sua collocazione *provinciale* dal punto di vista culturale e politico, vede il penetramento di un Illuminismo diverso da quello degli altri Paesi, un Illuminismo più sfumato, il cui aspetto rivoluzionario di netta rottura e di critica verso il passato risulta smorzato.

Che l'Illuminismo in Germania sia più sfumato che altrove, lo si può facilmente evincere dall'uso che i tedeschi continuano a fare del latino, nelle altre nazioni europee ormai sostituito dalle lingue nazionali, atte a divulgare il più possibile la cultura e le scoperte filosofiche. Un altro aspetto che contraddistingue la realtà tedesca dalle altre in Europa è il fatto che, in ambito filosofico, in Germania non c'è la rottura definitiva con la metafisica, né tantomeno il distacco degli intellettuali dalle università: Kant stesso sarà per tutto il corso della sua vita professore universitario.

Si può dire, in altri termini, che la Germania di quegli anni è di gran lunga meno rivoluzionaria di molti altri Paesi, quali la Francia o l'Inghilterra; Kant è per molti versi un pensatore rivoluzionario, tanto da essere talvolta paragonato a Robespierre; eppure, letto in trasparenza, molti sono in lui gli aspetti conservatori: egli si presenta, più che come pensatore radicalmente rivoluzionario, come pensatore che cerca di dare una sistemazione definitiva alla cultura moderna. Kant accetta con entusiasmo le novità subentrate nella cultura moderna, cercando di dar loro una veste definitiva; quest'operazione egli la attuerà soprattutto con la scienza newtoniana: la filosofia di Kant è, infatti, per molti aspetti un tentativo di fondare filosoficamente la scienza di Newton e questo dimostra che egli non è un conservatore, ma anche che è meno rivoluzionario del previsto.

La vita di Kant, interamente dedicata all'insegnamento universitario, è diventata quasi proverbiale per i pochi avvenimenti che la caratterizzano. Due però sono le tappe fondamentali che la segnano: la prima, risale a quando Kant rivendicò apertamente la libertà di pensiero, in opposizione con la censura che aveva avuto da dire sul suo scritto *Sulla religione costruita nei limiti della sola ragione* (1793). In Kant la libertà di pensiero è un tema centrale, che trova la sua massima trattazione nella risposta alla domanda: «che cosa è l'Illuminismo?» (1784). In questo trattatello (che è il vero e proprio testamento spirituale dell'Illuminismo), Kant definisce l'Illuminismo come: «*l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a sé stesso*», quasi come se l'uomo non fosse ancora del tutto divenuto maggiorenne sul piano intellettuale, cioè capace di usare la propria ragione. Kant, riprendendo le tematiche tipicamente illuministiche della lotta ai pregiudizi, spiega che gli uomini, fino a quel momento, non hanno dovuto fare lo sforzo di pensare da soli perché c'era chi lo faceva per loro: essi si sono dunque ridotti ad accettare le opinioni elaborate dagli altri senza vagliarle con la propria ragione. La minorità che ha caratterizzato fino ad allora l'uomo è interamente imputabile all'uomo stesso, che non ha avuto il coraggio né la voglia di sapere; l'Illuminismo è, quindi, un fatto di volontà e il suo motto è «*abbi il coraggio di servirti della tua propria ragione!*». A questo punto, però, Kant (e qui si vede come egli sia per molti aspetti conservatore) distingue tra uso pubblico e uso privato della ragione: l'uso pubblico è quello che io faccio in qualità di libero cittadino, quello privato è invece quello che faccio nell'esercizio specifico di determinate funzioni. Come soldato impegnato in guerra, ad esempio, io dovrò limitarmi ad obbedire, senza esprimere la mia disapprovazione (uso privato della ragione); quando, però, non sono più nelle vesti di soldato, ma in

quelle di cittadino, posso liberamente esprimere la mia disapprovazione e tutte le obiezioni che desidero (uso pubblico della ragione); allo stesso modo, se un gruppo religioso mi paga per tenere la messa, io devo limitarmi ad eseguire e non mi è concessa la libertà di esprimere le mie riserve in merito a quella dottrina religiosa; come libero cittadino, invece, posso esprimere il mio disappunto e le mie perplessità. Nei due casi appena esaminati, non vi è alcuna violazione dell'obbedienza: ho libertà di parola, ma devo obbedire (anche se non approvo); e Kant tesse le lodi di Federico II, il sovrano imbevuto di razionalismo, il cui atteggiamento può così essere riassunto: «*puoi pensare quello che vuoi, ma devi obbedire ai miei ordini*». Tuttavia, Kant si accorge con grande acutezza che spesso la distinzione tra fatti e parole non è così facilmente operabile: il soldato che obbedisce agli ordini, ma li critica va oltre la libertà di espressione e raggiunge la fattualità, creando una situazione psicologica che favorisce la disobbedienza agli ordini: in questo modo, le parole diventano fatti. Kant riconosce, dunque, due limiti alla libertà di espressione: il primo è quello che risiede nella distinzione tra uso pubblico e uso privato della ragione, e il secondo è invece quello riguardante i casi in cui la libertà d'espressione non è del tutto legittima (come nel caso del soldato che obbedisce ma critica). L'altra tappa fondamentale della vita di Kant è legata all'atteggiamento assunto nei confronti della Rivoluzione francese: si narra che i concittadini di Kant regolassero i loro orologi in base alle sue passeggiate, che avvenivano immancabilmente in determinati orari, e che una sola volta egli mancò all'appuntamento: quando seppe della presa della Bastiglia. Anche quando la Rivoluzione prese una piega radicale, Kant restò coerente: non rinunciò mai a considerare la Rivoluzione come positiva per la storia dell'umanità e il popolo francese come il primo popolo che si era finalmente dato un regime del tutto degno del genere umano. Stranamente, però, nel giudicare la Rivoluzione e l'annosa questione della legittimità della ribellione, Kant sostenne che di fronte ad un'autorità legittimamente costituita la ribellione fosse illegittima; tuttavia questo non gli impedì di giudicare positivamente i contenuti del regime nato dalla Rivoluzione, una volta che esso era nato: la Rivoluzione è stata illegittima, secondo Kant, perché contro un governo legittimamente costituito, ma, una volta che essa c'è stata, non si possono non riconoscere i valori fortemente positivi scaturiti dal nuovo regime. Anche in merito a questo strano atteggiamento verso la Rivoluzione emerge la questione della libertà di pensiero: non c'è il diritto di opporsi ad uno stato costituito legittimamente, ma c'è il diritto di schierarsi, in qualità di liberi cittadini, a favore della Rivoluzione, una volta che essa ha preso il via. Tutto questo si collega ancora ad un altro opuscolo kantiano, dedicato alla politica e intitolato *Per la pace perpetua*: in esso, Kant ipotizza la possibilità di realizzare una pace perpetua, cioè di trovare un sistema di equilibrio internazionale che garantisca una volta per tutte la fine delle guerre. Kant non ipotizzava una sorta di unico stato mondiale, anzi, guardava con sospetto la cosa perché in fondo la sua è una posizione liberale. Piuttosto, egli propone di creare una sorta di federazione mondiale degli Stati, a partire dall'Europa per poi coinvolgere l'intero mondo. In questo senso, Kant può essere considerato il teorico dell'Europa Unita. E' interessante il fatto che egli scorga nella Francia repubblicana (per *repubblicano*, Kant intende uno Stato in cui i cittadini prendano parte al governo) il punto di riferimento per questa confederazione: il ragionamento, che porta il pensatore tedesco a scegliere la Francia e più in generale un Paese repubblicano, è questo: Kant è convinto che in fondo i sovrani han sempre fatto le guerre come varianti dello sport della caccia, senza rimetterci molto; se si vuole davvero ottenere una pace perpetua, è necessario che a scegliere se fare la guerra o meno sia chi ne paga le conseguenze, ovvero il popolo: se spettasse ad esso la decisione, non vi sarebbero mai guerre, sostiene Kant.

Quest'osservazione kantiana, però, non è del tutto corretta e nasce soprattutto in virtù dell'ottimismo illuministico che si respirava in quegli anni: il Novecento ha chiaramente mostrato come i popoli (pur pagandone le conseguenze) si lascino facilmente trascinare in guerra, a differenza di quel che pensava il filosofo tedesco. Piuttosto importante è la vita intellettuale di Kant: egli ebbe una prima formazione di stampo pietistico. Il *pietismo* è quella corrente protestante che, nata nel Seicento, si caratterizza per un intenso senso della spiritualità e per un rigorismo morale molto marcato: e sia il rigorismo sia l'interiorità spirituale sono due connotazioni fortissime nella filosofia di Kant; uno dei suoi testi più famosi (la *Critica della ragion pratica*) è dedicato all'etica ed è evidentemente ispirato al pietismo.



sempre qualche pensatore libero che, scrollatosi di dosso il giogo della minorità, diffonderà lo spirito di una stima razionale del proprio valore e della vocazione di ogni essere umano a pensare da sé.

E il particolare sta in ciò: che il pubblico, il quale in un primo tempo è stato posto da costoro sotto quel giogo, li obbliga poi esso stesso a rimanervi quando sia a ciò istigato da quei suoi tutori incapaci a loro volta di un compiuto rischiaramento; perciò, seminare pregiudizi è tanto nocivo: perché essi alla fine costano cari a coloro che ne sono stati autori o ai loro predecessori. Per questa ragione, un pubblico può giungere al rischiaramento solo lentamente. Forse attraverso una rivoluzione potrà determinarsi un affrancamento da un dispotismo personale e da un'oppressione assetata di guadagno o di potere, ma non avverrà mai una vera riforma del modo di pensare. Al contrario: nuovi pregiudizi serviranno, al pari dei vecchi, da dande per la grande folla che non pensa.

A questo rischiaramento, invece, non occorre altro che la libertà; e precisamente la più inoffensiva di tutte le libertà, quella cioè di fare pubblico uso della propria ragione in tutti i campi. Ma sento gridare da ogni parte: *non ragionate!* L'ufficiale dice: *non ragionate, fate esercitazioni militari!* L'intendente di finanza: *non ragionate, pagate!* L'ecclesiastico: *non ragionate, credete!* (Un unico signore al mondo dice: *ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete, ma obbedite!*)

Qui c'è restrizione alla libertà dappertutto. Ma quale restrizione è d'ostacolo all'Illuminismo, e quale non lo è, ma piuttosto lo favorisce? Io rispondo: «il pubblico uso della propria ragione deve sempre essere libero, ed esso solo può realizzare il rischiaramento tra gli uomini; al contrario, l'uso privato della ragione può essere spesso limitato in modo stretto, senza che il progresso del rischiaramento venga da questo particolarmente ostacolato. Intendo per uso pubblico della propria ragione l'uso che uno ne fa, in quanto studioso, davanti all'intero pubblico dei lettori».

Chiamo, invece, uso privato della ragione quello che a un uomo è lecito esercitare in un certo ufficio o funzione civile a lui affidata. Ora, in alcune attività che riguardano l'interesse della cosa comune è necessario un certo meccanismo per il quale alcuni membri di essa devono comportarsi in modo puramente passivo, così che il governo, tramite un'armonia artefatta, diriga costoro verso pubblici scopi, o almeno li induca a non contrastare tali scopi. Qui però non è certamente permesso ragionare; al contrario, si deve obbedire.

Ma nella misura in cui queste parti della macchina si considerano, allo stesso tempo, membri dell'intera cosa comune, e anzi persino della società cosmopolitica, e assolvono quindi la funzione dello studioso nel senso proprio della parola il quale, attraverso i suoi scritti, si rivolge a un pubblico, essi possono certamente ragionare, senza perciò danneggiare le attività che svolgono in quanto membri passivi. Così sarebbe assai dannoso che un ufficiale in servizio, il quale avesse ricevuto un ordine dal suo superiore, volesse ragionare in pubblico sulla opportunità di tale ordine, o sulla sua utilità: egli deve obbedire.

Ma non si può di diritto impedirgli, in qualità di studioso, di fare le sue osservazioni sugli errori del servizio militare e di sottoporle al giudizio del suo pubblico. Il cittadino non può rifiutarsi di pagare le tasse che gli sono imposte; e, anzi, una critica inopportuna di tali imposizioni quando devono essere da lui assolte, può venir punita come uno scandalo (il pericolo è che ciò potrebbe indurre a ribellioni generali). Tuttavia, egli non agisce contro il suo dovere di cittadino se, come studioso, manifesta pubblicamente il suo pensiero sull'inadeguatezza e persino sull'ingiustizia di simili imposizioni. Così, un ecclesiastico è tenuto a insegnare il catechismo agli allievi e alla sua comunità in modo conforme al *simbolo*

della Chiesa che egli serve, essendo stato assunto per questo: ma come studioso egli ha piena libertà e anzi il compito di condividere con il pubblico tutti i pensieri che un esame attento e proposto con buone intenzioni gli ha suggerito sui difetti di quel simbolo, incluse le sue proposte di riforma in cose di religione e di chiesa.

Qui non c'è nulla sulla cui base incolpare la coscienza. Infatti, ciò che costui insegna nel suo lavoro, in qualità di funzionario della chiesa, egli lo presenta come qualcosa intorno a cui non ha libertà di insegnare secondo le sue proprie idee, ma secondo le disposizioni e nel nome di un altro. Egli dirà: «*la nostra chiesa insegna questo e quest'altro, e queste sono le prove di cui essa si serve*». Dunque, egli ricava tutta l'utilità pratica, che alla sua comunità religiosa potrebbe derivare da affermazioni che egli stesso non sottoscriverebbe con piena convinzione, ma al cui insegnamento può comunque impegnarsi perché non è affatto impossibile che in esse non si celi qualche velata verità, e in ogni caso, almeno, non si riscontra in esse nulla che contraddica alla religione interiore.

Se invece credesse di trovarvi qualcosa che vi contraddica, egli non potrebbe esercitare la sua funzione con coscienza; dovrebbe dimettersi. L'uso che un insegnante fa della propria ragione nel proprio lavoro, davanti alla sua comunità di fedeli è dunque solo un uso privato; e ciò perché quella comunità, per quanto grande sia, è sempre soltanto una assemblea domestica; e a questo riguardo egli, in qualità di sacerdote, non è libero e non può neppure esserlo, poiché esegue un incarico altrui. Invece, in qualità di studioso che parla attraverso scritti al pubblico propriamente detto, vale a dire al mondo, dunque in qualità di ecclesiastico nell'uso pubblico della propria ragione, egli gode di una libertà illimitata di valersi della propria ragione e di parlare in prima persona.

Che i tutori del popolo (nelle cose religiose) debbano a loro volta rimanere minori a vita, è un'assurdità che tende a perpetuare nuove assurdità. Ma una società di religiosi, a esempio un'assemblea di chiesa o una “venerabile classe” (come viene definita dagli olandesi), avrebbe forse il diritto di obbligare sé stessa tramite giuramento a un certo simbolo religioso immutabile, per esercitare in tal modo sopra ciascuno dei suoi membri, e attraverso questi sul popolo, una tutela senza fine, e addirittura per rendere questa tutela eterna? Io dico: *questo è assolutamente impossibile*. Un tale contratto, che sarebbe stato concluso per tenere l'umanità per sempre lontana da ogni ulteriore rischiaramento, è assolutamente nullo; e dovrebbe esserlo anche se a sancirlo fossero stati il potere sovrano, le Diete imperiali e i più solenni trattati di pace.

Un' epoca non può impegnarsi e congiurare per porre la successiva in una condizione che la metta nell'impossibilità di estendere le sue conoscenze (soprattutto quelle tanto indispensabili), di emendarsi dagli errori e, in generale, di progredire nel rischiaramento. Questo sarebbe un crimine contro la natura umana, la cui originaria destinazione consiste proprio in questo progredire, e quindi le generazioni successive sono perfettamente legittimate a respingere tali deliberazioni come illecite e delittuose. La pietra di paragone di tutto ciò che può essere decretato su un popolo come legge, sta in questa domanda: se un popolo potrebbe imporre a sé stesso una tale legge. Ora, ciò sarebbe certo possibile, per così dire in attesa di una legge migliore e per un breve tempo determinato, al fine di introdurre un certo ordine; purché nel frattempo si lasci libero ogni cittadino, soprattutto l'uomo di chiesa, di fare, nella sua qualità di studioso, osservazioni pubbliche, cioè tramite scritti, sui difetti dell'istituzione vigente, mentre permanga l'ordine costituito, finché non si sia pubblicamente affermata e dimostrata valida una prospettiva in merito a tali cose che, con l'unione dei voti dei cittadini (anche se non di tutti), sia in grado di presentare al trono una

proposta conforme alle loro idee che abbia trovate d'accordo quelle comunità in favore di un mutamento in meglio della costituzione religiosa, e senza pregiudizio per quelle comunità che invece scegliessero di restare fedeli alla tradizione.

Ma riunirsi, fosse anche soltanto per la durata della vita di un essere umano, sotto una costituzione religiosa immutabile che nessuno possa pubblicamente porre in dubbio, e con ciò annullare per così dire una fase cronologica del cammino dell'umanità verso il suo miglioramento e rendere questa fase sterile e per ciò stesso forse addirittura dannosa alla posterità, questo è assolutamente proibito. Certamente un essere umano può rimandare il rischiaramento per la propria persona, e anche in tal caso solo per un certo tempo, riguardo a ciò che è tenuto a sapere; ma rinunciarvi per sé e più ancora per i posteri, significa violare e calpestare i sacri diritti dell'umanità. Ora, quello che neppure un popolo può decidere circa sé stesso, lo può ancora meno un monarca circa il popolo; infatti, la sua autorità legislativa si fonda precisamente sul fatto che riunisce nella sua la volontà generale del popolo. Purché egli badi che ogni vero o presunto miglioramento non contrasti con l'ordine civile, egli non può per il resto che lasciare liberi i suoi sudditi di fare quel che trovano necessario per la salvezza della loro anima. Ciò non lo riguarda affatto, mentre quel che lo riguarda è di impedire che l'uno ostacoli con la violenza l'altro nell'attività che costui, con tutti i mezzi che sono in suo potere, esercita in vista dei propri fini e per soddisfare le proprie esigenze. Il monarca reca detrimento alla sua stessa maestà se si immischia in queste cose ritenendo che gli scritti nei quali i suoi sudditi mettono in chiaro le loro idee siano passibili di controllo da parte del governo: sia ch'egli faccia ciò invocando il proprio intervento autocratico ed esponendosi al rimprovero: «*Caesar non est supra grammaticos*»<sup>1</sup>; sia, e a maggior ragione, se egli abbassa il suo potere supremo tanto da sostenere il dispotismo spirituale di qualche tiranno del suo stato, contro tutti gli altri suoi sudditi. Se dunque ora si domanda: «*viviamo noi attualmente in un'età rischiarata?*» Allora la risposta è: «*no, bensì in un'età di rischiaramento*». Che gli uomini presi assieme siano, per come stanno le cose, già in grado, o che possano anche solo essere posti in grado di valersi con sicurezza e bene della propria intelligenza in cose di religione, senza l'altrui guida, è una condizione da cui siamo ancora molto lontani. Ma che a essi, adesso, sia comunque aperto il campo per lavorare ed emanciparsi verso tale stato, e che gli ostacoli alla diffusione del generale rischiaramento o all'uscita dalla minorità a loro stessi imputabile diminuiscano gradualmente, di ciò noi abbiamo invece segni evidenti.

Riguardo a ciò, questa è l'età dell'Illuminismo o il secolo di Federico<sup>2</sup>. Un principe che non trova indegno di sé dire che egli ritiene suo dovere non prescrivere niente agli esseri umani in cose di religione, bensì lasciare loro in ciò piena libertà, e che inoltre allontana da sé anche l'appellativo altezzoso della tolleranza, è illuminato egli stesso e si guadagna la gratitudine del mondo e dei posteri in quanto è lodato come colui che per primo emancipò il genere umano dalla minorità, perlomeno per quanto riguarda il governo, e ha lasciato ciascuno libero di servirsi della propria ragione, in tutto ciò che è affare di coscienza.

---

<sup>1</sup> Indico di seguito la traduzione in italiano: «*Cesare non è al di sopra dei grammatici*»; è questo un proverbio latino. Una sorta di risposta alla frase «Io sono il re dei Romani e al di sopra della grammatica». Queste parole compaiono per la prima volta nel libro di Immanuel Kant *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?*, pubblicato nel 1784.

<sup>2</sup> Qui, Kant si riferisce al monarca Federico il Grande, il re che sbalordì l'Europa. Nel XVIII secolo Federico II di Prussia suscitò sgomento per il suo talento di generale, ammirato dallo stesso Napoleone, e per l'adozione entusiastica delle idee più avanzate dell'Illuminismo. Federico II di Prussia rappresenta, forse meglio di qualsiasi altro monarca, il modello del re illuminato. Grande suonatore di flauto traverso, notevole poeta, filosofo attento, erudito e amante delle lettere, nel XVIII secolo incarnò il tipo di monarchia e di governo auspicato dai filosofi del secolo dei Lumi. Voltaire lo chiamò "il Salomone del nord" e gli dedicò versi entusiastici, contrapponendolo al monarca francese, il frivolo Luigi XV.

Sotto di lui venerabili ecclesiastici, senza recar pregiudizio al loro dovere d'ufficio, propongono liberamente e pubblicamente all'esame del mondo, in qualità di studiosi, i loro giudizi e le loro vedute che qua o là si discostano dal simbolo tradizionale; e tanto più può farlo chiunque non è limitato da un dovere d'ufficio. Un tale spirito di libertà si espande anche verso l'esterno, perfino là dove esso deve scontrarsi contro barriere esteriori provocate da un governo che fraintende sé stesso. Il governo infatti ha comunque davanti agli occhi un fulgido esempio che mostra che la pace pubblica e la concordia della cosa comune non hanno nulla da temere dalla libertà.

Gli uomini lavorano da sé per uscire a poco a poco dalla rozzezza, se non ci si adopera intenzionalmente per trattenerveli. Ho posto il punto principale del rischiaramento, cioè dell'uscita dell'essere umano dallo stato di minorità che egli deve imputare a sé stesso, specialmente nelle cose di religione: riguardo alle arti e alle scienze, infatti, i nostri signori non hanno alcun interesse a esercitare la tutela sopra i loro sudditi. Inoltre, la minorità in cose di religione, fra tutte le forme di minorità, è la più dannosa ed anche la più umiliante. Ma il modo di pensare di un Capo di Stato che favorisca quel tipo di rischiaramento va ancora oltre, poiché egli comprende che perfino nei riguardi della legislazione da lui stabilita non si corre pericolo a permettere ai sudditi di fare uso pubblico della loro ragione e di esporre pubblicamente al mondo le loro idee sopra un migliore assetto della legislazione stessa, addirittura criticando apertamente quella esistente. Su questo abbiamo un fulgido esempio, e anche in ciò nessun monarca ha superato colui cui rendiamo onore. Ma solo chi, illuminato egli stesso, non teme le ombre e dispone, al contempo, di un esercito numeroso e ben disciplinato a garanzia della pubblica pace, può affermare quello che invece una repubblica non può arrischiarsi a dire: ragionate quanto volete e su tutto ciò che volete; solamente obbedite!

Così si mostra uno strano e inatteso andamento delle cose umane; come del resto anche in altri casi, a considerare questo andamento in grande, quasi tutto in esso sembra paradossale. Un maggiore grado di libertà civile sembra vantaggioso per la libertà dello spirito del popolo, e tuttavia pone a essa barriere invalicabili; un grado minore di libertà civile, al contrario, offre allo spirito lo spazio per svilupparsi secondo tutte le sue capacità. Quando dunque la natura abbia sviluppato sotto questo duro involucro il seme di cui essa si prende la più tenera cura, e cioè la tendenza e vocazione al libero pensiero: allora questo agisce a sua volta gradualmente sul modo di sentire del popolo (attraverso la qual cosa questo diventerà più e più capace della libertà di agire), e alla fine addirittura sui principi del governo, il quale trova vantaggioso per sé trattare l'uomo, che ormai è più che una macchina, in conformità alla sua dignità.

“????????????”

L'intera filosofia di Kant viene solitamente suddivisa in due periodi, facendo riferimento alla stesura della *Critica della ragion pura*, che segna il divario fra loro; il periodo che viene prima di quest'opera è definito *precritico*. A caratterizzare questo lungo periodo di maturazione filosofica, sono le continue oscillazioni dovute alle diverse influenze filosofiche che agisce su Kant. Di esse, due sono quelle che si fanno più sentire: si tratta dell'*empirismo* e dell'*innatismo*. Nella metà del Settecento, in Germania, l'influenza di Leibniz era ancora fortissima, grazie anche alla diffusione e alla sistematizzazione del suo pensiero operata da Wolff: e proprio queste due istanze, leibniziane e di sistematizzazione, le ritroviamo in Kant; soprattutto l'idea di sistematizzare è fortissima nel pensatore tedesco, quasi ossessiva, tanto che qualcuno ha detto che si tratta quasi di una gabbia che cristallizza il suo pensiero:

si, perché se prendiamo la *Critica della ragion pura* noteremo in essa una sistematicità esasperata, ricercata; addirittura alle altre due grandi critiche (la *Critica della ragion pratica* e la *Critica del giudizio*) egli tenterà di conferire la stessa sistematicità. Detto questo, Kant deriva da Leibniz parecchie concezioni, delle quali una resta fissa, assolutamente intoccabile: si tratta di un'istanza innatista sul piano gnoseologico, un rifiuto a pensare che tutto possa derivare solo dall'esperienza; come diceva Leibniz stesso, non c'è nulla nel nostro intelletto che prima non sia passato dall'esperienza, fatta eccezione per l'intelletto stesso. Naturalmente il materiale della conoscenza lo riceviamo dall'esperienza, ma a rielaborarlo è l'intelletto, che esula del tutto dall'esperienza stessa. Leibniz aveva avuto il merito di riconoscere, almeno embrionalmente, che le strutture con le quali organizziamo le conoscenze sono innate; la soluzione all'annoso problema del conflitto tra empirismo e innatismo la darà Kant, in modo definitivo: la materia della conoscenza deriva dall'esperienza, ma la forma della conoscenza è a priori. Kant mutua quindi da Leibniz l'istanza innatistica, pur depurandola: dal soggetto deriviamo le forme della conoscenza, dai sensi deriviamo invece i contenuti. Questo vuol dire che Kant (sostenendo che il materiale della conoscenza derivi dall'esperienza) non attinge solo dall'innatismo leibniziano, ma anche dall'empirismo lockiano. Da Locke egli eredita anche il criticismo nei confronti degli strumenti conoscitivi a nostra disposizione, ponendosi il quesito: ***fin dove può arrivare la mia ragione?*** Locke diceva che la ragione è l'unico lume di cui possiamo avvalerci per illuminare il mondo, ma si tratta comunque di una luce limitata, che non può gettar luce su ogni cosa: ma la limitatezza di questo mezzo non autorizza a porre ad esso dei limiti esterni (quale la fede). Essendo l'unico strumento a disposizione, il lume della ragione è l'unico che abbia il diritto di indagare sui suoi stessi limiti, che non le sono comunque imposti dall'esterno. La ragione non è onnipotente, ma ha dei limiti intrinseci: questo distingue l'Illuminismo dal razionalismo cartesiano, che, vedendo la ragione come onnipotente, scivolava, paradossalmente, nell'irrazionalismo al pari della religione: come la religione non ha fede nella ragione, così il razionalismo ha fede in essa, senza però indagare sui limiti che essa presenta. La *Critica della ragion pura* è proprio, come il *Saggio sull'intelletto umano* di Locke, ovvero un tentativo della ragione umana di riflettere su sé stessa, un tentativo che per molti versi conclude il discorso avviato a suo tempo da Cartesio sul metodo da adottare: ***che mezzi ha a disposizione la ragione per conoscere? E fin dove si possono spingere tali mezzi della ragione?*** Ad indagare sui limiti della ragione deve essere la ragione stessa. Ma Kant, oltretutto dell'influenza di Locke e di Leibniz, risente anche di quella di Newton e di Hume: la filosofia di Kant (almeno nella sua parte teoretica, ossia nella *Critica della ragion pura*), come ho prima accennato, si configura come tentativo di fondare filosoficamente la scienza moderna, la cui paternità è riconducibile soprattutto a Newton. A quest'ultimo spetta il merito di aver unificato in una sola legge (*legge di gravitazione universale*) quelle che in Keplero e Galileo erano leggi distinte: Keplero aveva elaborato le tre leggi sull'orbita ellittica dei pianeti, Galileo, invece, aveva formulato la legge di caduta dei gravi. All'epoca di Kant la formulazione scientifica di Newton è all'avanguardia perché si configura come una formulazione pienamente matura del meccanicismo: ormai il meccanicismo cartesiano, rigurgitante di errori, è sorpassato. Cartesio, del resto, aveva respinto l'attrazione a distanza dei pianeti e dei corpi perché puzzava troppo di animismo e rischiava di inficiare l'impianto meccanicistico, il quale implica invece un'azione per contatto.

Le teorie di Newton, che proponevano, con la legge di gravitazione universale, un'attrazione reciproca dei corpi, erano state viste dai cartesiani come un infamante allontanamento dal meccanicismo, noi le vediamo invece come la sua forma più matura. E Kant, sotto questo profilo, la pensa come noi. A testimonianza del suo stretto rapporto con la scienza newtoniana va indubbiamente ricordato lo scritto, datato 1775, intitolato *Storia universale della natura e teoria del cielo*: in esso, Kant avanza l'ipotesi della nascita dell'universo a partire dalla formazione nello spazio di una nebulosa di materia, secondo le leggi di Newton; quest'opera testimonia, tra l'altro, grandi competenze scientifiche, perché sarà poi riformulata dall'astronomo La Place e prenderà il nome di "ipotesi Kant-La Place". Vi è poi un altro testo fondamentale, risalente al periodo precritico, che testimonia la vicinanza a Newton e, al tempo stesso, la presa di distanza da Leibniz: Newton e Leibniz avevano avuto due diverse concezioni del tempo e dello spazio. Per il pensatore inglese, il tempo era

qualcosa di assoluto, cioè di indipendente dal soggetto che conosce e dagli oggetti immersi nello spazio stesso; anche se non vi fossero cose né soggetti percipienti lo spazio, quasi come un enorme contenitore, continuerebbe ad esistere; per esso (dato da 3 coordinate, cioè tre numeri ciascuno dei quali dà un'informazione: non possono esserci al tempo stesso due oggetti ad occupare lo stesso spazio) è anzi indifferente che vi siano al suo interno soggetti e cose. La concezione di Leibniz, per molti versi più vicina a quella della fisica novecentesca, vuole sia il tempo sia lo spazio come inesistenti in assoluto, ma dipendenti dagli oggetti stessi: spazio e tempo per Leibniz non sono altro che le relazioni tra le realtà materiali esistenti: lo spazio è la relazione della coesistenza fra le cose, e il tempo della successione delle cose. Concettualmente, per Leibniz prima ci sono le cose, poi il tempo e lo spazio, perché ne sono relazioni (e una relazione deve per forza sussistere tra cose già esistenti): pur dipendendo dalle cose, spazio e tempo non dipendono per Leibniz dal soggetto, in quanto non hanno carattere meramente soggettivo. Per Newton è l'esatto opposto: prima ci sono lo spazio e il tempo, poi tutto il resto. E Kant, nel periodo precritico, scrive un opuscolo in cui prende le difese di Newton, servendosi, nella sua dimostrazione, dell'analisi degli oggetti simmetrici: la mano destra e la mano sinistra, pur essendo simmetriche (cioè avendo una relazione interna tra le parti uguale, ma capovolta), non sono congruenti (cioè non occupano lo stesso spazio); ne consegue che se lo spazio fosse soltanto la relazione delle parti di un oggetto, lo spazio occupato dalla mano destra e dalla sinistra (la cui relazione interna è uguale, seppur capovolta) dovrebbe essere uguale, ma così non è: infatti (ed è evidente nel caso delle mani) dove c'è la stessa relazione, non c'è lo stesso spazio, ovvero il rapporto tra le parti non è lo spazio. Il che spiega chiaramente che la relazione delle parti non fa lo spazio, come invece sosteneva Leibniz, ma che lo spazio è prima delle cose stesse, come voleva Newton. Nella fase critica, però, Kant, pur non rinnegando la sua adesione alla tesi di Newton, opererà una modifica: è vero che lo spazio e il tempo sono assoluti e indipendenti dagli oggetti, di cui sono anzi la condizione di esistenza, spiegherà, ma è altrettanto vero che essi sono in qualche modo dipendenti dal soggetto. Tra i vari pensatori che influiscono su Kant vi è pure l'inglese Berkeley, il quale sosteneva che essere vuol dire essere percepiti: anche nel caso in cui non vi fossero più gli uomini, le cose continuerebbero ad esistere perché percepite da Dio; Berkeley conferiva così alla propria filosofia una sfumatura idealistica (negando l'esistenza autonoma delle cose). Quando Kant scriverà la *Critica della ragion pura*, molti vedranno erroneamente in essa una banale riproposizione delle tesi esposte a suo tempo da Berkeley: il che spinse Kant ad effettuare una rivisitazione dell'opera in cui confutava l'idealismo e prendeva le distanze da Berkeley. Oltre a Berkeley, Kant risente anche dell'influenza di Hume, a tal punto che egli riconoscerà al pensatore scozzese il merito di averlo *destato dal suo sonno dogmatico*. Quest'espressione, divenuta celebre, dà quasi l'idea di un'illuminazione improvvisa arrivata dalla lettura dei testi humeani, i quali hanno svolto su Kant una funzione anti-dogmatica, l'hanno cioè destato da quel sonno che l'aveva portato ad accettare in maniera acritica alcuni punti fermi della metafisica e del comune modo di pensare: Hume aveva mostrato che la nozione di sostanza e di causa, da tutti accettate come evidenti, in realtà non erano poi così ovvie: chi mi dice che il mondo sia effettivamente un insieme di sostanze tra loro legate da rapporti causali? Non posso dimostrarlo razionalmente, ma ne sono certo per via della credenza immediata dettata dalla mia stessa natura di uomo, la quale mi invita ad accettare le nozioni di causa e sostanza, secondo Hume.

Una volta svegliato da Hume, Kant ne prenderà poi le distanze perché convinto che, sebbene infondate razionalmente, le nozioni di causa e sostanza, a differenza di quanto credeva il pensatore scozzese, possano essere fondate dalla ragione. Certo, Hume ha perfettamente ragione a dire che le nozioni di causa e sostanza non sono ovvie, ma, detto questo, bisogna spingersi oltre, provando, con un percorso originale, a fondarle. E a proposito è interessante ricordare uno scritto kantiano (di tutti, forse il più piacevole alla lettura) risalente al 1766, intitolato *I sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*. Lo spunto per quest'opera sorge in occasione di un fatto contingente: una conoscente aveva chiesto a Kant il parere a riguardo di un bislacco personaggio di allora, dalle idee strane e, a quanto sosteneva, capace di entrare in contatto col mondo sovrasensibile e spirituale. Kant ne approfittò e scrisse questo libricolo, effettuando un capovolgimento ironico (evidente a partire dal

titolo), quasi a dire che quel personaggio è un fanfarone che vuole andare al di là dell'esperienza sensibile allo stesso modo in cui spesso la metafisica ha costruito castelli in aria, cercando illegittimamente di andare oltre l'esperienza: i sogni della metafisica vengono dunque accostati a quelli del fanfarone e ritenuti dei puri vaneggiamenti. Questo testo costituisce l'apice della polemica kantiana verso la metafisica, una polemica che trova appunto in Hume il suo massimo eroe. Questa posizione di insofferenza verso la metafisica nel periodo critico si attenuerà e, sebbene Kant continuerà a ritenere erronea la pretesa della metafisica di spiegare ciò che è al di là del mondo fisico, tuttavia egli spiegherà che si tratta di una pretesa innata nella natura stessa dell'uomo, il quale sente l'esigenza di porsi queste domande e di rispondere ad esse. Egli dirà che alcune idee metafisiche (ad esempio Dio) hanno una certa funzione nella conoscenza (ad esempio, io non posso conoscere Dio, ma l'idea di Dio mi aiuta a capire molte altre cose), e che esse, sebbene inaccessibili alla conoscenza, per altri versi sono accessibili al campo morale ed etico (ad esempio, Dio non lo posso conoscere, ma nell'etica, scegliendo come comportarmi, mi baso sul concetto di Dio).

A quegli anni risale anche un'altra opera kantiana, che segna il distacco di matrice humeana dalla metafisica: *L'unico argomento possibile per una dimostrazione di Dio* (1763). Qui Kant distrugge la classica argomentazione ontologica di Anselmo da Aosta: Anselmo aveva dimostrato l'esistenza di Dio partendo dal concetto stesso di Dio, inteso come l'essere perfettissimo, e spiegando che Dio, la cosa più perfetta di ogni altra, per essere tale non può mancare di esistenza; l'esistenza, in quanto perfezione, per Anselmo fa parte dell'essenza, e un concetto (pura essenza) privo di esistenza, non può essere perfetto. Ma, Kant confuta quest'argomentazione, sostenendo che l'esistenza non può a nessun titolo far parte dell'essenza; il concetto di una cosa, sia che essa esista sia che non esista, non varia e l'esistenza è come se si aggiungesse dall'esterno: il concetto di giraffa è perfetto di per sé, anche se le giraffe non esistessero. Kant si avvaleva di un esempio: certo i 100 talleri che ho in tasca sono diversi dai 100 talleri che io penso, già solo perché con quelli in tasca posso fare acquisti, ma non è una differenza di essenza, non è, come credeva Anselmo, che i 100 talleri esistenti siano più perfetti e abbiano più valore dei 100 talleri pensati; non è vero che una cosa esistente è più grande della medesima cosa pensata come se inesistente. L'esempio dei 100 talleri rende bene l'idea perché, se come dice Anselmo ciò che esiste vale di più ed è più grande di ciò che è solo pensato, avendo 100 talleri in tasca, pensando quei talleri, dovrei averne in mente meno, solo 90, ad esempio, perché una cosa solo pensata vale meno di una esistente. Così facendo, Kant smonta la prova di sant'Anselmo d'Aosta e mostra che i 100 talleri, sia che esistano sia che non esistano, hanno la stessa essenza. L'esistenza è invece qualcosa che si aggiunge dall'esterno, è la posizione (l'essere posto) di qualcosa: esiste ciò che è dato o può essere dato nell'esperienza di qualcuno: l'essenza di libro non cambia a seconda che il libro esista o meno, e posso dire che il libro esiste perché mi è dato all'esperienza (visiva, tattile, etc.). Ne consegue che all'esistenza di qualcosa si arriva sempre dall'esperienza, mai dall'essenza, e quindi Anselmo ha sbagliato credendo di poter dimostrare l'esistenza di Dio partendo dalla sua essenza.

In *L'unico argomento possibile per una dimostrazione di Dio*, Kant, smontata la prova ontologica; egli spiega che vi è un solo argomento per dimostrare l'esistenza di Dio, e tale argomento si basa appunto sull'esperienza: si tratta della dimostrazione (del principio di ragion sufficiente<sup>3</sup>) data a suo tempo da Leibniz. Non vi è nulla che avvenga senza un motivo: ne consegue che si deve trovare un qualcosa che si spieghi da solo, che sia motivo di sé stesso e che faccia derivare da sé tutto il resto: si tratta di Dio. Successivamente Kant rifiuterà quest'argomentazione, ma manterrà valida la critica alla prova di Anselmo, spiegando anzi, nella *Critica della ragion pura*, che tutte le prove dell'esistenza di Dio sono riconducibili alla prova di Anselmo; ma se essa è falsa, anche tutte le altre (che da essa derivano) lo sono. In effetti, la prova della dimostrazione dell'esistenza di Dio, adottata da Kant in quest'opera, è molto discutibile, e lui stesso se ne rende conto, a tal punto che, sul finale dell'opera

---

<sup>3</sup> Il *principio di ragion sufficiente* di Leibniz è quello secondo il quale, per colui che conosca abbastanza bene le cose, si può dare una ragione che da sola sia sufficiente a spiegare una realtà di fatto. Ad esempio, di fronte alla realtà di fatto di una nevicata sono in grado di spiegarla *a priori*, senza ricorrere a sperimentazioni, in base alla stagionalità (ragion sufficiente: quando è inverno nevicata) anche se ad aver determinato la nevicata non sono quelle sole le cause, le quali in buona parte ignoro.

sull'unico argomento possibile, troviamo scritto: «*se è necessario convincersi dell'esistenza di Dio, non è altrettanto necessario che la si dimostri*».

Nel 1770 Kant pubblica un'opera di fondamentale importanza nel suo percorso filosofico: si tratta della *Dissertazione* del 1770 sulla forma e i principi del mondo visibile e intellegibile: l'importanza di questo scritto risiede nel fatto che esso segna il periodo di transizione da fase precritica a fase critica; dopo averla pubblicata, Kant non scriverà più nulla di significativo per 11 anni: egli sente l'esigenza di riflettere prima di pubblicare qualcosa di davvero importante. Possediamo delle lettere kantiane risalenti a quel periodo, in cui il pensatore tedesco spiega di essere impegnato nella preparazione di una grande opera, la *Critica della ragion pura*, che comporrà, nel 1781, in due soli mesi. Dalle lettere, è interessante notare che Kant aveva pensato di realizzare un'unica opera in cui illustrare i concetti che invece poi inserirà in due opere distinte, la *Critica della ragion pura* (dedicata alla gnoseologia<sup>4</sup>) e la *Critica della ragion pratica* (dedicata alla praticità). Nelle lettere, Kant non accenna minimamente a quella che sarà la terza grande critica, la *Critica del giudizio* (dedicata all'estetica): egli non riteneva, infatti, l'estetica suscettibile di trattazione critica.

Esiste poi un *Opus postuma*, una raccolta di riflessioni kantiane pubblicate postume, in cui emergono alcune sfumature del suo pensiero, in particolare a riguardo di quella che Kant chiamerà la “cosa in sé”: in questi scritti essa tenderà a subire delle modificazioni. Tornando alla *Dissertazione* del 1770, quel che emerge in essa e che sarà presente, seppur in modo diverso, nel periodo critico è la distinzione tra fenomeno e noumeno. Fenomeno (dal greco *phainomenon*, ciò che appare) è ciò che appare, è l'oggetto dell'esperienza sensibile; mentre, noumeno (dal greco *noumenon* ciò che è pensato), è ciò che viene pensato, il possibile oggetto del pensiero. Questa distinzione rievoca quella operata a suo tempo da Platone tra sensibile e intellegibile, anche se in realtà, per Platone, si trattava di una distinzione tra due diversi oggetti del pensiero (una cosa era il cavallo, un'altra l'idea di cavallo e altra cosa era conoscere la prima rispetto alla seconda: si poteva conoscere una realtà a livello sensibile o pensandola con l'intelletto). Per il Kant della *Dissertazione*, invece, si tratta di due livelli gradualmente: prima conosco la cosa come appare (conoscenza fenomenica), poi come effettivamente è (conoscenza noumenica). Ed è solo la conoscenza intellettuale (noumenica) che mi fa vedere come la cosa è realmente.

In un secondo tempo, Kant introdurrà il concetto di “cosa in sé” come sinonimo di noumeno: parla di cosa in sé perché si tratta della cosa non in riferimento alla mia attività conoscitiva, ma slegata, a sé stante. Tuttavia, la differenza lampante tra il Kant della *Dissertazione* e quello della *Critica della ragion pura* sta nel fatto che nel 1770 egli, influenzato dal platonismo, è pienamente convinto della conoscibilità della cosa in sé, mentre nel periodo critico la dichiarerà inconoscibile. È ben evidente che la posizione kantiana nella *Dissertazione* è diametralmente opposta a quella assunta nell'opera *I sogni di un visionario*, dove intendeva la metafisica come un puro vaneggiamento: nella *Dissertazione* Kant dice invece che posso vedere le cose come mi appaiono, ma, platonicamente, posso anche coglierne col pensiero l'essenza stessa (la cosa in sé). Il Kant della *Ragion pura*, invece, proclamerà l'inconoscibilità della cosa in sé asserendo che la nostra conoscenza si ferma al fenomenico. Esaminando la *Dissertazione*, però, è interessante notare che Kant, imbevuto di platonismo, introduce l'idea che la forma della conoscenza fenomenica sono lo spazio (per il mondo esterno: tutto quel che è fuori di me, lo percepisco nello spazio) e il tempo (per il mondo interiore: la successione dei miei stati interni). Qui, Kant concepisce lo spazio e il tempo in maniera differente rispetto alle nozioni leibniziane e newtoniane, spiegando che essi non hanno esistenza oggettiva (come pretendeva Leibniz) e non sono assoluti, indipendenti dalle cose in essi immerse e dai soggetti conoscenti (come voleva Newton): per Kant spazio e tempo sono realtà soggettive, che non appartengono agli oggetti e al noumeno, ma al nostro modo di conoscere gli oggetti e al fenomeno. Essi appartengono dunque alle forme della conoscenza sensibile (fenomenica), fanno parte non della

---

<sup>4</sup> La gnoseologia dal greco *gnōsis*, «conoscenza», + *lógos*, «discorso»), chiamata anche teoria della conoscenza, è quella branca della filosofia che studia la natura della conoscenza. In particolare, così come si è consolidata nell'età moderna ad opera della speculazione filosofica di Kant, la gnoseologia si occupa dell'analisi dei fondamenti, dei limiti e della validità della conoscenza umana, intesa essenzialmente come relazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto.

natura delle cose in sé, ma della natura del nostro modo di percepire: noi percepiamo, infatti, le cose nello spazio e nel tempo.

Ma dobbiamo prestare attenzione a non farci ingannare dal linguaggio kantiano: egli per oggettivo intende, sì, qualcosa di opposto al soggettivo, un qualcosa che non dipende dal soggetto, ma è a sé stante (il noumeno), tuttavia in Kant il termine *oggettivo* è spesso sinonimo di *universale*: ad esempio, spazio e tempo sono soggettivi, nel senso che non appartengono alle cose come sono in sé, ma alle cose come appaiono a noi; detto questo, però, Kant dice anche che la nostra conoscenza delle cose nello spazio e nel tempo è oggettiva, ha cioè valenza universale, vale per tutti i soggetti umani. Dire che la conoscenza fenomenica è oggettiva sembra un paradosso, perché il fenomenico è soggettivo, non attinge la cosa oggettivamente come è in sé: però, avendo tutti gli uomini la stessa struttura mentale, allora conoscono le cose, sostanzialmente, tutti nella stessa maniera, che non è oggettiva nel senso che attingono la cosa in sé, ma è oggettiva nel senso che tutti la percepiscono fenomenicamente allo stesso modo: quando, ad esempio, parlo della penna, nessuno può cogliere il *noumeno* (l'oggettivo), ma dicendo: «*la penna è qui*» tutti mi capiscono, perché hanno le mie stesse strutture mentali. Così si spiega, dunque, perché per Kant la conoscenza fenomenica è oggettiva (universale), grazie al fatto di essere soggettiva: avendo tutti noi gli stessi strumenti per conoscere le cose in modo soggettivo (nello spazio e nel tempo), si tratta però di una conoscenza universale, cioè oggettiva; il che ci permette di comunicare. Protagora<sup>5</sup> diceva che l'uomo è misura di tutte le cose e questa espressione può anche significare che l'uomo in quanto tale (il genere umano) conosce le cose come gli appaiono e non può fare altrimenti. Ora, quest'interpretazione rispecchia molto bene il pensiero di Kant: il genere umano conosce le cose come appaiono (fenomenicamente), ossia ciascuno le conosce soggettivamente, come appaiono a lui; ma tutti gli altri uomini, dotati delle stesse strutture mentali, le conoscono soggettivamente allo stesso modo: si tratta allora di una conoscenza soggettiva (fenomenica: basata sull'apparenza), ma oggettiva (universale, uguale per tutti gli uomini). Ad accomunare Protagora e Kant è poi il fatto che per entrambe l'uomo può conoscere (e non può fare altrimenti) le cose come gli appaiono, quasi come se avesse davanti agli occhi delle lenti colorate non rimuovibili che gli fanno vedere il mondo in un determinato modo. Tuttavia, il Kant della *Dissertazione* è pienamente convinto che si possa conoscere anche il *noumeno*, accanto al *fenomeno*: vale a dire, che, se la conoscenza fenomenica avviene attraverso il filtro dello spazio e del tempo e ci fa vedere le cose non come sono, ma come appaiono, tuttavia esiste la conoscenza noumenica, che ci fa cogliere le cose in sé, come oggetti del pensiero. Nella *Critica della ragion pura*, invece, Kant spiegherà che è conoscibile solo il fenomeno e che in realtà, mentre lo spazio vale solo per il mondo esterno, il tempo, invece, oltre a valere nell'interiorità, vale anche per l'esterno: infatti, anche le percezioni esterne diventano qualcosa di interiore a me (quando vedo un libro blu, è una sensazione di qualcosa di esterno, ma come sensazione è interna, perché il blu entra nella mia testa, nel mio interno: e qui regna il tempo). Sempre nella *Critica della ragion pura*, Kant spiega che non si possono conoscere le cose in sé, ma le si possono comunque pensare: penso alla penna conosciuta fenomenicamente, la percepisco e la inquadro intellettualmente: rifletto sul fatto che al di là della penna c'è la penna in sé, da cui derivano tutti gli elementi sensibili, e sebbene io possa pensarla, tuttavia non posso conoscerla, perché dovrei avere un concetto privo di contenuto della penna, senza relazioni con altre cose: dovrei avere il noumeno.

---

<sup>5</sup> Platone annovera Protagora tra i sofisti attribuendogli, nel suo dialogo Protagora, il merito di aver introdotto il ruolo del sofista professionista. Si ritiene inoltre che Protagora abbia dato vita a una grande controversia durante i tempi antichi attraverso la sua affermazione che «L'uomo è la misura di tutte le cose», interpretata da Platone nel senso che non esiste una verità oggettiva: qualunque cosa gli individui ritengano essere la verità è vera.

## 2.2 Chi è il filosofo – Il fine della Ragione e il suo Tribunale

**Il compito del filosofo e della filosofia:** Nella *Critica della Ragion Pura* – Dottrina Trascendentale del Metodo – cap. III - all’inizio della *Architettonica* della Ragion Pura – 2° capoverso, Kant ricorda quello che è il requisito dell’Architettonica, e cioè: «[...] *che le conoscenze in generale non costituiscano una rapsodia, ma un sistema, perché in esso sono in grado di sostenere e promuovere i fini essenziali della ragione*», lasciando intendere il lettore che stiamo per giungere a qualcos’altro.

Kant scrive: «*Ma c’è, anche, un concetto cosmico (conceptus cosmicus), che si è sempre trovato alla base di questo nome (cioè, nel nome di filosofia), particolarmente quando lo si è, per così dire, raffigurato nel modello ideale del filosofo. Sotto questo profilo, la filosofia è la scienza della relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana (teleologia rationis humanae); e il filosofo non è un tecnico della ragione, ma il legislatore della ragione umana. In questo significato, sarebbe vana gloria qualificarsi come filosofo, pretendendo di aver agguagliato il modello, che sta solo nell’idea*».

Il sistema delle conoscenze filosofiche può essere organizzato secondo il criterio che tutte le cose vadano al loro posto (questo è ciò che si chiama “concetto scolastico della filosofia”), vale a dire che ci sia una perfezione logica del sapere: qui, però, sebbene ci sia un’idea, l’idea degli scolastici è un’idea vuota, perché qui l’architettura è fine a sé stessa. È come un edificio che non serve né a scavalcare un ponte, né ad abitarci dentro, né a adorare una divinità, né a nient’altro. Ma l’edificio scolastico della filosofia è pur sempre un edificio, non crolla, resta in piedi, è fatto con quei materiali di cui abbiamo fatto l’inventario nella “*Dottrina Trascendentale degli Elementi*”; però questo edificio non porta a nessuno scopo.

OSSERVAZIONE: Se, invece, analizziamo l’edificio delle conoscenze organizzate intorno ad un’idea architettonica che riunisce il sapere filosofico entro un sistema (ovvero, il concetto cosmico della filosofia), siamo di fronte a un edificio, abbiamo un ordine sistematico, abbiamo un’idea, un’architettura; ma, questo edificio – così inteso – serve a qualcosa, avrà uno scopo ben preciso, un fine certo.

Che cosa significa, per Kant, concetto cosmico della filosofia? → A proposito del concetto cosmico, nella nota di una pagina dell’*Architettonica*, Kant scrive: «*Concetto cosmico qui significa il concetto concernente ciò che interessa necessariamente ognuno. Io determino pertanto il fine di una scienza secondo concetti scolastici, se la considero solo come un’abilità diretta a fini a piacere*».

Per apprezzare meglio la sfumatura che Kant vuole dare a questo significato, è necessario comprendere che il concetto cosmico significa il concetto concernente ciò che interessa ognuno necessariamente. Questo concetto è *cosmico*, perché non interessa qualcuno qua e là, ogni tanto, oppure saltuariamente, bensì necessariamente. Infatti, la filosofia, nel suo significato cosmico, impone di promuovere i fini essenziali della ragione, in quanto ragione umana, cioè i fini validi per tutti gli esseri della specie umana, per quelli di oggi, del passato e per quelli del futuro. Poi, Kant aggiunge altre indicazioni, quando scrive: «*Sotto questo profilo, non c’è il vero filosofo*»; in pratica, Kant vuole dire che *questo è quello che si è inteso dire quando si è detto che uno è filosofo*. Vale a dire che l’ideale del filosofo, che fin dall’antichità si tramanda, è un ideale che ci porta a definire non tanto uno che possiede tante conoscenze, quanto, invece, uno che possiede la saggezza; cioè, colui il quale possiede la capacità di saper ordinare queste conoscenze, per mandare le cose in una certa direzione, ove poco importa se a lui sfugga poi un singolo teorema.

In questo senso, allora, il filosofo è portatore della saggezza e nessuno può dirsi “filosofo”, perché si tratta solo di un modello ideale; la filosofia è un’idea – un ideale – e il filosofo è anch’egli un’idea – un ideale. Kant, in queste pagine dell’*Architettonica*, sembra volerci dire che egli non vuole essere un nuovo Wolff, né creare una nuova scuola filosofica. Inoltre, Kant scrive che «*Il filosofo non è un tecnico della ragione*». In pratica, per Kant, un tecnico della ragione è colui il quale fa della ragione un artificio: possiamo, forse, intravedere in lui la figura del sofista greco. Il tecnico della ragione (è il filosofo scolastico, come lo è Wolff) è colui il quale sa mettere tutte le caselle al loro posto e, magari, in una discussione egli prevale, perché ha maggiore abilità ad argomentare le sue tesi e i suoi punti di

vista. Comunque sia, la sua è solo una tecnica e non ha come scopo se non la promozione di fini arbitrari. La differenza che qui salta all'occhio è proprio il fatto che: mentre il tecnico della ragione persegue fini arbitrari e accidentali (tipici della filosofia in senso scolastico), la filosofia, intesa nel suo concetto cosmico, persegue invece i fini che devono interessare ognuno necessariamente; e, allora, non possono essere i miei fini di tecnico della ragione. Il filosofo, quando non è tecnico della ragione, deve portare in relazione ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana.

In sintesi, alla fine di queste argomentazioni, abbiamo capito che l'idea di un edificio chiamato filosofia deve mirare verso una direzione che non sia quella di fini meramente arbitrari (come lo sono quelli della filosofia in senso scolastico). **Il filosofo**, allora, non è un tecnico della ragione, ma **il legislatore della ragione umana** e, quindi, **è colui che detta la legge secondo la legge della ragione**.

A tal proposito, per dare maggiore chiarezza al concetto, Kant scrive: *«Il matematico, lo scienziato, il logico, per importanti che siano i progressi realizzati dai primi due nelle conoscenze razionali e dagli ultimi due nella conoscenza filosofica, sono entrambi pur sempre e soltanto tecnici della ragione. In linea ideale, c'è ancora un maestro ideale che li utilizza, come fossero strumenti, in vista dei fini essenziali della ragione umana. Soltanto costui (il maestro ideale) meriterebbe il nome di filosofo; ma poiché non è dato incontrarlo in nessun luogo, e invece l'idea della sua legislazione si trova in ogni passo nella ragione umana, è opportuno attenersi a questa e determinare più precisamente quale sia l'unità sistematica, che dal punto di vista dei fini, la filosofia prescrive in base al suo concetto cosmico»*.

Fin qui, abbiamo visto che la filosofia aveva avuto un ruolo che sembrava un po' subordinato e, comunque, di rango inferiore rispetto a quello della matematica. Nella filosofia proliferano tanti personaggi, queste statue di gesso, le copie, i quali conoscono oggettivamente e hanno conoscenze razionali, ma costoro le conoscono soggettivamente in modo storico; essi non sono veri filosofi, ma conoscitori di questa o di quella filosofia.

Da ora in poi, la filosofia si prenderà una bella rivincita! Ma, nella misura in cui non è questa o quella filosofia, né questo o quel filosofo a rivendicare per sé il titolo di *saggio*, ossia, di filosofo in senso cosmico, e di filosofia come *saggezza*, ossia in senso cosmico.

Kant ci fa capire che anche la *Critica della Ragion Pura* è scolastica, ma non è solo scolastica. La *Critica* deve, per necessità, inizialmente, essere scolastica, perché noi poi abbiamo quei materiali e noi possiamo guardare loro per costruire un progetto un po' diverso. Bisogna dire, ancora, che Kant non ha mai realizzato una filosofia in senso cosmico, non c'è mai stato un libro in cui Kant ci dice la sua filosofia in senso cosmico. Il punto principale è la subordinazione della forma del sapere – e non dei suoi contenuti oggettivi e scolastici – ai fini essenziali della ragione umana, e ciò ci consente di progettare una filosofia intesa come teleologia della ragione umana. Vale a dire, **una filosofia intesa come dottrina delle finalità della ragione umana**. Kant, tuttavia, ammettendo la verità, scrive: *«questa filosofia non può in fondo essere scritta e questo filosofo non può essere indicato in una persona»*. Anche Kant, in fondo, dice: *«io non voglio ascrivermi questo ruolo, perché sarebbe vana gloria, sarebbe presunzione»*; egli si ritiene il “pioniere”, cioè colui il quale ha dissodato il terreno su cui gli altri potranno prosperare - non tanto chi raccoglie, piuttosto chi semina. Kant ha soltanto progettato l'idea di una filosofia in senso cosmico e siccome questo progetto risponde poco, ma esplicitamente, alle pesanti strutture scolastiche delle opere kantiane, normalmente i critici tendono un po' a squalificare questo progetto di Kant (ossia, di una filosofia in senso cosmico), perché non collima con quello che per migliaia e migliaia di pagine uno pazientemente si è sorbitato con la lettura della *Critica*. La verità è che i critici riconoscono il vero Kant solo nella *Critica della Ragion Pura*.

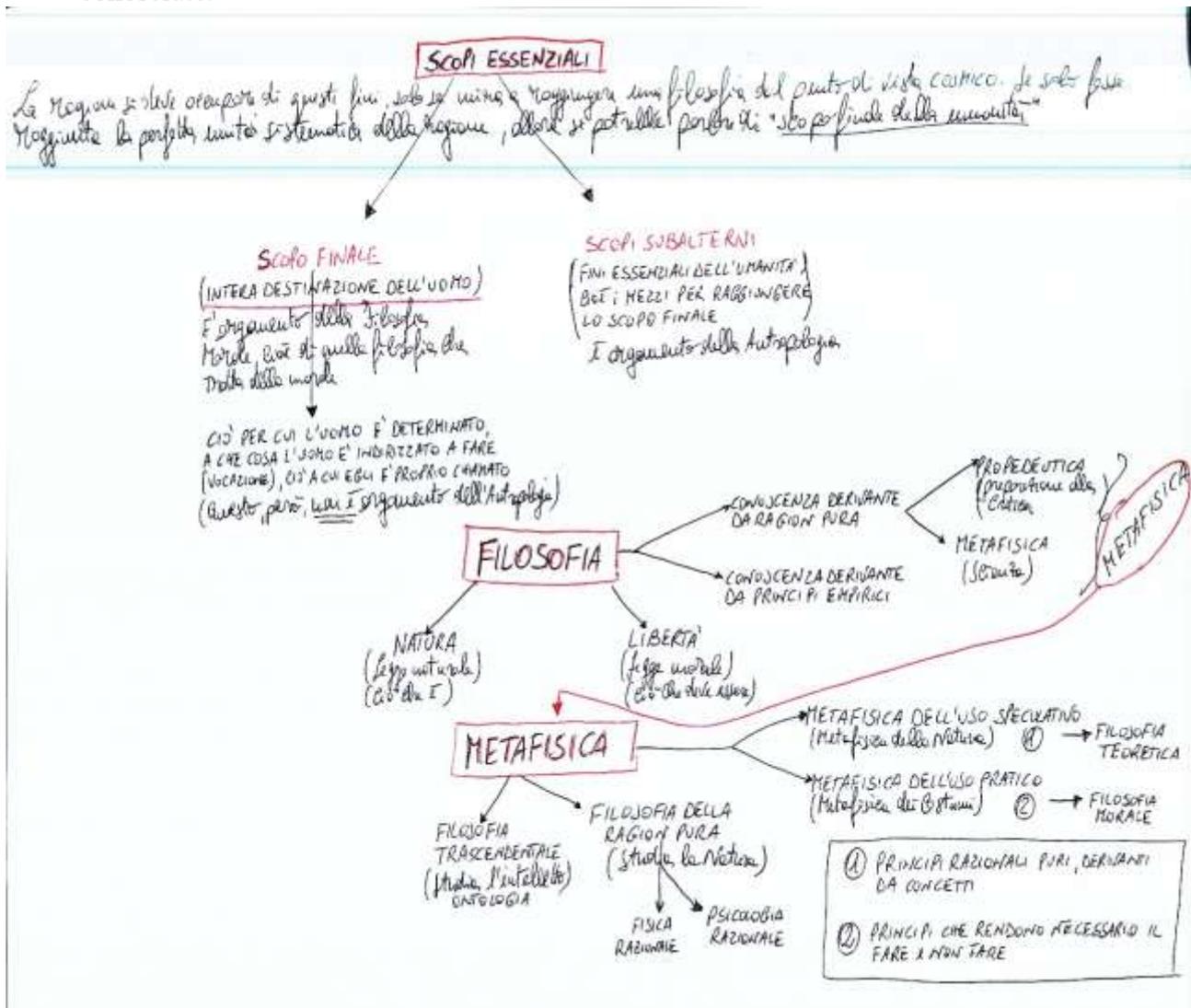
Nel concetto di filosofia cosmica e di cosmo<sup>6</sup> (trad.orig. *Weltbegriff*), c'è l'idea di una filosofia che riguarda ciò che interessa ognuno necessariamente.

Il *Weltbegriff* (concetto-mondo, concetto mondano) è l'idea di una filosofia concernente ciò che interessa qualcuno necessariamente. Kant ci vuol dire che, se usiamo la nostra ragione, in un'ottica

---

<sup>6</sup> Secondo il significato non solo etimologico, ma soprattutto concettuale, il *Weltbegriff* è proprio l'unità puntuale della sintesi del molteplice cosmico, capace di far sorgere il concetto del mondo indivisibile e riconoscere quindi l'universo - come intende la parola stessa - come qualcosa in cui tutto è riunito come in una unità.

di filosofia cosmica, allora noi siamo in grado di perseguire i fini essenziali dell'umanità; pertanto, la filosofia in chiave cosmica è una filosofia che persegue le finalità antropologiche. Va detto che i fini della ragione devono essere i fini che la ragione trova in sé stessa (fini *eterodiretti*). È la stessa metafisica, come la osserva e studia Kant, che si chiede in che ambito determinate cose vanno conosciute.



**Psicologia razionale e psicologia empirica:** Per Kant, la psicologia razionale contiene errori di tipo logico. Kant sta dicendo che noi cerchiamo di determinare, dal punto di vista logico, che cos'è l'Anima, ma in questo modo noi siamo destinati a vagare nel vuoto.

L'uomo, infatti, non ha nessuna certezza epistemologica circa la presenza e l'esistenza di una Sostanza (Dio). Quando penso a Dio, io percepisco una serie di stati d'animo interni, ma non postulati di elementi empirici e logici. Non si possono avere conoscenze in senso autentico di un'Essenza, di un qualcosa che chiamo Anima, o di una Presenza che chiamo Dio.

In termini generali, Kant era una persona abbastanza attenta ad una serie di stimoli, io direi di natura generale e culturale, che avevano una provenienza europea. Naturalmente, anche qualche italiano potrebbe essere citato, soprattutto direi il Conte Verri, sul *problema del piacere e del dolore*<sup>7</sup>; da ciò

<sup>7</sup> Il *Discorso sull'indole del piacere e del dolore* di Verri è anche rivolto a dare una risposta ai quesiti posti dal filosofo e scienziato francese Maupertuis, autore del Saggio di filosofia morale (1749), ampiamente discusso in Italia. Maupertuis sostiene che sia possibile calcolare la felicità o l'infelicità, considerando la durata e l'intensità di ogni piacere e di ogni dolore, e che i dolori superino sempre i piaceri. Per questo solo la religione, che proietta l'uomo nell'attesa di un'altra vita sottraendolo ai mali di questa, è garanzia di felicità. Nell'apertura del suo libro Verri richiama le tesi di Maupertuis e nel capitolo finale, di cui proponiamo un passo, egli fornisce una risposta alla principale questione posta dal filosofo francese: nella vita sono in numero maggiore i piaceri o i dolori? Propriamente, secondo Verri, piaceri e dolori non sono quantificabili matematicamente, per quanto gli uomini

si desume che in Kant l'Illuminismo italiano non gli era del tutto ignoto. Quando si parla di psicologia, che significa etimologicamente *scienza dell'anima*, dobbiamo intendere anzitutto ciò che tradizionalmente veniva chiamato col nome di psicologia; ed era stato lo stesso Wolf a distinguere *psicologia razionale* da *psicologia empirica*.

La **psicologia razionale** è una *scienza dell'anima*, concepita sulla base di principi razionali, prescindendo quindi da qualsiasi esperienza il soggetto potesse avere delle proprie abitudini, percezioni, sensazioni, evoluzioni, desideri e quant'altro si voglia. Era, quindi, una dottrina dell'anima (anima, intesa come sostanza immateriale, spirituale, semplice, una, immortale, ecc.). Tale dottrina era concepita in maniera deduttiva, a partire da principi, sulla base di una certa definizione di anima e del *principio di non-contraddizione*, quindi sulla base di quanto, in maniera puramente speculativa, ad opera della ragione, potesse essere stabilito sull'anima.

Dall'altra parte, però, è facile comprendere che stabilire l'immortalità è ben difficile, se ci si decida di basarsi sull'esperienza. Anche qui, ci sarebbe da discutere sulla pretesa esperienza di sostanze spirituali separate dai corpi, che è quella delle varie filosofie, o para-filosofie, più o meno misticheggianti, contro le quali Kant (con toni in verità più ironici che tipici di un'invettiva) si era già pronunciato nello scritto dedicato ai *sogni di un visionario*: riferito alle presunte esperienze di comunicazione con il mondo degli spiriti dell'allora celebre svedese Emanuel Svesemborg. Ma, tralasciando quest'analisi, dobbiamo dire che in generale la pretesa esperienza delle sostanze spirituali non è un argomento certamente wolfiano, ma viceversa si ragiona in termini di pura conoscenza razionale.

Sappiamo anche che, su questo tipo di prospettiva, Kant – nella *Dialettica Trascendentale* – è stato quanto mai esplicito: si tratta di una pretesa di una presunta e falsa conoscenza, basata su errori logici e su paralogismi e, quindi, da respingere praticamente in toto.

Sebbene nella quadripartizione della Architettonica il problema della psicologia razionale sembra riemergere, ma la spiegazione di ciò è che il sistema architettonico che emerge va considerato da un punto di vista che poi deve essere superato ad opera della *prospettiva cosmica* della ragione. Rimane poi la psicologia empirica, che è il punto dove si vuole arrivare.

Quando si parla di **psicologia empirica** nella tradizione wolfiana, si intende eminentemente quella che possiamo definire la dottrina delle facoltà dell'anima. L'anima - che per la psicologia razionale è sostanza concepita secondo i canoni di una certa metafisica dogmatica -, per la psicologia empirica assume la funzione di un *portatore delle facoltà*.

Ora, bisognerebbe chiedersi: «Quali sono le facoltà dell'anima?». Ebbene, nella tradizione filosofica, le facoltà sono eminentemente tre:

- 1) la facoltà di pensare;
- 2) la facoltà di sentire;
- 3) la facoltà di desiderare.

La facoltà di pensare, o di rappresentare – che è legata al problema del *conoscere*; la facoltà di *sentire* – ossia di provare sensazioni di piacere/dolore e, poi, i sentimenti più complessi; e la facoltà di *desiderare*, volere e, quindi, tendere verso qualcosa che non viene più concepito come un oggetto neutro, ma come un oggetto che si desidera e si può raggiungere.

Finora, dalla critica filosofica, è stato detto tanto sulla dottrina delle facoltà, ma quello che va capito è che è tanto che si prenda l'anima e la si divida in tre pezzi, ma soprattutto che con questa dottrina si insisteva particolarmente sulla reciproca autonomia di queste tre facoltà (es. non si può pensare di dire: «io desidero ricchezza ed onore e, quindi, vuol dire che dentro di me c'è una facoltà che mi spinge a desiderare ricchezze ed onori», non è una spiegazione accettabile!).

Quindi, il potere esplicativo della dottrina delle facoltà ha un potere per così dire organizzativo e insiste sulla loro reciproca autonomia e indipendenza di principio. Non è detto che io debba desiderare solo quello che mi dà il piacere, il mio desiderio di una certa cosa non dipende dalla sensazione di piacere e dolore che questo desiderio provoca; ed analogo discorso vale per la conoscenza. Quindi, è

---

li paragonino nella loro vita quotidiana; in tutti i casi, dal momento che il piacere non è altro che «una rapida cessazione di dolore», è evidente che esso corrisponde a una quantità negativa e che di conseguenza i dolori saranno sempre maggiori dei piaceri.

facile intuire che il desiderare ha delle sue forme, che sono autonome ed indipendenti da quelle del conoscere e da quelle del sentire. Sotto questo profilo, l'anima perde anche la sua unità (che era uno dei capisaldi della psicologia razionale = unità dell'anima individuale), la quale viene spezzettata, frammentata.

Questo è il primo elemento di ciò che Kant chiama *psicologia empirica* (per meglio intendere l'osservazione empirica di me stesso); poi, però, Kant, negli anni, è andato aggiungendo altri elementi. Se vogliamo definire la psicologia empirica, diciamo che essa significa conoscenza dell'anima, ma non tanto come sostanza una e immortale, quanto come *teatro* (substrato, portatore) della vita psichica interna; luogo in cui avviene quel certo ordine di fatti, che non sono i fatti intesi come fenomeni del senso esterno. Questa disciplina (psicologia empirica) è basata essenzialmente sulla esperienza: In questo senso, quindi, essa è empirica, non pretende di dirmi qualcosa dell'anima come una o immortale, ma come funzionano le cose all'interno dei meccanismi psicologici umani.

A questo nucleo tematico, Kant – negli anni – viene aggiungendo un po' di cose, di osservazioni, di note (Kant, negli anni 1760, aveva pubblicato le sue *Osservazioni sul Sentimento del Bello e del Sublime*). Le osservazioni di Kant sono state, poi, raccolte e pubblicate a parte, generando una pubblicazione che ha il titolo di *Annotazioni alle Osservazioni sul Sentimento del Bello e del Sublime*. In queste annotazioni, Kant scrive: «Rousseau mi ha messo a posto.....Rousseau mi ha fatto svegliare.....Rousseau mi ha chiarito come stanno le cose». Kant riconosce a Rousseau di avergli fatto capire alcune cose decisive in ordine al funzionamento empirico della psicologia umana, alla conoscenza empirica dell'uomo. Tutta la letteratura dell'epoca e tutta la grande letteratura, attraverso Kant, ci dice empiricamente qualcosa sull'animo umano, sia pure descrivendo fatti e circostanze che non sono reali, ma che in qualche modo acquistano un valore emblematico, tale da interrogarci sul sentimento umano.

Quindi, per quanto riguarda i materiali, cioè gli *Elementi* della Psicologia Empirica (per usare un lessico kantiano), cioè la “*Dottrina degli Elementi*” della psicologia empirica, noi abbiamo due grandi aree:

- 1) la Psicologia Empirica della scuola wolfiana, ossia la dottrina delle tre facoltà dell'anima;
- 2) la tradizione propriamente empirica ed osservativa, che Kant aveva presente e che gli sembrava, per argomento, convergere con questo nucleo tematico.

Kant, del resto, capisce che non è possibile sottoporre l'insieme delle conoscenze che abbiamo sull'animo umano ad una totale subordinazione al sistema delle facoltà dell'anima (come anelava fare il sistema wolfiano). In effetti, c'è qualcosa che sfugge a questa stretta subordinazione, c'è qualcosa che non si riesce a far entrare, c'è una diversità umana che non rientra nelle maglie di questa distinzione (la distinzione delle tre facoltà dell'anima).

**Il Tribunale della Ragione:** Nelle parole di inizio della *Prefazione* alla prima edizione della *Critica della ragion pura* del 1781, Kant scriveva: «*In una specie delle sue conoscenze la ragione umana ha il particolare destino di esser tormentata da questioni che non può respingere, perché le sono imposte dalla sua stessa natura, ma alle quali tuttavia non è in grado di dare risposta, perché oltrepassano ogni potere della ragione umana*». Ci sono questioni che la ragione umana non può non porsi, perché le sono connaturali.

Qui, sembrano riecheggiare le parole di apertura della *Metafisica* di Aristotele: «*Tutti gli uomini per natura tendono al sapere*». È il particolare destino della ragione umana quello di porsi domande metafisiche, anche se poi a queste domande non riesce a trovare risposte adeguate.

L'uomo inizia a conoscere partendo dall'esperienza, ma man mano sale dall'esperienza tutto incomincia ad ingarbugliarsi: «*Il campo di battaglia di questi contrasti senza fine si chiama metafisica*» (orig.: [...] *der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik*).

Questa, dunque, è la prima definizione che Kant dà della metafisica: «*campo di battaglia senza fine*»! Se un tempo la metafisica era considerata «*la regina di tutte le scienze*», oggi, invece, la moda dell'epoca è incline a dimostrarle un totale disprezzo. Kant continua, ricordando che l'indifferenza della sua epoca (ma ancora di più del nostro tempo) nei confronti della metafisica è vana, perché

l'oggetto proprio di questa disciplina non è affatto indifferente alla natura umana. Va, comunque, precisato che questa indifferenza merita di essere approfondita. Ecco cosa ha scritto espressamente Kant: «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 averne. 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 [...]. E questo tribunale altro non è se non la critica della ragion pura stessa».

Da qui si deduce l'obiettivo della *Critica della ragion pura*: istituire un tribunale davanti al quale la ragione umana è chiamata a comparire, ma non per stabilire se la ragione vale o meno. Infatti, non si può risolvere questo problema senza adoperare la ragione stessa, cioè senza presupporre quel valore della ragione che si dovrebbe mettere in dubbio. Il tribunale della Critica della ragion pura è stato istituito per stabilire, invece, gli ambiti della ragione, i suoi limiti, ciò che può e non può conoscere. Quale sarà il procedimento che il tribunale della ragione metterà in atto? «*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*».

Kant ha spostato, quindi, la sua indagine da quello che la ragione umana ha prodotto (i libri e i sistemi filosofici) alla ragione umana stessa.

**OSSERVAZIONE:** Appare ora molto più chiaro comprendere che il programma metodologico, già annunciato nei *Sogni di un visionario*, consistente nel delineare una “scienza dei limiti della ragione”, trova la sua realizzazione nella *Critica della ragion pura*. «*La ragione umana – scrive Kant in quest'opera – in una specie delle sue conoscenze ha il destino particolare di essere tormentata da problemi che non può evitare, perché le sono posti dalla sua stessa natura, ma dei quali non può trovare la soluzione, perché oltrepassano ogni suo potere*». L'ambito in cui la ragione dibatte questi problemi, facendo ricorso a “principi che oltrepassano ogni possibile uso empirico” e incorrendo così in “oscurità e contraddizioni”, è la metafisica. Ma anche lo statuto gnoseologico delle scienze esatte – la matematica e la fisica – non è del tutto chiaro, poiché, se nel loro caso è indubitabile che siano possibili (giacché la loro esistenza e la loro validità sono un dato di fatto), non è perspicuo in che modo siano possibili. Occorre dunque instaurare un tribunale della ragione in cui quest'ultima, insieme giudice e imputato, determini i limiti e le possibilità della conoscenza umana.

Il programma della *filosofia critica* si apre, quindi, con tre domande fondamentali:

- 1) Com'è possibile una matematica pura?
- 2) Com'è possibile una fisica pura?
- 3) Com'è possibile la metafisica come scienza?

A questo riguardo, Kant scrive: «*Lo confesso francamente: l'avvertimento di David Hume fu proprio quello che, molti anni or sono, primo mi svegliò dal sonno dogmatico<sup>8</sup> e dette un tutt'altro indirizzo alle mie ricerche nel campo della filosofia speculativa*»<sup>9</sup>.

Recenti indagini critiche sul pensiero di Kant ci inducono a dubitare oggi della validità storica di questa affermazione: il passaggio di Kant al criticismo fu probabilmente determinato da influenze e mediazioni più complesse e anche più vicine al suo ambiente culturale.

Tuttavia, anche se Hume non fu il primo a svegliare Kant dal sonno dogmatico, sicuramente egli costituisce un interlocutore essenziale per lui. Le obiezioni humiane alla causalità necessaria riguardavano un concetto di cui anche Kant, come abbiamo visto, sentiva la problematicità. Esse, inoltre, avevano fortemente ridimensionato, ancora una volta in sintonia con le esigenze kantiane, le pretese della metafisica. Tuttavia, l'esito scettico di Hume aveva coinvolto, oltre ai tradizionali oggetti della metafisica, anche i fondamenti della scienza moderna, allora imperante (quella di Newton), dei quali Kant non ebbe mai a dubitare. Indipendentemente dalla funzione storicamente svolta da Hume

<sup>8</sup> Hume portò a quello che lo stesso Kant definì *risveglio dal sonno dogmatico*, i cui sogni erano la metafisica dei filosofi tedeschi Gottfried Leibniz e Christian Wolff e, più in generale, il razionalismo con la sua idea che la ragione possa essere (sempre) la fonte di ogni conoscenza.

<sup>9</sup> Immanuel Kant, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, 1783, Laterza 1967.

nella nascita del criticismo kantiano, è certo che il pensiero del filosofo scozzese esercitò uno stimolo importantissimo, anche in piena fase critica, circa la ricerca di un fondamento della conoscenza che, se da un lato avesse mostrato l'illusorietà della metafisica, dall'altro avrebbe salvaguardato la validità del sapere scientifico.

Per inquadrare nella giusta prospettiva storico-culturale questo *risveglio dogmatico* di Kant, va ricordato che, nella seconda metà del Settecento, la sua filosofia critico-trascendentale iniziò ad indagare sulle *forme pure o a priori della nostra ragione* o umana facoltà e sulla capacità di conoscere in generale; questa indagine era stata preceduta dal criticismo di John Locke (1632-1704) come ricerca su potere e limiti dell'intelletto o intelligenza dell'uomo, e dall'innatismo virtuale o potenziale di G. W. Leibniz (1646-1716).

All'indagine critica sulle forme pure della ragione, Kant giungeva approfondendo l'idea avuta dopo il lungo cimento filosofico-scientifico: era il 1769 e l'idea è da Kant assimilata ad una luce: «*L'anno 1769 mi dette la grande luce*». La grande luminosa idea che apre a Kant la via dell'indagine critica consiste nella distinzione dei principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile* del 1770 conclude il periodo precritico e avvia al periodo critico del pensiero e dell'opera di Kant.

Del resto, la critica alla validità necessaria della scienza era stata imperniata da Hume sulla nozione della *causalità*. Egli aveva mostrato – e Kant accoglie questa critica – come l'esperienza non fornisca mai la necessità della connessione causale, ma soltanto una successione temporale e una contiguità spaziale dei fenomeni – in linea con il paradigma del *meccanicismo*. Nella terminologia kantiana ciò si esprime dicendo che la necessità causale non può essere data da alcun giudizio a posteriori (prodotto dell'esperienza).

Nello stesso tempo anche Hume, come Kant, sapeva bene che la causalità necessaria non può essere dimostrata in base al principio di identità, poiché l'effetto non è identico con la sua causa. In termini Kantiani la causalità non è data da alcun giudizio analitico (fondato sul principio d'identità). Se si vuol salvare la validità oggettiva della causalità, e con essa quella di tutti i concetti intellettuali di cui la scienza si serve per dare leggi alla natura, il problema diventa allora quello di ritrovare una forma di connessione (nella fattispecie tra causa ed effetto, ma in generale tra le rappresentazioni che devono essere connesse necessariamente), la quale da un lato non si fonda sull'esperienza (poiché questa, essendo sempre particolare, non può dare conoscenze universali), e dall'altro non si riduca all'applicazione del *principio di identità* (che è inadeguato a spigare la connessione di cose irriducibili l'una all'altra). In altri termini, qui si tratta di indagare la possibilità di un giudizio che per un verso non sia a posteriori, ma a priori, e per l'altro non sia analitico, ma sintetico: si tratta, cioè di vedere se, e come, siano possibili giudizi sintetici a priori. La *Introduzione alla Critica della ragion pura* contiene infatti una rigorosa distinzione tra tre tipi di giudizio. Il giudizio analitico a priori è quello in cui il concetto del predicato è già contenuto nel concetto del soggetto, essendo sostanzialmente identico ad esso: ad esempio, “il tutto è maggiore della parte”. La funzione di questo giudizio è semplicemente quella di esplicitare ciò che è già implicitamente dato. Di conseguenza esso ha il vantaggio di essere universale (in quanto a priori) e lo svantaggio di essere sterile, di non produrre nuova conoscenza (in quanto analitico). Il giudizio sintetico a posteriori consiste invece nell'unione di due concetti diversi sulla base dell'esperienza: ad esempio, “l'erba è verde”. Esso presenta il vantaggio di essere fecondo producendo nuova conoscenza (in quanto sintetico): il predicato “verde” non è già contenuto nel soggetto “erba”, ma vi è aggiunto sinteticamente; viceversa, ha lo svantaggio di essere particolare (in quanto a posteriori) e di non avere quindi validità scientifica. Se questi due tipi di giudizi sono entrambi deficitari, in quanto sono o particolari o sterili, la garanzia di una conoscenza che sia allo stesso tempo universale e feconda può venire soltanto da un terzo tipo di giudizi (rimasti ignoti a Hume): i **giudizi sintetici a priori**, nei quali la sintesi tra soggetto e predicato si fonda su un principio a priori, interno al soggetto conoscente, ma tiene parimenti conto dell'esperienza avuta con l'oggetto osservato.

Come si rende chiaro capire, dai giudizi sintetici a priori dipende la validità universale e necessaria, oltretutto nel concetto di causa, anche negli altri concetti intellettuali che istituiscono connessioni necessarie relative al mondo della natura. Da essi dipende quindi la possibilità della fisica come scienza razionale pura. Anche la metafisica, infine, se vuol far valere la pretesa di essere una scienza (assimilabile quindi, per quanto concerne la sua validità, alla matematica e alla fisica), deve dimostrare di essere fondata su principi sintetici a priori. Le tre domande che esauriscono l'ambito di indagine della *Critica* – come sono possibili una matematica pura, una fisica pura, una metafisica come scienza – sono pertanto riconducibili all'unica domanda fondamentale: «*come sono possibili giudizi sintetici a priori*»?

Le connessioni necessarie che costituiscono il carattere universale della conoscenza non provengono dunque dall'oggetto, che di quelle connessioni è di per sé privo, ma dal soggetto stesso, il quale, nell'atto del conoscere, proietta sull'oggetto la propria capacità sintetica. Questo ribaltamento di prospettiva, che sposta dall'oggetto al soggetto il fondamento della conoscenza, è paragonato da Kant alla rivoluzione copernicana, che ha spostato il centro dell'universo dalla Terra al Sole. Questa rivoluzione è stata realizzata nella matematica quando Talete capì che per dimostrare le proprietà del triangolo isoscele non era sufficiente studiarne la figura oggettiva, ma occorreva costruirlo secondo criteri posti dal soggetto stesso. Qualcosa di analogo avvenne in fisica quando Galilei e Torricelli fecero i loro esperimenti sul piano inclinato o sulla pressione atmosferica: essi ritrovarono nella natura, cioè nell'oggetto, soltanto ciò che la loro ragione, in quanto soggetto, vi aveva preliminarmente introdotto. La medesima rivoluzione deve essere ora compiuta, sostiene Kant, anche dalla filosofia, la quale deve occuparsi non più degli oggetti in sé stessi, bensì degli elementi a priori che nel soggetto rendono possibile la costituzione e la conoscenza di quegli oggetti. Una simile filosofia è una *filosofia trascendentale*.

È la definizione dei limiti conoscitivi della metafisica a portare Kant alla *Critica della ragione pura*: la metafisica esprime un bisogno naturale della ragione umana (la ricerca dell'infinito e il desiderio di conoscerlo), ma la ragione non può soddisfare il nostro naturale bisogno metafisico sul piano della conoscenza, perché in metafisica la ragione è assolutamente pura e supera i sensi e l'orizzonte dell'esperienza possibile.

Sulla base di questa premessa fondamentale, la filosofia critico-trascendentale di Kant può decollare. L'inizio di questa filosofia trascendentale si delinea dallo scritto del 1770, sulla forma e sui principi del mondo sensibile e intelligibile<sup>10</sup>. In quest'opera, Kant separa ancora sensibilità e intelletto, riferendoli rispettivamente alla realtà fisica e alla dimensione metafisica, ma indica già nello spazio e nel tempo le forme pure o a priori della percezione o intuizione sensibile: le forme dell'intelletto rimangono le forme del puro pensiero e non sono sostanziate dai principi del cosmo fisico; in questo modo, estendere alle forme dell'intelletto il significato fisico ed empirico delle forme della sensibilità richiedeva l'individuazione dei concetti puri costitutivi dell'ordine oggettivo dell'universo, secondo il determinismo materiale e meccanico della natura.

Nell'individuazione dei concetti puri come forme dell'intelletto, Kant poteva contare sulle sue conoscenze scientifiche: l'ispirazione scientifica della filosofia critico-trascendentale di Kant è caratteristica dei grandi sistemi filosofici; egli scrive: «*I più grandi sistemi della storia della filosofia, cioè quelli che ne hanno messi in moto altri e che hanno esercitato una durevole influenza, sono tutti nati da una riflessione sulle scoperte scientifiche dei loro stessi autori o su di una rivoluzione scientifica contemporanea o immediatamente anteriore alla loro epoca*». Nel riferimento alla dinamica di Isaac Newton è ben rintracciabile il significato della filosofia critico-trascendentale di Kant: «*Il filosofo troverà nella storia del pensiero scientifico [...] la spiegazione dell'ordine e del significato dei problemi della filosofia*»<sup>11</sup>. Il significato della filosofia critico-trascendentale di Kant è quindi riferibile alla scienza moderna nata con la Rivoluzione scientifica del Cinque-Seicento: la scienza moderna ritrova la antica via greca ellenistica della teoria; nella costruzione di modelli teorici

<sup>10</sup> Si veda: I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (Dissertazione sulla forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile)

<sup>11</sup> Cfr., Federigo Enriques, *Il significato della storia del pensiero scientifico*, 1934, Barbieri 2004, p. 31.

della realtà consiste così la scienza secondo la dimensione ipotetico-deduttiva ed empirica del suo moderno metodo scientifico matematico-sperimentale.

Kant riflette sul metodo matematico ed empirico-sperimentale di Galileo e, assumendo come paradigma scientifico il sapere fisico galileiano-newtoniano, può dunque approdare alla propria rivoluzione copernicana filosofica: il modello teorico scientifico deterministico materiale e meccanico moderno della natura è per Kant costruito secondo le forme pure a priori della nostra ragione come umana facoltà, capacità di conoscere; sono le forme pure sensibili e intellettive a costituire la realtà oggettiva umanamente conoscibile e come ordine oggettivo la natura è strutturalmente esprimibile nei principi a priori riconducibili alle funzioni razionali pure costitutive dell'oggetto dell'esperienza conoscitiva.

Come condizioni della dimensione oggettiva le forme della ragion pura costituiscono l'oggetto d'esperienza e sono condizioni della possibilità della conoscenza, come sapere oggettivo: alla validità a priori o indipendente dall'esperienza sensibile corrisponde, per ogni forma razionale pura, un principio del mondo; in quanto amplia la nostra conoscenza indipendentemente dall'esperienza e dai fatti ogni principio del mondo è per Kant sintetico a priori.

Infine, ma non per ultimo, espongo di seguito uno scritto di Kant, che spiega l'origine e la necessaria finalità di quel particolare tribunale che Kant chiamerà il Tribunale della Ragione<sup>12</sup>.

“”””””””

La ragione umana, in una specie delle sue conoscenze, ha il destino particolare di essere tormentata da problemi che non può evitare, perché le son posti dalla natura della stessa ragione, ma dei quali non può trovare la soluzione, perché oltrepassano ogni potere della ragione umana. In tale imbarazzo cade senza sua colpa. Comincia con principi, l'uso dei quali nel corso dell'esperienza è inevitabile, ed è insieme sufficientemente verificato da essa. Con essi (come comporta la sua stessa natura) la ragione sale sempre più alto, a condizioni sempre più remote. Ma, accorgendosi che in tal modo il suo lavoro deve rimanere sempre incompiuto, perché i problemi non cessano mai d'incalzarla, si vede costretta a ricorrere a principi, che oltrepassano ogni possibile uso empirico e, ciò malgrado, paiono tanto poco sospetti che il senso comune sta in pieno accordo con essi. Se non che, per tal modo, incorre in oscurità e contraddizioni, dalle quali può bensì inferire che in fondo devono esservi in qualche parte errori nascosti, che però non riesce a scoprire, perché quei principi, di cui si serve, uscendo fuori dei limiti di ogni esperienza, non riconoscono più una pietra di paragone dell'esperienza. Ora, il campo di queste lotte senza fine si chiama Metafisica. Fu già un tempo che questa era chiamata la regina di tutte le scienze; e, se si prende l'intenzione pel fatto, meritava certo questo titolo onorifico, per l'importanza capitale del suo oggetto. Ma ormai la moda del nostro tempo porta a disprezzarla, e la matrona si lamenta, respinta e abbandonata [...]. A principio, la sua dominazione, sotto il governo dei dommatici, era dispotica. Ma, poiché la legislazione serbava ancora traccia dell'antica barbarie, a poco a poco degenerò per guerre intestine in una completa anarchia; e gli scettici, sorta di nomadi, nemici giurati d'ogni stabile cultura della terra, rompevano di tempo in tempo la concordia sociale. Tuttavia, poiché fortunatamente erano in pochi, non potevano impedire che quelli, sempre di nuovo, sebbene senza un disegno concorde, cercassero di ricomporla. Nell'età moderna in verità, parve una volta che tutte queste lotte dovessero aver fine per mezzo di una certa fisiologia dell'intelletto umano (per opera del celebre Locke), e che dovesse esser pienamente risolta la questione della legittimità di quelle pretese. Ma avvenne che, sebbene l'origine della presunta regina si facesse derivare dalla

---

<sup>12</sup> Nel 1781, dopo una lunga gestazione, Kant pubblicava, per i tipi dell'editore Hartknock di Riga, la *Critica della ragion pura*. Nella lunga *Prefazione* Kant presenta il contenuto e la finalità dell'opera, soffermandosi in particolare sul tema della metafisica. A questo riguardo, lo scopo del libro è di giudicare quanto siano legittime le pretese di questa disciplina. Per dirimere la questione, Kant chiama in causa il *tribunale della ragione*. In questo brano Kant: mette in luce la contraddizione insita nella metafisica; descrive la storia della metafisica come un ambito di contrasti; dichiara l'intenzione di sottoporre la metafisica al tribunale della ragione.

plebaglia della comune esperienza, e perciò a buon diritto si dovesse aver per sospetta la sua arroganza, poiché nel fatto questa genealogia falsamente le venne attribuita, essa ha continuato sempre a mantenere le sue pretese; e così si è ricaduti nel vecchio e tarlato dommatismo, e quindi nel discredito, dal quale si era voluto salvare la scienza. [...] Non è per certo effetto di leggerezza, ma del giudizio maturo dell'età moderna, che non vuole più oltre farsi tenere a bada da una parvenza di sapere, ed è un invito alla ragione di assumersi nuovamente il più grave dei suoi uffici, cioè la conoscenza di sé, e di erigere un tribunale, che la garantisca nelle sue pretese legittime, ma condanni quelle che non hanno fondamento, non arbitrariamente, ma secondo le sue eterne e immutabili leggi; e questo tribunale non può essere se non la critica della ragione pura stessa. Io non intendo per essa una critica dei libri e dei sistemi, ma la critica della facoltà della ragione in generale riguardo a tutte le conoscenze alle quali essa può aspirare indipendentemente da ogni esperienza; quindi, la decisione della possibilità o impossibilità di una metafisica in generale, e la determinazione così delle fonti, come dell'ambito e dei limiti della medesima, è tutto dedotto da principi.<sup>13</sup>

“”””””””

### **3. Gli scritti pre-critici.**

Come già accennato nelle righe che precedono, gli scritti kantiani del primo periodo (ovvero, antecedente alla stesura delle tre Critiche) sono molto interessanti per varie ragioni; fornisco qui un cenno ai più importanti scritti di questo periodo.

Iniziamo con:

(1) la *Storia universale della natura e teoria del cielo* (1705), in cui Kant descrive la formazione dell'universo a partire da una nebulosa primitiva, secondo le leggi della meccanica newtoniana. Si ricordi che nel 1796 l'astronomo Laplace giunse ad una ipotesi simile a quella kantiana e da allora la teoria cosmologica fu ricordata come “teoria di Kant-Laplace”<sup>14</sup>. L'intento dichiarato dell'opera era quello di «*dedurre dallo stato primitivo della natura, col suo aiuto delle leggi della meccanica, la formazione dei corpi celesti e l'origine dei loro movimenti*».

L'ordine delle leggi dell'universo implica l'esistenza di un ordinatore e quindi di Dio. Ciò però non significa che si debba ricorrere a Dio nella spiegazione dei fenomeni naturali. I diversi mondi si sono formati da una nebulosa originaria (la materia si è organizzata attorno ad un nucleo centrale, evolvendo dal caos primordiale) per effetto esclusivo delle forze di attrazione e repulsione; le medesime forze determinano i movimenti orbitali dei pianeti. La storia della natura è ciclica. I sistemi cosmici andranno in rovina e la materia tornerà nel caos, da cui poi si riformeranno nuovi mondi. Kant ha così cercato di applicare la teoria newtoniana ad una ipotesi generale di formazione dell'universo, che Newton non aveva fatto. Kant ha limitato l'intervento divino alla sola creazione della materia e delle leggi naturali, utilizzando poi, per spiegare ogni altro fenomeno tranne per i fenomeni del mondo vivente, i principi della teoria newtoniana, la causalità meccanica e la gravitazione.

Nella conclusione dell'opera, dal titolo *Appendice sugli abitanti dei corpi celesti*, Kant, per «*puro diletto dello spirito*», sostiene che «*sia assurdo negare che altri pianeti oltre al nostro siano abitati*». Non solo l'uomo non è l'unico abitante dell'universo, ma vi sono altri esseri che sono più perfetti

---

<sup>13</sup> Cfr., I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 2000.

<sup>14</sup> Verso la metà del XVIII secolo, il filosofo Immanuel Kant, muovendosi dalle idee di Newton, ipotizzò che il Sistema Solare si fosse formato a partire da una nebulosa primordiale. Anche il francese Pierre Simon de Laplace, qualche anno più tardi e in maniera indipendente, ebbe un'idea simile. L'idea originaria era che i pianeti fossero nati a partire da irregolarità presenti nell'atmosfera del Sole, che doveva estendersi molto lontano nello spazio. Mentre Laplace propendeva per una nube di gas, Kant parlava genericamente di particelle ma entrambi pensavano che la formazione dei pianeti fosse avvenuta a partire da una quantità di materiale residuo alla formazione del Sole, che si scompose a formare una serie di anelli concentrici a distanze via via crescenti dall'astro centrale. Dal materiale presente in tali anelli si sarebbero poi condensati i diversi pianeti.

dell'uomo stesso. Visto che il corpo è un elemento che limita la ragione e la spiritualità, un essere è tanto più perfetto quanto più si trova lontano dal Sole, visto che la densità della materia è tanto minore quanto maggiore è la distanza dal Sole. A mezza strada tra la perfezione degli esseri, che dovrebbero abitare Giove e Saturno, e la brutalità degli abitanti di Mercurio, sta appunto l'uomo, sempre in tensione tra istinto e ragione.

(2) Nei *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica* (1765), Kant discute le teorie dello svedese Emanuele Swedenborg<sup>15</sup>, un occultista e visionario che diceva d'essere in contatto col mondo degli spiriti. Una donna chiese a Kant il suo parere a riguardo, e il filosofo, dopo avere letto con scrupolo i libri dello svedese, pubblicò un volumetto in cui, prendendo spunto dalle fantasticherie dell'occultista, attaccava la metafisica del suo tempo, facendo un parallelo fra i sogni dei visionari e quelli dei metafisici, «*fabbricanti di castelli in aria*». Secondo Kant, le questioni che esulano dal campo dell'esperienza devono essere abbandonate perché intorno ad esse non si producono altro che «*invenzioni*». La metafisica come la intende Kant - «*di cui la sorte ha voluto che mi innamorassi*» - sarà d'ora in poi una scienza dei limiti della ragione. I problemi che la metafisica dovrà trattare sono quelli entro i confini dell'esperienza umana. Il filosofo, a questo riguardo, scriverà: «*Merito della saggezza sta nello scegliere, tra gli innumerevoli problemi che si presentano, quelli la cui soluzione sta a cuore all'uomo*».

(3) Nel 1770 Kant scrive la Dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, per la nomina a professore ordinario di “logica e metafisica” presso l'Università di Königsberg. Questa è un'opera che rappresenta il passaggio dalla fase precritica a quella critica. Vediamo in che senso! Kant distingue nettamente tra la conoscenza sensibile e quella intellettuale. La prima è dovuta alla passività o ricettività del soggetto che riceve appunto i dati sensibili: essi ci fanno vedere le cose così come ci appaiono, cioè ci fa conoscere i fenomeni, le cose come si manifestano a noi e non come sono in sé. La seconda è una facoltà del soggetto che ci permette di cogliere le cose così come sono, nel loro vero essere, che può essere colto solo dal pensiero, e per questo motivo Kant chiama le cose come vengono colte dal pensiero noumenico<sup>16</sup>. Concetti dell'intelletto sono ad esempio quelli di *possibilità*, di *necessità* e simili, i quali ovviamente non possono derivare dai sensi. Gli errori della metafisica tradizionale derivano – come sosterrà il filosofo in più occasioni – dal «*gioco illusionistico*» di confondere conoscenza intellettuale e conoscenza sensibile. Kant, infatti, sostiene che la conoscenza sensibile è intuizione, cioè conoscenza immediata.

Orbene, ogni conoscenza sensibile avviene nello spazio e nel tempo: lo spazio e il tempo non sono proprietà caratteristiche delle cose, realtà ontologiche (come diceva ad esempio Newton, e ancor prima Aristotele), né semplici rapporti fra i corpi, come credeva Leibniz. Essi sono invece le forme della sensibilità, cioè i modi con cui il soggetto coglie sensibilmente le cose.

È questa la «*grande luce*» che Kant dice gli sia venuta nel 1769. Essa sarà teorizzata compiutamente nella *Critica della ragion pura* (1781), in cui parlerà della «*rivoluzione copernicana*», che la sua filosofia (il criticismo) ritiene di aver portato nel sapere filosofico. Si badi che in questa *Dissertazione*, mentre la parte che analizza la sensibilità è già “critica”, nella parte che riguarda la conoscenza intellettuale è ancora “precritica” o dogmatica, poiché Kant crede ancora di poter cogliere, grazie alla conoscenza intellettuale, le cose così come sono (noumeni), mentre nella *Critica della ragione pura* lo dichiarerà impossibile.

---

<sup>15</sup> Emanuel Swedenborg (Stoccolma, 29 gennaio 1688 – Londra, 29 marzo 1772), è stato un filosofo, mistico, teologo, medium e chiaroveggente svedese. Egli è considerato tra i precursori dello spiritismo.

<sup>16</sup> Qui, l'accezione *noumenico* si collega al termine *noein* (in greco antico), ossia un verbo che si riferisce alla *facoltà di pensare* ed è strettamente collegato al sostantivo *nous*, che indica l'animo o la mente

# 1

## *Critica della ragion pura*

(1781)

### 1. **Introduzione generale**

La prima *Critica* di Kant, pubblicata nel 1781 e rivista nel 1787, ha al centro il problema dell'esame delle possibilità e dei limiti della ragion pura, cioè della facoltà di conoscere a priori; per rispondere alla domanda "che cosa posso sapere?", essa indaga sui fondamenti, le condizioni e i limiti della conoscenza.

Kant affronta, nell'ultimo quarto del Settecento, un tema fondamentale nella storia del pensiero filosofico, di cui si occupa, tra gli altri, già Platone nel Menone. Nel discorso del filosofo tedesco, tuttavia, i termini di confronto privilegiati sono i dogmatici (Leibniz e Wolff) e gli scettici (Hume), da cui la filosofia critica intende esplicitamente prendere le distanze. La metafisica tradizionale, divisa tra empirismo e razionalismo, è caduta in un abisso senza fondo: da una parte infatti, secondo Kant, il conoscere a posteriori, a partire, cioè, da fatti, non è mai universale e necessario ed è incapace di offrire un criterio discriminativo tra conoscenza e opinioni; dall'altra parte, però, non si può dedurre la realtà da meri principi e pertanto la ragione dogmatica è, inevitabilmente, dispotica. Per questo è necessario attuare una rivoluzione copernicana; per questo, inoltre, la repubblica della scienza dev'essere presupposta e, assieme, fondata sui principi della ragione.

Le pagine che seguono sono un commento al terzo capitolo della *Dottrina trascendentale del metodo*, L'architettura della ragion pura, e in particolare affrontano la lettura dell'Architettura indagando sulle condizioni di possibilità del logos scientifico. La lettura del testo (che può essere confrontato con l'originale tedesco) è dunque una condizione preliminare allo studio di questo ipertesto.

L'edificio della conoscenza scientifica

La dottrina trascendentale del metodo si apre con un'immagine. In essa la conoscenza viene idealmente paragonata a un edificio da costruire e di cui si tratta, una volta fatto l'inventario dei materiali a disposizione, di disegnare il progetto. Pur nato con l'iniziale intenzione di edificare una torre che giungesse fino al cielo, Kant afferma che l'edificio sarà una semplice casa. Tale rinuncia è dovuta, oltre che alla scarsità dei materiali a disposizione, alla compresenza di molteplici lingue, ovvero alle differenze culturali e agli ostacoli di comunicazione che rendono confusa e problematica la collaborazione degli scienziati ad una comune costruzione. Così, l'edificio della conoscenza non potrà che essere una casa in cui abitare, abbastanza spaziosa da soddisfare i bisogni del costruttore e alta a sufficienza da offrire al suo sguardo un'ampia prospettiva visiva.

Cosa vuol dirci Kant con questa immagine? In primo luogo, la costruzione della conoscenza viene messa a confronto con la costruzione di un edificio, ovvero tanto a un processo quanto a una struttura pensata e fabbricata dall'uomo. In secondo luogo, la sua creazione prende le mosse da alcune condizioni fondamentali, che rendono la costruzione particolare:

Il bisogno dei costruttori, che vorrebbero costruire una torre altissima estendendo la conoscenza oltre le loro possibilità, è il motore del processo.

I materiali inventariati nella prima parte della *Critica*, sono a disposizione, ma scarsi; la ragione, infatti, ha dei limiti, e può offrire riposte a questioni che non esulino dalla sua legislazione.

Inoltre, i costruttori sono molti, e le differenze storico-culturali ne rendono difficile la comunicazione e impediscono un'efficiente collaborazione tra essi.

A causa di tali condizioni, l'edificio della conoscenza dovrà essere ridimensionato rispetto all'intenzione originaria; esso non sarà dunque una torre, ma una casa. Ma perché proprio una casa? La costruzione e il suo processo mettono in parallelo vita e conoscenza, un'analogia che viene

svilupata nel terzo capitolo della Dottrina trascendentale del metodo e il cui senso può forse essere chiarito a partire da un'indagine sul significato dell'edificio e della sua architettonica.

Architettonica e metodo

La *Dottrina trascendentale del metodo* non si occupa della costruzione dell'edificio, che è demandata ai futuri studiosi e dipende dal delicato equilibrio tra i materiali (gli "elementi") e il progetto ("il metodo"), ma solo del secondo, vale a dire della "determinazione delle condizioni formali di un sistema completo della ragion pura". Con condizioni formali, Kant intende principi regolativi che offrano un insieme di regole universali per la possibilità della conoscenza a priori. In particolare, il riferimento ai concetti di sistema e di completezza introduce al problema che Kant chiama architettonico, e a cui dedica il terzo capitolo della *Methodenlehre*<sup>17</sup>.

Se è opportuno osservare che l'epistolario tra Johann Heinrich Lambert<sup>18</sup> e Kant, che comprende in tutto cinque lettere, presenta notevoli difficoltà interpretative; e se, inoltre, l'uso del termine "architettonica" ha una storia lunga (tanto che i molti e diversi esempi di architettonica filosofica fanno dubitare della possibilità di una fedele ricostruzione delle fonti nell'uso del termine); tuttavia, il titolo del terzo capitolo della *Dottrina trascendentale del metodo* dev'essere certamente messo in relazione alla *Anlage zur Architectonic* di Lambert nel senso di "metodo", progetto su cui fondare una dottrina scientifica fondamentale, e non come struttura ex post dell'edificio della scienza. La costruzione dell'edificio della filosofia critica è infatti demandata da Kant ai suoi posteri che vogliono colmare quel posto vacante con la cui denuncia si apre la storia della ragion pura. In che senso, allora, il metodo scientifico è architettonico?

Come aggettivo, "architettonica" compare più volte, prima che al tema sia dedicato il terzo capitolo della seconda parte dell'opera. «*Per sua natura - si legge in particolare nella Dialettica trascendentale - la ragione umana è architettonica, ossia concepisce tutte le conoscenze come rientranti in un sistema possibile, e accoglie soltanto quei principi che almeno non impediscano a una conoscenza posseduta di rientrare in qualsiasi sistema con altre conoscenze*»; e quando diviene sostantivo, l'"arte del sistema" è la «*dottrina di quanto nella nostra conoscenza in generale c'è di scientifico*». Il passaggio dalla conoscenza alla scienza coincide col passaggio da un mero aggregato ad un sistema; ma come avviene questo passaggio?

In primo luogo, proseguono le prime e dense righe del capitolo, una molteplicità di conoscenze è sistematica quando sia raccolta sotto un'idea. L'idea è infatti il modello grazie al quale una molteplicità di conoscenze può essere ricondotta ad un ambito comune e che determina ciò che distingue (nell'applicazione, tramite il suo schema) quel tutto dal resto. In secondo luogo, in virtù dell'unità del suo scopo è possibile determinare la reciproca posizione degli elementi che appartengono al sistema e sono tra loro connessi, e trovare quelli che mancano a partire dagli esistenti. Così è possibile l'avanzamento della conoscenza, che con un'altra metafora Kant paragona allo sviluppo di un corpo, il quale cresce dall'interno e in modo organico in base a un'idea (l'idea di corpo) e all'unità di uno scopo (il suo perfezionamento) senza l'aggiunta di parti dall'esterno, per apposizione.

Se interpretato in riferimento all'individuo singolo, il significato di architettonica, fin qui emerso, è espresso più chiaramente nella terza massima del senso comune della *Critica del giudizio*: pensare sempre in accordo con sé stessi, cioè in modo conseguente e tale da far rientrare le proprie conoscenze in un sistema esistente. Tuttavia, la dialettica tra l'autore e l'idea merita di essere considerata con maggiore attenzione: l'elemento unificatore del sistema non è infatti il primo, bensì la seconda.

**L'idea della prima Critica e l'autore**: Nessuno potrà mai tentare di costruire una scienza senza porre a suo fondamento un'idea. Ma, nella successiva elaborazione, molto raramente lo schema, e la stessa definizione che si dà all'inizio della scienza, corrispondono all'idea; e ciò perché quest'ultima

<sup>17</sup> È questo il titolo originale in lingua tedesca della *Dottrina del metodo trascendentale*, che si trova nella seconda parte della *Critica della ragion pura* di Immanuel Kant. Per descrivere le questioni della dottrina dei metodi trascendentali, Kant usa la metafora di un edificio.

<sup>18</sup> Johann Heinrich Lambert, (Mulhouse, 26 agosto 1728 – Berlino, 25 settembre 1777), è stato un filosofo, matematico, fisico e astronomo svizzero contemporaneo di Eulero. Fu un pioniere della geometria non euclidea.

è presente nella ragione come un germe in cui tutte le parti si occultano, ancora involuppate e a mala pena riconoscibili all'osservazione microscopica. Ne viene che le scienze, essendo tutte concepite dal punto di vista di un qualche interesse generale, siano chiarite e determinate, anziché dalla descrizione che ne dà il loro autore, dall'idea che si trova fondata nella ragione stessa e che viene dall'unità naturale delle parti che l'autore ha posto assieme. È allora possibile rendersi conto che l'autore, e sovente anche i suoi tardi successori, brancolano attorno a un'idea su cui non si sono fatti chiarezza e si trovano così nell'impossibilità di determinare il contenuto particolare, l'articolazione (l'unità sistematica) e i confini della scienza.

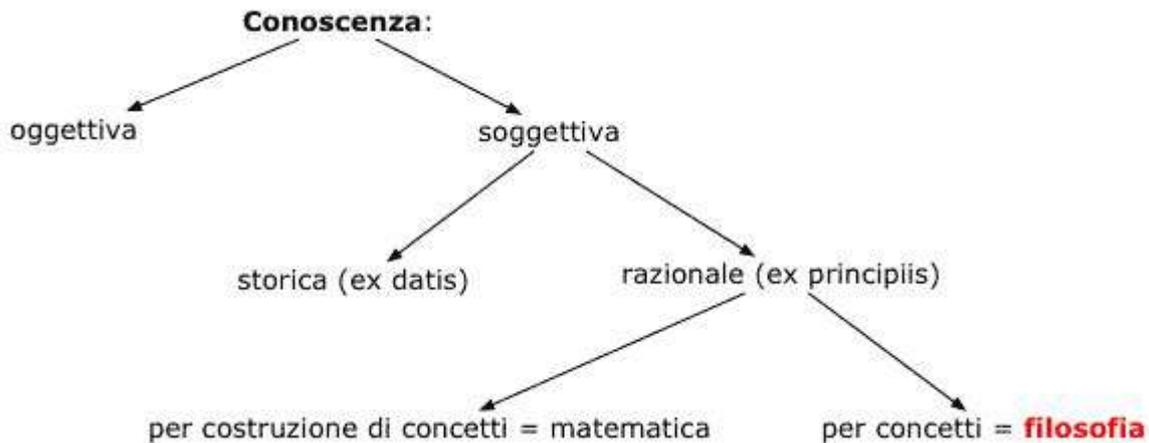
Nel passo sopra citato, Kant fa esplicito riferimento all'indipendenza dell'idea dall'autore; infatti l'idea non è creata ma, contenendo *in nuce* possibilità inesplicate, permette l'avanzamento della conoscenza producendo a partire da elementi già noti conoscenze nuove che rientrano in sistemi esistenti; essa è dunque il filo conduttore della ricerca che funge da faro e che ne orienta la direzione. Ma qual è il rapporto tra l'idea e l'autore? Alla base della cosiddetta rivoluzione copernicana sta il presupposto che gli oggetti debbano regolarsi ai principi a priori del soggetto conoscente; perché allora Kant ha bisogno dell'idea, e cosa aggiunge questa rispetto all'autore? Una risposta può risiedere nel fatto che le idee, anche se pensate da singoli individui, attraversano la storia e la trascendono e solo in quanto tali possono dar vita ad un'unità architettonica, cioè una totalità fondata in base ai principi della ragione che fa riferimento non tanto a un autore o a un gruppo di essi, quanto a una comunità culturale. Kant ritiene possibile una tale struttura non solo nell'ambito ristretto della ragion pura (la scienza particolare cui si limita la prima *Critica*) ma anche nel sistema dell'intera conoscenza umana: "non solo ogni sistema è per sé articolato secondo un'idea," prosegue, "ma tutti sono riuniti tra loro in un sistema della conoscenza umana, a propria volta in quanto membri di un tutto e conformemente allo scopo, rendendo così possibile un'architettura dell'intero sapere umano: architettura che, allo stato attuale, dopo che una così gran massa di materiale è stata raccolta o può esser presa dai ruderi degli antichi edifici andati in rovina, è diventata qui non solo possibile, ma addirittura non troppo difficile". L'esistenza di un tale sistema non può che trascendere l'esperienza del singolo soggetto o di anche gruppi di individui; tuttavia, esso può essere pensato e definito da individui in base a principi.

In particolare, uno dei principi a fondamento del metodo architettonico può essere rinvenuto a partire da un inciso in cui Kant fa riferimento, oltreché all'autore, ai suoi successori e in cui è possibile osservare che egli riconosce, nel processo della conoscenza, una costruzione collettiva e cumulativa che coinvolge più individui nel tempo. Esplorando in tale direzione si apre una pista ulteriore che appoggia sulla Disciplina della ragion pura, in cui Kant espone i limiti entro cui la ragione può muoversi senza correre il rischio di cadere in pensieri inconsistenti. Nella seconda sezione, relativa all'uso polemico della ragione, Kant pone il problema della pubblicità del sapere come preconditione della scienza; tale pubblicità non può che fondarsi sullo scambio franco di manifestazioni del pensiero (incluso quello speculativo); viceversa Kant osserva come gli studiosi, invece di comunicarsi apertamente scoperte, risultati e difficoltà, nascondano i propri pensieri dietro discorsi camuffati, dissimulando i dubbi invece di dividerli. «*La ragione al contrario, aggiunge, ha veramente bisogno di una siffatta lotta, e sarebbe stato meglio che questa fosse già stata condotta in precedenza, con un'autorizzazione pubblica e illimitata. Tanto prima, infatti, sarebbe giunta a maturità una critica*». Senza la possibilità della critica, la ragione si trova in uno stato di natura, cioè di guerra; e la possibilità della pace risiede nel «*diritto di proporre alla pubblica critica i nostri pensieri e quei dubbi che da soli non riusciamo a risolvere, senza dovere perciò incorrere nell'accusa di essere cittadini sovversivi e pericolosi*»; un diritto che a sua volta poggia su un diritto originario della ragione umana. L'ostacolo cui Kant fa riferimento (il problema della censura cui si contrappone una "autorizzazione pubblica e illimitata") non deve contrapporsi al dovere connaturato all'idea di una ricerca che, per essere scientificamente valida, dev'essere, oltre che sistematica, pubblica, vale a dire sottoposta al giudizio del pubblico.

La pubblicità dell'informazione è un dovere e un diritto: la conoscenza non può limitarsi ad esprimere verità private, poiché la scienza è possibile solo se il sapere è pubblicamente accessibile. A partire da

questo presupposto, uno dei fili conduttori che attraversano l'intera opera kantiana e su cui Kant è estremamente esplicito, è possibile cercare di comprendere che cos'è la scienza e, in particolare, la filosofia.

La parte che segue dell'*Architettonica* si concentra sull'esposizione del sistema della ragion pura. Prima di giungere a progettare tale struttura, il capitolo è dedicato a costruire una duplice definizione di filosofia a partire da una prima serie di suddivisioni, sintetizzabili nello schema che segue:



La conoscenza si distingue in *oggettiva* e *soggettiva*. La seconda è storica, ovvero proviene dall'esterno (se esperita o raccontata); oppure è razionale, cioè, deriva da principi. La conoscenza storica corrisponde, in termini semplici, a ciò che si dice *sapere a pappagallo*. Lo studente che conosca a menadito un testo filosofico (per esempio, un dialogo di Platone) senza essere in grado di ricavare da sé la scienza (vacillando qualora gli venga contestata un'affermazione o gli sia richiesto di ragionare sul testo), ha dunque una conoscenza storica della filosofia. Può così capitare che una conoscenza sia razionale sul piano oggettivo, ma storica sul piano soggettivo: è il caso di chi si appresta ad iniziare una ricerca, che prende dimestichezza con i temi e i metodi altrui senza essere ancora in grado di enucleare argomenti e costruire ragionamenti in modo autonomo. È anche il caso, sottolinea Kant, di chi resta *studente a vita*, ovvero in una condizione di minorità intellettuale permanente. Non è dunque sul piano del contenuto e della sua verità logica che una conoscenza storica si distingue da una razionale, ma del metodo.

Se la prima è una facoltà imitativa, la seconda è una capacità produttiva e creativa e si divide in conoscenza matematica e conoscenza filosofica. In particolare, e diversamente dalla matematica, che esprime i propri concetti tramite definizioni, postulati e dimostrazioni, il metodo filosofico non può che limitarsi all'esposizione e alla deduzione dei suoi principi. Qui Kant concentra l'attenzione sul filosofare, un'attività che consiste nell'esercitare la propria ragione secondo un processo autonomo, cioè a partire da principi che hanno origine dalla ragione (e dunque a tutti accessibili) e che sono sottoposti al tribunale della ragione stessa (cioè, al vaglio della discussione pubblica e illimitata).

Non si può imparare la filosofia, Kant è esplicito su questo: da un punto di vista oggettivo, «*la filosofia è il sistema di tutta la conoscenza filosofica*» e l'idea di una scienza possibile, cui è possibile avvicinarsi, è cioè un modello su cui valutare i sistemi filosofici soggettivi (gli edifici propri e altrui). Si può tuttavia sviluppare la capacità di filosofare. Ma in che modo? È un dono naturale, che può dipendere dalla fortuna? O si acquista invece con l'esercizio? E in tal caso, come?

La capacità di filosofare, che la natura distribuisce tra tutti, pur in modo ineguale, non può essere sviluppata che tramite l'esercizio autonomo; perciò, l'istruzione accademica dovrebbe fondarsi su una solida formazione al metodo critico, e invitare gli studenti alla discussione delle asserzioni dogmatiche e a smascherarle.

Nello sviluppo del proprio pensiero nel corso degli anni, Kant dedica poche e succinte osservazioni all'educazione e alla formazione dei bambini. Una breve nota giovanile, offre qualche succinta considerazione relativa ad un bambino che, sottratto agli effetti della civiltà, esprime sul suo viso «*una franchezza non comune e non ha nulla dello stupido imbarazzo che è un effetto della condizione*

*servile o dei riguardi imposti dalla più raffinata educazione, e per farla breve [...], sembra essere un fanciullo perfetto»; il senso più profondo della nota kantiana è indicare la necessità di una metodologia d'insegnamento incentrata sullo sviluppo libero, da parte dell'allievo, delle proprie potenzialità critiche, poiché questo "non deve imparare dei pensieri, ma deve imparare a pensare; e non si deve portarlo, ma condurlo, se si vuole che più tardi egli sia capace di camminare da sé". L'appello all'esercizio dell'autonomia di pensiero non trova applicazione nella definizione di regole o precetti definiti, che in quanto tali non possono essere che formule, ma resta indefinito nella misura in cui ciascuno non può che diventare maturo nell'uso della propria ragione tramite il suo esercizio, e a tale scopo si rende certamente necessaria la ricerca di un metodo.*

La filosofia critica consiste semplicemente nell'«*esercitare il talento della ragione mediante l'applicazione dei suoi principi universali a certi tentativi dati, ma sempre con la riserva del diritto della ragione di indagare su quei principi fino alle loro fonti, per confermarli o rifiutarli*». Consiste, cioè, nel ragionare e nel discutere sulle cose e sui principi. Nella *Disciplina*, Kant dedica ampio spazio alla funzione del dubbio nell'attività della ricerca e all'importanza della sua manifestazione per il processo e il progresso della scienza; ragionare da sé implica la messa in questione delle premesse e dei risultati, e proprio dalla coscienza dell'ignoranza ha origine la conoscenza. In questo processo, "isolare" gli oggetti è il primo passo da compiere; a partire da ciò è poi possibile riunire i singoli elementi in sistemi e disegnarne la struttura, come Kant fa con il sistema della metafisica nel suo uso speculativo nella seconda metà del capitolo. Una questione accennata all'inizio viene chiamata in causa al principio della suddivisione - e ci riporta ad esplorare il significato dell'analogia tra conoscenza e vita, e a chiarire il senso della metafora della casa.

**Il concetto cosmopolitico di filosofia:** Fino a quel punto il concetto di filosofia non è che un concetto scolastico, cioè il concetto di un sistema della conoscenza, che è cercata solo come scienza, facendo astrazione da qualsiasi scopo che non sia quello dell'unità sistematica del sapere, e quindi della perfezione logica della conoscenza. Ma c'è anche un concetto cosmopolitico (*conceptus cosmicus*), che si è sempre trovato alla base di questo nome soprattutto quando lo si è in un certo senso personificato e raffigurato come un modello nell'ideale del filosofo. Sotto questo punto di vista, la filosofia è la scienza della relazione di ogni conoscenza ai fini essenziali della ragione umana (*teleologia rationis humanae*), e il filosofo non è un artista della ragione, ma il legislatore della ragione umana. In questo significato, sarebbe molto presuntuoso appellare sé stessi filosofi, e pretendere di aver eguagliato il modello, che sta solo nell'idea.

In questo paragrafo e nei due successivi, Kant introduce un ulteriore concetto di filosofia, il suo *Weltbegriff*. In tale riguardo, la filosofia esula dall'ambito della ragion pura per comprenderla e, pure, abbracciare un contesto più ampio, che «*riguarda ciò che interessa necessariamente ciascuno*». Tale concetto ha una valenza pratica, oltre che teoretica: il suo modello è l'ideale del filosofo come legislatore della ragione umana, e in questa accezione la filosofia si configura come modo di vita, che «*riferisce ogni cosa alla sapienza, ma passando per la via della scienza*». La perfezione logica è uno scopo, pur essenziale, accidentale; essa non può essere confusa con lo scopo finale, «*l'intera destinazione dell'uomo*», e in ciò consiste il primato della morale sulla natura: l'uomo è l'architetto che può costruire una casa a misura della sua esistenza e viverci bene.

Nella *Disciplina*, Kant costruisce una duplice analogia, tra la terra e la sfera, e tra questa e la ragione. Se ritenessimo che la superficie terrestre fosse un piatto, ci troveremmo in un piano di cui potremmo sapere soltanto che ci è possibile muoverci al suo interno in ogni direzione e all'infinito, fino a prova contraria. Infatti, in qualunque punto del pianeta ci trovassimo, l'esperienza ci direbbe che potremmo spostarci indefinitamente, e la nostra conoscenza della superficie sarebbe comunque sempre soltanto a posteriori. Viceversa, sapendo che la terra è una sfera possiamo conoscerne, in base a principi a priori, i confini. La proprietà geometrica cui Kant fa riferimento è il fatto che la sfera è una superficie infinita ma limitata, e su tale proprietà stabilisce un'analogia con la ragione: «*la nostra ragione non è, per così dire, un piano di estensione indeterminabile, i cui confini siano conosciuti soltanto in generale, ma deve piuttosto paragonarsi a una sfera, il cui raggio è determinabile a partire dalla*

*curvatura della sua superficie [...], sicché si può stabilire con sicurezza anche il volume e la delimitazione della sfera stessa». La ragione è limitata, vale a dire che il raggio della sua comprensione ha precisi confini, e tuttavia è paragonabile ad una superficie infinita e collegata architettonicamente in un insieme sistematico, proprio come il mondo in cui viviamo.*

Dal punto di vista del metodo, la conoscenza è scientifica se e solo se è *architettonica*, cioè *sistematica* in base a un'idea e all'unità del suo scopo e fondata su principi che scaturiscono dalla ragione. In quanto tale essa è condivisa dalla comunità umana, ed appartiene a tutti. La filosofia (metafisica) deve rispondere alla necessità di un sapere "consistente", cioè fondato, valido e coerente; in quanto «*compimento di ogni cultura della ragione umana*», essa ha inoltre un'ulteriore funzione: nonostante nel suo uso speculativo sia più utile a tenere lontani gli errori che ad accrescere la conoscenza, il suo ruolo positivo è garantire «*il buon andamento della repubblica scientifica (Wissenschaftliche gemeines Wesen)*», e impedire così che i suoi «*lavori coraggiosi e fruttuosi si allontanino dallo scopo fondamentale, della felicità universale*».

La metafisica ha un significato non solo euristico<sup>19</sup>, ma anche e soprattutto morale; e nel passaggio finale dell'*Architettonica*, l'esistenza di un sapere scientifico collettivamente condiviso si lega all'uso della metafora giuridico-politica della repubblica scientifica. Un passo già ricordato della *Dialettica trascendentale* chiama in causa la repubblica platonica, una costituzione «*volta a fondare la massima possibile libertà umana in base a leggi tali da far sì che la libertà di ciascuno coesista con quella degli altri* (non, dunque, a fondare la massima felicità, poiché questa ne conseguirà da sé)»; tale modello, lungi dall'essere una vuota chimera, è l'«*idea necessaria da porre a fondamento non solo di una costituzione politica, ma di qualsiasi legge*».

Così, il concetto di mondo (*Weltbegriff*) filosofico suggerisce un parallelo tra la cittadinanza della repubblica della scienza e la cittadinanza cosmopolitica; la seconda spetta a tutti in virtù di un diritto innato alla libertà - e alla compartecipazione di uno spazio connesso e limitato; la prima, che deriva da un diritto al bisogno della ragione a pensare da sé, appartiene a ciascuno in virtù della compartecipazione dell'idea ed entro limiti comuni (i limiti della ragione). La creatività non appartiene all'autore, ma all'idea; ciò non significa che la conoscenza è esterna al soggetto (che cioè l'architetto dell'edificio della scienza non sia l'uomo), ma che il sapere si sviluppa all'interno di una intelligenza collettiva, fondata su l'interconnessione di conoscenze secondo uno scopo e in base a principi, cui l'autore partecipa come membro di una comunità culturale e cittadino della repubblica della scienza: «*il filosofo non sarà mai in grado di governare rettamente - ricorda ancora la Dialettica trascendentale - se non sarà partecipe delle idee*».

Il saggio sull'Illuminismo, pubblicato tra la prima e la seconda edizione della *Critica*, esplicita infine tale parallelo proprio in relazione alla libertà di fare uso pubblico della ragione che spetta a ciascuno in quanto studioso, cioè come «*membro dell'intera comunità (Glied eines ganzen gemeinen Wesens), anzi persino della società cosmopolitica*». L'Illuminismo riconosce così una sfera pubblica diversa dalla sfera politico-istituzionale, in cui tanto gli oggetti quanto le fonti della conoscenza devono poter essere discussi pubblicamente, la stessa *wissenschaftliches gemeines Wesen* con cui si chiude l'*Architettonica*.

Il passo che resta da compiere riguarda dunque l'indagine delle condizioni di possibilità di una struttura formale del discorso scientifico; lo spazio della scienza è quello dell'uso pubblico della ragione, cioè del dibattito e della discussione tra individui che pensano da sé (*Selbstdenker*) e in modo non privato (mettendosi dal punto di vista degli altri) e che sono poi in grado di costruire, mettendo in accordo queste due massime in conflitto, un sistema aperto. Il modello di tale struttura è una "costituzione" volta a fondare la massima libertà possibile in base a leggi che garantiscano la coesistenza della libertà di ciascuno, al limite anche senza coazione.

Kant rifletterà sulle condizioni di possibilità di un discorso scientifico pubblico sul piano politico e storico-antropologico, sia in relazione all'Università (la comunità scientifica per eccellenza) e alla sua organizzazione, sia a proposito del rapporto tra editori, autori e lettori nel mondo della stampa,

---

<sup>19</sup> L'accezione è qui intesa come "scoperta". L'aggettivo *euristico* [der. del gr. εὐρίσκω «trovare, scoprire»]. - Nel linguaggio scientifico, l'euristica è intesa come ipotesi che viene assunta precipuamente come idea direttrice nella ricerca dei fatti, e del metodo stesso di ricerca così condotta.

riconoscendo il diritto degli editori subordinato al diritto del pubblico dei lettori ad aver accesso al discorso dell'autore. Anche se Kant non avrebbe potuto prevederlo, oggi esiste un'altra infrastruttura, uno spazio di comunicazione cosmopolitico interconnesso, in cui è possibile accedere al sapere e prendere la parola liberamente: il Web. Anche in esso, la pubblicità del sapere è una condizione necessaria alla possibilità sia di sistemi particolari, sia del sistema intero. Anche il Web è un sistema in movimento che sa mettersi in discussione e dunque aperto. Infine, anch'esso è pensato in base a principi, in primo luogo l'universalità. Un ultimo confronto, tra le condizioni di possibilità di una struttura del discorso scientifico come pensato da Kant, e i principi architettonici del Web potrebbe dunque rivelarsi fruttuoso per scoprire, ancora una volta, l'attualità del pensiero di Kant, e l'importanza della filosofia per vivere bene e in pace.

## **2. Introduzione alla Critica della Ragion Pura**

Come abbiamo visto in precedenza, il problema di tutta la vita di Kant fu quello di fondare la **metafisica come scienza** e, in particolare, il problema di **una conoscenza razionale indipendente dall'esperienza** (pura).

Bisognava, innanzitutto, far precedere alla metafisica una riflessione trascendentale, senza la quale a metafisica come scienza era un'impresa condannata al fallimento. Quindi, la filosofia trascendentale era considerata una propedeutica, indispensabile alla scienza vera e propria; ossia, la metafisica. Attraverso la filosofia trascendentale, Kant ebbe la certezza di aver messo *la metafisica sulla via sicura della scienza*.

Dunque, l'imperativo era: **UNA METAFISICA FONDATA SULLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE!**

Il modello di Kant è quello di Newton, con i suoi "*Principi matematici della filosofia della natura*". Newton, infatti, aveva posto le basi della fisica come scienza; lo stesso voleva fare Kant, ponendo le basi della metafisica come scienza. (Kant era il Newton della metafisica).

Infatti, agli occhi di Kant, soltanto se costruita sull'a-priori, la fisica poteva aspirare ad essere una scienza universale e necessaria. La *Critica della Ragion pura*, allora, stabilisce una saldatura trasversale fra gli interessi filosofici e quelli scientifici; quindi, legame delle dottrine fisiche con i principi filosofici diviene molto stretto. In fisica, allora, la metafisica come scienza (come la intendeva Kant) è adatta ad illuminarci sui procedimenti mentali attraverso cui il fisico perviene alle sue costruzioni. Dunque, la metafisica kantiana è un necessario anello di mediazione fra la filosofia trascendentale e la fisica; il metodo critico ha caratterizzato l'intero sviluppo della fisica moderna (anche oltre Einstein).

Tutte le fonti e le dottrine filosofiche anteriori a Kant vanno viste in funzione di ciò a cui servono; e, cioè: la fondazione di una conoscenza a-priori degli oggetti. Alla fine, quindi, lo scopo di Kant di fondare una metafisica come scienza attraverso la filosofia trascendentale aveva mutato aspetto, divenendo quello di porre maggiore attenzione al **processo di oggettivazione**; ossia quel processo che si interroga sul come si costituisce e si giustifica l'oggetto della conoscenza e su qual è la realtà fenomenica. Metafisica significa, quindi, scienza delle condizioni a-priori di una conoscenza, e, nel caso della natura, scienza delle condizioni a-priori che rendono possibile l'oggetto di esperienza. La natura, per divenire oggetto d'esperienza, sottostà alla condizione di essere unificata da nessi fondati nel modo in cui noi la pensiamo.

**TRASCENDENTALISMO**: Il processo di oggettivazione segue un altro, altrettanto importante, problema, posto in primis: il processo della ***deduzione*** (cioè, giustificazione), attraverso cui l'intelletto giunge alla conoscenza dell'oggetto; questa conoscenza avviene ogni qualvolta si ha la ricezione di materiale sensibile.

L'intelletto opera in modo diverso quando deve unificare il materiale sensibile entro un concetto: e ciò è spiegato dalle 12 categorie, che si riferiscono alle altrettanto dodici forme dei giudizi.

Le forme a-priori di *spazio* e *tempo* condizionano, in modo assoluto, la ricezione del materiale sensibile da parte dell'intelletto; tanto che, fuori dello spazio e del tempo, nulla può essere oggetto di esperienza. Ma se noi conosciamo tali forme a-priori (spazio e tempo), allora noi potremmo dire di conoscere i caratteri che l'oggetto possiede, senza avere bisogno di nessuna esperienza. Inoltre, la forma del ricevente condiziona il modo della ricezione; tuttavia, ciò che importa è capire che il condizionamento operato dal ricevente sull'oggetto è una condizione non escludibile della ricezione sensibile: il materiale sensibile ha subito inevitabilmente il condizionamento operato dal soggetto che o riceve. Il ricevente è un agente attivo nel condizionamento del materiale sensibile. La novità sta dunque nel concepire spazio e tempo come due organi a cui il materiale sensibile si assoggetta necessariamente (senza spazio e tempo non ci può essere alcuna esperienza possibile); senza spazio e tempo, il materiale sensibile rimane "cosa in sé", cioè come una cosa per conto suo e indipendente dall'esperienza.

Si può dire, allora, che ogni esperienza possibile è trascendente quando è frutto di una conoscenza condizionata allo spazio e al tempo; e siccome spazio e tempo sono forme pure a-priori, allora è possibile una conoscenza a-priori. Nel trascendentale si ha sogno sia della condizione sensibile, sia di quella a-priori.

Osservazione: Ora, fino a quando si considera una funzione passiva – ricevente - com'è il senso allora la condizione del materiale sensibile di essere assoggettato dall'intelletto è facile da comprendere il problema sorge quando si deve capire in che modo bisogna comportarsi nei confronti dell'intelletto, che opera spontaneamente e senza condizionamenti. Il nostro intelletto non produce gli oggetti, ma li condiziona. L'intelletto pensa gli oggetti che non produce; ossia, gli oggetti gli sono dati. L'intelletto si assume il compito di pensare (unificare) l'oggetto che gli viene dato, ma non si preoccupa di produrlo.

Osservazione: Kant dice che il nostro intelletto ha un modo necessario di pensare: le dodici categorie del pensiero. Comunque, rimane sempre il problema di come attribuire la stessa categoria concettuale all'oggetto, visto che l'oggetto non è un prodotto del pensiero. Ci si chiede: "Come si fa ad attribuire agli oggetti – che non sono produzione dell'intelletto e anzi di natura sensibile – delle relazioni con i nostri modi di pensare?" → questo è il problema della deduzione trascendentale, e non è strano che Kant abbia impiegato più di dieci anni per scrivere la *Critica*, sebbene il progetto fosse di pochi mesi. La soluzione al problema della deduzione consiste nello SCHEMATISMO TRASCENDENTALE, e può riassumersi così:

- È vero che l'intelletto non produce gli oggetti e non può imprimere in essi la propria forma; come fanno invece le forme pure – spazio e tempo – che si imprimono nel materiale sensibile. Tuttavia, (e questo è il succo dello schematismo) l'intelletto, nella sua spontaneità, può imprimere la propria forma allo spazio e al tempo e, in questo modo, l'intelletto condiziona indirettamente l'oggetto, pur senza produrlo. Dunque, il tempo, grazie allo schematismo, è sottoposto a una strutturazione (schematismo) da parte dell'intelletto. Lo schematismo traduce in schemi temporali la struttura delle categorie intellettuali (quantità, qualità, ecc.) e, grazie a ciò, l'oggetto – che è già condizionato direttamente dalla forma del tempo e dello spazio – è ulteriormente condizionato dall'intelletto; l'oggetto, cioè, è condizionato, questa volta in modo indiretto, anche dalle forme dell'intelletto. Dunque, l'oggetto è assoggettabile alla legislazione dell'intelletto e, perciò, l'intelletto diviene il "legislatore della natura".

Osservazione: Kant osserva che, sebbene siano presenti tutti i materiali empirici del conoscere e le sue forme intuitive (spazio e tempo), l'oggetto non è ancora in grado di divenire un oggetto d'esperienza; ciò, almeno fino a quando l'oggetto non venga raccolto in un pensiero unitario: "Io penso", o "Io puro", o "Io trascendentale", o "autocoscienza". Infatti, semmai il riferimento unitario non fosse possibile, l'oggetto non sarebbe neppure pensabile e, quindi, non potrebbe esistere come

oggetto d'esperienza. L'unità assoluta dell'autocoscienza è la condizione assoluta della possibilità di una qualsiasi esperienza. L'Io penso, allora, è la condizione indispensabile dell'esistenza, e dire "io penso" equivale a dire "io sono"; sebbene, non nel senso cartesiano. Infatti, in questo caso, dire "io penso, io sono" è riferito alla forma dell'esistenza e non alla sostanza pensante (come per Cartesio).

Osservazione: Le categorie intellettuali sono tutte le forme possibili in cui l'intelletto pensa e, quindi, unifica. L'oggetto della conoscenza, allora, non può costituirsi se non in modo conforme alle categorie, le quali categorie (es. la sostanza, a causa, ecc..) forniscono i nessi che corrispondono al nostro modo di pensare. La deduzione trascendentale si fonda sulla necessità che l'oggetto, per divenire oggetto d'esperienza possibile, debba costituirsi secondo i nostri modi universali e necessari di pensare (rivoluzione copernicana: non siamo noi ad uniformarci alla natura, ma è la natura che si uniforma ai nostri modi di pensare). Quindi, l'oggetto per entrare in una possibile esperienza, deve conformarsi al nostro universale e necessario di esprimerlo.

La metafisica tradizionale, detta anche "scienza ei filosofi", è distrutta dalla nuova metafisica trascendentale kantiana. La metafisica di Kant vuole essere una struttura ben più salda di quella tradizionale, in cui ogni filosofo ingaggia una battaglia con l'altro per disarcionarlo dal suo cavallo. Dunque, la critica alla metafisica passata fu accettata quasi universalmente: la metafisica nel senso tradizionale era morta!

Osservazione: La differenza fra le scienze matematiche e la filosofia consiste nel fatto che la matematica studia forme pure e dà luogo a conoscenze formali; mentre, la filosofia ha la pretesa di passare dalle forme pure alla realtà. Nel caso della **filosofia trascendentale**, però, questo passaggio dalle forme alla realtà può essere legittimo, in quanto si prendono in esame soltanto quelle forme che condizionano e giustificano un'esperienza possibile. Nel caso, invece, della *psicologia razionale*, il passaggio dalla forma al reale è illegittimo, in quanto vengono volutamente scambiate le forme per realtà.

Ecco, quindi, che la ragione per cui la tavola delle categorie è necessaria è spiegata dal fatto che le categorie danno forma legittima ad ogni esperienza possibile. Infatti, se non potessimo descrivere le categorie, non potremmo descrivere a-priori la possibilità dell'esperienza. Ecco perché la tavola delle categorie è uno dei presupposti ineliminabili del criticismo kantiano. L'esistenza delle forme pure è un'esistenza in funzione dell'esperienza; vale a dire che, le forme pure, anche se costruite dalla mente, vengono pensate sempre in funzione della realtà empirica.

Questa osservazione è utile a capire l'importanza della parola "*trascendentalismo*", perché le forme pensate sono le forme della possibilità di una esperienza possibile. Con il trascendentalismo, noi possiamo isolare, da una esperienza, e forme pure, forme oggetto di uno studio razionale, e tornare poi all'esperienza, forti delle conoscenze acquisite.

Qui, sta proprio la "modernità" della dottrina kantiana: essa è la migliore giustificazione dei procedimenti rigorosamente scientifici che caratterizzano la scienza d'oggi. **La filosofia trascendentale è la scienza di una esperienza possibile!**

### **3. I Concetti Puri**

Secondo la logica tradizionale, quella generale: l'intelletto aspetta di ricevere le rappresentazioni sensibili, da ovunque arrivino, per trasformarle poi in concetti, in maniera analitica; quindi, l'intelletto non costruisce le rappresentazioni, ma aspetta che siano date. (azione ricevente – passiva).

INVECE

Secondo la logica trascendentale: l'intelletto riunisce a sé tutto il molteplice della sensibilità, per dare materia unitaria a tutti i concetti puri dell'intelletto; e ciò avviene in maniera sintetica ed assolutamente spontanea (azione creatrice – attiva).

La spontaneità del nostro pensiero esige che questo molteplice, che proviene dalle rappresentazioni sensibili, sia raccolto, organizzato e unificato, al fine di ricavare una conoscenza: tutto questo

procedimento è chiamato “*sintesi*”. Quindi, la sintesi è proprio questo modo di unificare le diverse rappresentazioni sensibili, comprendendole entro un concetto, per giungere ad una conoscenza possibile. La sintesi sarà pura, se il molteplice sarà dato dall’intelletto in maniera non empirica, ma a priori (come quello che avviene nello spazio e nel tempo: forme pure dell’intelletto).

Quindi, il molteplice delle rappresentazioni può essere dato all’intelletto in maniera pura (attraverso spazio e tempo), oppure in maniera empirica (i dati provenienti dai sensi). La sintesi pura è una funzione dell’anima indispensabile, senza la quale nessuna conoscenza avrebbe luogo; sebbene questa funzione avvenga in noi in modo assolutamente spontaneo e senza che noi ce ne accorgiamo. La sintesi del molteplice delle rappresentazioni entro un concetto, che diventa una possibile conoscenza, è una funzione propria dell’intelletto. Ad esempio, il nostro enumerare è una *funzione sintetica a priori* secondo concetti.

La logica formale, generale, riconduce le diverse rappresentazioni (che sono date all’intelletto) sotto un concetto e in modo analitico.

#### INVECE

La logica trascendentale insegna a ricondurre sotto un concetto non le rappresentazioni, ma la sintesi pura delle rappresentazioni. E, infatti, affinché sia possibile una qualsiasi conoscenza a priori, è necessario che all’intelletto sia dato il molteplice delle intuizioni pure: l’unità sintetica pura. Successivamente, saranno i concetti, fondati sull’intelletto, che conferiranno unità a questa sintesi pura; dunque, i concetti puri nascono proprio dalla necessità che ha l’intelletto di dare unità alle molteplici rappresentazioni che si raccolgono entro un concetto.

Dunque, i **concetti puri** dell’intelletto rappresentano proprio questa unità sintetica delle intuizioni pure; oltre ad essere “*forme logiche di giudizio*”.

Mediante la sintesi delle intuizioni pure (le quali, attraverso *spazio e tempo* disciplinano direttamente le rappresentazioni sensibili), l’intelletto produce: sia, un contenuto trascendentale (possibile) puro all’interno delle molteplici rappresentazioni, sia una forma logica di un giudizio. Queste due modi di procedere nei riguardi delle molteplici rappresentazioni prendono il nome di “concetti puri dell’intelletto”, che si applicano a priori agli oggetti di una conoscenza possibile (trascendentale): la logica generale non può fare questo, in quanto essa non si preoccupa di sapere da dove le provengono le rappresentazioni, e non può procedere alla sintesi (unificazione) del molteplice sensibile. In questo modo, sorgono tanti concetti puri dell’intelletto, che si applicano a priori agli oggetti dell’intuizione in generale, per quante sono le funzioni logiche dei giudizi possibili (vale a dire, 12 concetti).

Questi 12 concetti puri sono chiamati “*categorie*” (come fece a suo tempo Aristotele), e misurano ciò che l’intelletto può fare.

#### 1.

della **Quantità**:

Unità

Pluralità

Totalità

#### 2.

della **Qualità**:

*Realtà*

*Negazione*

*Limitazione*

#### 3.

della **Relazione**:

*Inerenza e sussistenza*

*Casualità*

*Reciprocità*

#### 4.

della **Modalità**:

*Possibilità - impossibilità*

*Esistenza - inesistenza*

*Necessità - contingenza*

L’intelletto contiene in sé, a priori, questi concetti puri della sintesi (ricordiamo che la sintesi è la funzione – propria dell’intelletto – di unificare il molteplice sensibile sotto un concetto, grazie alle

intuizioni pure: spazio e tempo); ecco spiegato anche il perché l'intelletto può essere considerato "puro".

L'intelletto, quindi, svolge la funzione di *pensare* gli oggetti della conoscenza; vale a dire che l'intelletto è in grado di comprendere – attraverso i concetti puri, che ha a priori – le cose che provengono al molteplice dell'intuizione.

La divisione dei concetti puri (o categorie) è ricavata da quella dei giudizi; e, infatti, la "facoltà di pensare" equivale alla "facoltà di giudicare". La raccolta di questi concetti, però, non è fatta in modo affrettato o rapsodico, come fece Aristotele, bensì, è ricavata in modo sistematico dal principio comune che è la facoltà di giudicare.

L'importanza della *tavola delle categorie* è fuori ogni dubbio, in quanto essa serve ad abbozzare il disegno della totalità di una scienza (la metafisica – scienza che studia il pensiero razionale puro e non empirico), che si appoggerebbe su principi puri; inoltre, siccome i concetti puri dell'intelletto sono concetti a priori, risulta chiaro che tale scienza formerebbe un sistema unitario in cui sono raggruppati tutti i concetti presenti nell'intelletto umano.

**Prima Osservazione:** La tavola delle categorie (o concetti puri dell'intelletto) contiene: **4 classi** (o titoli) di concetti → *quantità, qualità, relazione e modalità*,

I concetti sono a sua volta suddivisi in **2 parti**:

1<sup>a</sup> parte → (delle categorie matematiche – quantità e qualità) è indirizzata agli oggetti dell'intuizione, sia pura, che empirica;

2<sup>a</sup> parte → (delle categorie dinamiche – relazione e modalità) è indirizzata all'esistenza di questi oggetti (rapporto reciproco tra loro, rapporto diretto con l'intelletto).

**Seconda Osservazione:** La tavola delle categorie è divisa in tricotomia; in cui la terza categoria deriva sempre dall'unione della prima con la seconda della sua classe (ad esempio: "totalità" corrisponde all'unione di unità e pluralità); sebbene questo terzo elemento non vada considerato come un semplice concetto derivato.

**Terza Osservazione:** Tutti i concetti che rientrano nella tavola delle categorie vengono pensati come vicendevolmente coordinati gli uni con gli altri, non ridotti sotto l'uno o l'altro concetto, ma uniti in un tutt'unico; un po' come avviene nel caso delle parti di un corpo, che rispondono in modo coordinato con l'insieme organico. Questa unione non è affatto diversa da quella che si trova nel rapporto tra causa ed effetto.

Nella conoscenza di un oggetto c'è sempre a ricerca di una unità concettuale, in modo tale che questa *unità* sia *qualitativa*; vale a dire, che sia l'unità della comprensione del molteplice.

In ogni caso, però, affinché si possa costituire e giustificare un concetto, è necessario che siano stabiliti: l'*unità* (non ci devono essere ipotesi nel concetto), la *verità* (accordo della conoscenza con l'oggetto) e la *compiutezza* (ci deve essere accordo fra ciò che si era pensato a priori e ciò che è stato riprodotto a posteriori) di tale concetto.

### **Deduzione dei concetti puri dell'intelletto.**

Secondo la concezione giurista, *deduzione* significa dimostrare il diritto su una determinata cosa. Ora, accade spesso che noi ci sentiamo "in diritto", anche senza deduzione, di attribuire ai concetti empirici un senso e una portata, e ciò lo facciamo secondo la nostra immaginazione. L'esempio più lampante è quello dei concetti di destino, felicità, che circolano tra l'indulgenza generale. Nel caso di questi concetti, ci si trova in serie difficoltà per la loro deduzione, in quanto non è possibile addurre loro alcun fondamento di diritto.

Ora, siccome è necessario sapere in quale modo i concetti si possano riferire ad oggetti, è venuto il momento di spiegare che cosa s'intende per *deduzione trascendentale*. **La deduzione trascendentale è la spiegazione del modo in cui i concetti a priori si possono riferire agli oggetti.** La *deduzione empirica*, invece, mostra solamente in che modo un concetto è acquistato per mezzo dell'esperienza e, quindi, non si chiede la legittimità di quel possesso (come invece fa la deduzione trascendentale). I concetti puri di *spazio* e *tempo* sono a fondamento di ogni nostra esperienza sensibile (Kant li chiamerà "intuizioni pure"). Tutta la nostra attività conoscitiva nasce dalle impressioni dei sensi (la recettività delle impressioni), che costituiscono a base di ogni nostra esperienza.

L'**esperienza** contiene due elementi di diversa natura:

- una materia per la conoscenza → che viene dai sensi;
- una forma per la conoscenza → che proviene dalla fonte del puro intuire e dal pensiero.

Entrambi questi elementi – sensi e pensiero – funzionano insieme per produrre concetti, allorquando giungono all'intelletto le informazioni provenienti dal molteplice sensibile. Dobbiamo dare a Locke il primato di aver fatto i primi sforzi per spiegare la nostra attività conoscitiva, partendo dalle singole percezioni, fino ad arrivare ai concetti generali del conoscere. Ma l'unico modo di una possibile deduzione della conoscenza pura a priori è quello per la via trascendentale.

L'importanza fondamentale della deduzione trascendentale si basa sul fatto che nessuna conoscenza può dirsi completa se risiede unicamente (come affermava Locke) sul dato empirico; una conoscenza deve contenere le forme pure del pensiero a priori, che si riferiscono a ciascun oggetto dell'esperienza possibile. Senza questa convinzione, si procederebbe come ciechi sul terreno della ragion pura. Inoltre, dobbiamo capire che senza spazio e tempo – che sono le forme pure dell'intuizione sensibile – un oggetto non potrebbe apparirci degno di alcuna esperienza possibile, in quanto lo spazio e il tempo contengono a priori le condizioni pure per una possibile esperienza.

Dilemma: Le categorie dell'intelletto sono forme pure a priori; gli oggetti della conoscenza, invece, nascono dalle percezioni sensibili e appartengono alla materia sensibile.

Ci si chiede, allora:

- *“come possono le condizioni soggettive del pensare avere una validità oggettiva (necessaria, universale e vincolante)?*

vale a dire:

- *“come possono le condizioni soggettive del pensare (i concetti puri) fornire le condizioni della possibilità di ogni conoscenza degli oggetti?*

È chiaro che gli oggetti dell'intuizione sensibile devono essere conformi alle condizioni formali della sensibilità che si trovano a priori nello spirito, ma non è chiaro in che modo avvenga che questi oggetti della sensibilità siano conformi alle condizioni soggettive dell'intelletto.

I fenomeni, infatti, ci mostrano, sì, dei casi da cui è possibile trarre una risposta plausibile sulla causa, ma non ci possono assolutamente garantire che quell'effetto che noi constatiamo sia necessario. In poche parole, non si può asserire empiricamente:

- né che l'effetto sia posto dalla causa e ne derivi, per cui l'effetto si trova dopo la causa. Ossia, *«si può essere sicuri che l'effetto sia legato e derivi necessariamente da un'unica causa?»*. È vero, cioè, che ci possono essere infiniti effetti, non necessariamente legati ad un'unica causa. Ad esempio, se io vedo una frana, non posso dire con certezza assoluta che essa sia stata generata da un'unica causa; in questo caso, infatti, dagli effetti non posso risalire alle cause!
- Né che l'effetto segua alla causa, per cui ci sia una regola assolutamente universale che spieghi questo fenomeno. Ossia, *«si può essere sicuri di trovare una regola universale che spieghi un dato effetto?»*.

Le regole empiriche, in quanto utilizzano il metodo induttivo, non possono essere universalmente vincolanti nella conoscenza di un oggetto, in quanto esse non sono in grado di assicurare la rigorosa universalità delle forme a priori; la loro sarà solo una universalità relativa, un *working in progress*

(come diceva Newton), ossia una verità sempre pronta ad essere demolita o superata da nuove scoperte.

**Deduzione trascendentale delle categorie**

Il rapporto che c'è fa la rappresentazione sensibile e l'oggetto della conoscenza avviene solamente in due casi:

- rapporto empirico → in cui il fenomeno sensibile è legato al suo oggetto di conoscenza in maniera necessaria: è il caso dei fenomeni rispetto a ciò che appartiene alla sensazione;
- rapporto determinante → in cui la conoscenza è determinante a priori rispetto all'oggetto.

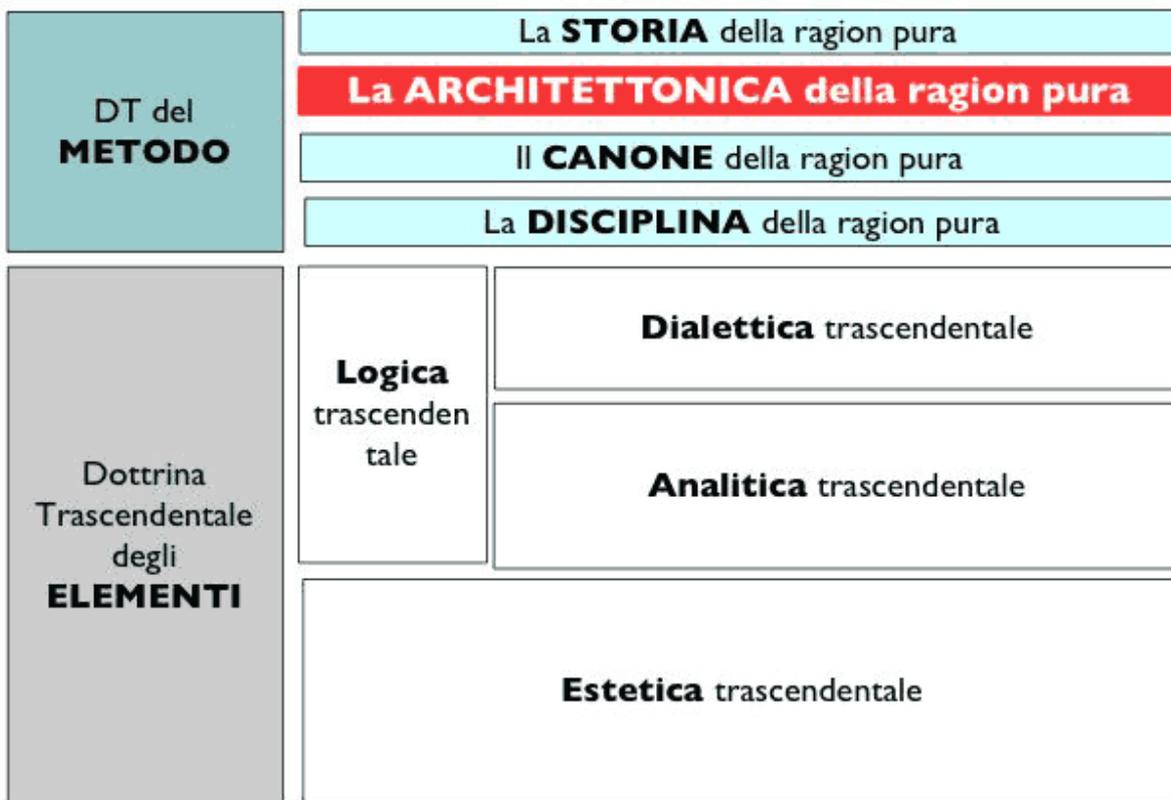
Ma ci sono solamente due condizioni, attraverso cui è possibile la conoscenza di un oggetto:

- l'**intuizione** → per la quale l'oggetto è dato, ma solo come fenomeno;
- il **concetto** → per il quale l'oggetto è pensato, come corrispondente a questa intuizione.

**4. La struttura architettonica della Critica della ragion pura.**

La Critica della ragion pura è divisa in due parti:

la *Dottrina trascendentale degli elementi* e la *Dottrina trascendentale del metodo*, come di seguito descritto:



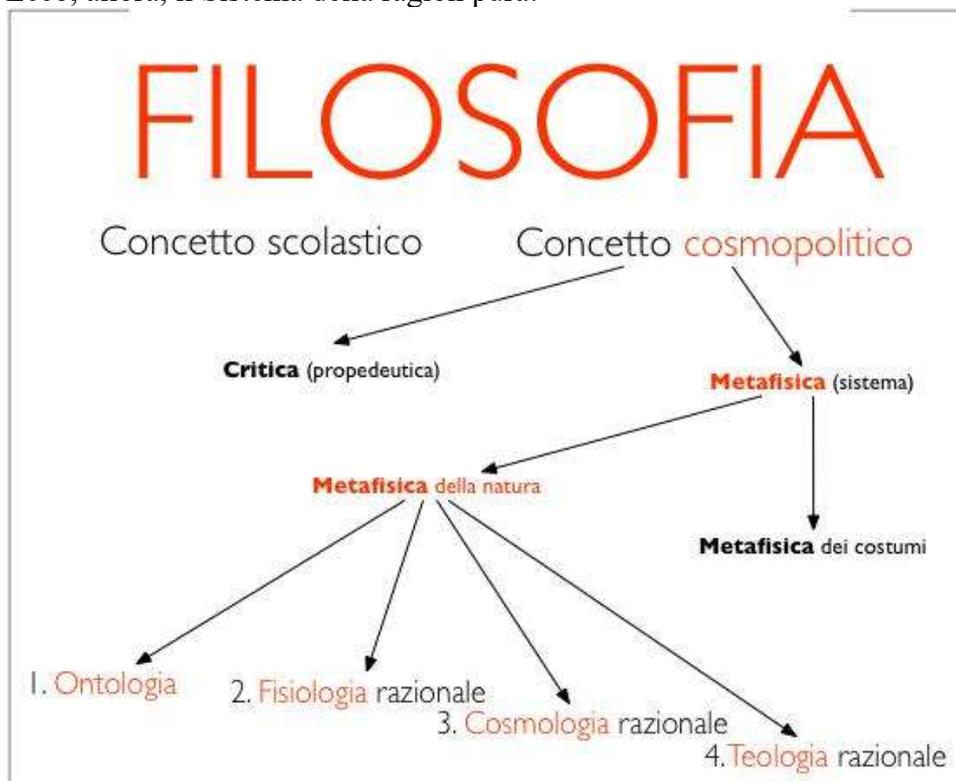
La prima *prefazione alla Critica* (del 1781) introduce il lettore al tema dell'opera, che riguarda il modo in cui il soggetto conoscente organizza i dati dell'esperienza, e costruisce, a partire da essi, il proprio sapere. Kant prende esplicitamente le distanze dalla filosofia dogmatica entro il cui sistema di pensiero si era egli stesso formato; l'errore del dogmatismo è pretendere di ricondurre ogni conoscenza alla scienza grazie al metodo matematico, un errore che Kant riconosce di aver capito

grazie a Hume, che lo ha “svegliato dal sonno dogmatico della ragione”. Kant non rinnega la validità della logica tradizionale, e tuttavia ritiene che essa indichi delle condizioni necessarie ma non sufficienti per spiegare il carattere universale e necessario delle scienze della natura. La filosofia critica si differenzia anche dallo scetticismo, secondo cui solo l’esperienza (conoscenza a posteriori) è necessaria; viceversa, l’indagine della prima Critica prende le mosse proprio dalla possibilità di giudizi sintetici (cioè, estensivi della conoscenza) a priori, e in particolare si concentra sulla questione di quale sia l’ambito della loro applicazione. Sul piano del metodo, questa operazione consiste nel riportare i fenomeni sensibili dati a un insieme di parametri che ne garantiscano l’oggettività, e poggia sull’invito alla ragione ad assumersi il suo compito più importante, la conoscenza di sé. Si tratta dunque di stabilire quali siano i fondamenti, le condizioni e i limiti del sapere.

A dispetto delle proporzioni riservate alle due parti nello schema, la prima è di gran lunga più ampia della seconda e corrisponde all’incirca ai 6/7 dell’opera. Gli Elementi, in particolare, sono dedicati ad un’analisi critica delle tre facoltà conoscitive dell’uomo, la sensibilità (Estetica trascendentale), l’intelletto (Analitica trascendentale) e la ragione (Dialettica trascendentale).

I quattro capitoli della seconda parte sono dedicati al metodo e comprendono la Disciplina, il Canone, l’Architettura e la Storia della ragione pura.

Ecco, allora, il Sistema della ragione pura:



Occorre chiarire che significato assume il termine *trascendentale* per Kant e non confonderlo con trascendente. Il termine trascendente, infatti, deriva dalla filosofia scolastica medioevale e viene utilizzato per parlare di enti che trascendono, ovvero vanno al di là dell’esperienza, al pari di Dio, spiriti, angeli e così via. Anche trascendentale deriva dalla scolastica, ma sta ad indicare un predicato che, per la sua universalità, trascende le stesse categorie, ovvero i sommi generi: trascendentali sono il vero ed il bene.

In Kant, il termine *trascendentale* assume un significato diverso e significa ciò che precede qualunque esperienza ed allo stesso tempo ne indica le condizioni. È sinonimo di *puro a priori*. Da questo significato principale del termine, che non designa più oggetti esterni ma condizioni interne al soggetto che pensa, deriva pertanto un secondo significato: quello per cui la conoscenza non si occupa degli oggetti, delle cose, ma di come noi li conosciamo.

Detto questo, possiamo capire che la dottrina trascendentale degli elementi è lo studio delle forme trascendentali, cioè a priori, del pensiero; il metodo trascendentale è, pertanto, lo studio del modo con cui la ragione costruisce il sistema completo delle conoscenze.

L'intera opera è divisa in due grandi parti: la *Dottrina degli elementi* e la *Dottrina del metodo*.

La prima è suddivisa in *Estetica trascendentale* e in *Logica trascendentale*. Quest'ultima è divisa a sua volta in Analitica trascendentale e Dialettica trascendentale.

1 <sup>a</sup> parte: DOTTRINA DEGLI ELEMENTI	2 <sup>a</sup> parte: DOTTRINA DEL METODO
<ul style="list-style-type: none"> <li>• <i>Estetica trascendentale</i></li> <li>• <i>Logica trascendentale</i></li> </ul>	
	Analitica trascendentale Dialettica trascendentale

L'*estetica*, termine che Baumgarten<sup>20</sup> aveva introdotto per definire una scienza del bello, è riportata da Kant al suo significato di scienza della sensibilità, in modo più conforme al significato della parola greca *àisthesis* (sensazione, percezione sensoriale). La *sensibilità* è per Kant la ricezione che la particolare costituzione umana consente delle cose esterne. Ma, gli atti conoscitivi veri e propri sono le *intuizioni*, ovvero le conoscenze immediate e dirette dei loro oggetti.

Questi oggetti, tuttavia, non sono le cose esterne, esistenti in sé, bensì gli effetti che esse producono sulla nostra sensibilità.

Vediamo come lo stesso Kant parla di questo:

*«L'effetto di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi ne veniamo colpiti, è la sensazione. L'intuizione che si riferisce all'oggetto mediante una sensazione dicesi empirica. L'oggetto indeterminato di 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 essere poste in una determinata forma, non può, a sua volta, essere sensazione, ne viene che la materia di ogni fenomeno ci è data solamente a posteriori, ma la forma relativa deve trovarsi per tutti i fenomeni già a priori nell'animo e deve pertanto essere considerata separatamente da ogni sensazione. [...] Di conseguenza, la forma pura delle intuizioni sensibili in generale si troverà a priori nell'animo, ed in essa verrà intuito, in precisi rapporti, tutto il molteplice dei fenomeni».*

Le intuizioni per Kant possono essere solo sensibili. Non vi sono quindi intuizioni intellettuali, perché l'intelletto non è direttamente in contatto con le realtà intellegibili. Tuttavia, secondo Kant, le intuizioni sensibili (o empiriche) sono rese possibili da un particolare tipo di intuizione preesistente, ovvero l'intuizione pura dello spazio e del tempo. Esse costituiscono la forma dei fenomeni percepiti. La materia è, invece, costituita dalle sensazioni stesse. È quindi da notare come Kant faccia sempre dipendere la nostra consapevolezza dell'esistenza delle cose dalla percezione che ne abbiamo, la quale viene, per così dire, inquadrata e messa a fuoco, dalle intuizioni pure, a priori, dello spazio e del tempo.

Secondo Kant, dunque, né lo *spazio* né il *tempo* derivano come concetti dall'esperienza. Non ricorre al termine "innato", ma non credo si tradisca lo spirito di quanto voleva asserire Kant se si ricorre a questa parola. Spazio e tempo precedono tutte le rappresentazioni empiriche. Essi non sono proprietà delle cose esterne, ma concetti che noi abbiamo imposto (qui nel vero senso del termine) alla realtà. Certo, si può dire che spazio e tempo hanno una realtà empirica perché rispetto a tutto ciò che appare e scompare sono indubbiamente reali, essendoci un qui ed un là, un prima ed un dopo, ma Kant

<sup>20</sup> Fortemente influenzato da Christian Wolff, che probabilmente non conobbe mai di persona, professore e poi rettore all'Università di Francoforte sull'Oder. Fortemente influenzato dal pensiero di Leibniz, aderisce alla sua *teoria delle monadi* e alla concezione di un'"armonia" cosmica ad opera di Dio.

riafferma che rispetto alle cose così come sono in sé, cioè indipendentemente da noi, tempo e spazio non hanno una reale esistenza: essi esistono solo nella mente umana come idealità trascendentali. Poiché questi sono concetti difficili da intendere, credo giusto provare a rivederli con le stesse parole di Kant, le quali sono certamente più efficaci e pregnanti delle mie:

*«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, i loro rapporti reciproci. Il senso interno, per mezzo del quale l'animo intuisce sé stesso o il suo stato interno non ci offre, in verità, alcuna intuizione dell'anima stessa, come di un oggetto; ma c'è tuttavia una determinata forma, sotto la quale soltanto è possibile l'intuizione del suo stato interno, sicché tutto ciò che è proprio delle determinazioni interne è rappresentato in rapporti di tempo. Il tempo non può essere intuito esternamente, allo stesso tempo che lo spazio non può essere intuito come qualcosa in noi. Che cosa sono allora lo spazio ed il tempo? Forse entità reali? O sono semplicemente determinazioni o rapporti delle cose, che appartengono comunque alle cose in sé, anche se non sono intuite? O sono tali da appartenere soltanto alla forma dell'intuizione e così alla costituzione soggettiva del nostro animo, senza di che questi predicati non potrebbero essere attribuiti a cosa alcuna?».*

Kant passa quindi ad esaminare il concetto di spazio:

*«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...[...] Lo spazio è una rappresentazione a priori, necessaria, che sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne. Non è possibile farsi la rappresentazione che non ci sia spazio... [...] ... 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. ... [...] 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 caratteristica 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 (di tipo empirico)».*

Analogamente allo spazio, anche il tempo è intuizione pura a priori, e «si riduce a nulla se si prescinde dalle condizioni soggettive dell'intuizione sensibile e non può quindi annoverarsi fra gli oggetti - né come sussistente né come inerente - se si prescinde dal rapporto di questi oggetti con la nostra intuizione».

Uno dei passaggi più interessanti si trova quando Kant risponde direttamente ad una serie di obiezioni raccolte mentre discuteva con colleghi ed allievi.

Scriva Kant:

*«Contro questa teoria che attribuisce al tempo realtà empirica ma gli nega realtà assoluta e trascendentale, ho ricevuto da parte di uomini acuti un'obiezione talmente unanime da convincermi che essa debba presentarsi senz'altro a ogni lettore a cui questi argomenti non siano familiari. Essa dice: i mutamenti sono reali (e ciò è dimostrato dal variare delle nostre rappresentazioni, anche se si volessero negare tutti i fenomeni esterni assieme ai loro mutamenti). Ora i mutamenti sono possibili solo nel tempo, conseguentemente il tempo è qualcosa di reale. La risposta non presenta difficoltà alcuna. Ammetto l'intero ragionamento. Il tempo è senza dubbio alcunché di reale, ossia la forma reale dell'intuizione interna. Esso ha dunque una realtà soggettiva rispetto all'esperienza interna, ossia, io ho realmente la rappresentazione del tempo e delle mie determinazioni in esso. Il tempo è quindi reale non come oggetto, ma come il modo della rappresentazione di me stesso come oggetto».*

Anche rispetto a queste affermazioni, indubbiamente, potremmo obiettare. Quando misuriamo il

tempo, sia con una clessidra ad acqua come facevano i romani nei processi, per limitare il tempo a disposizione degli avvocati, sia con i moderni orologi, noi misuriamo un oggetto. Ma, anche laddove riuscissimo a dimostrare che il tempo non solo è reale, ma è anche concetto appreso con l'esperienza, rimarrebbe intatto l'argomento forte della riflessione kantiana, ovvero che tempo e spazio sono le condizioni a priori delle esperienze stesse.

*«Tempo e spazio sono pertanto due sorgenti conoscitive, da cui è possibile attingere a priori svariate conoscenze sintetiche, esemplificate stupendamente dalla matematica pura per quanto concerne la conoscenza dello spazio e dei suoi rapporti.... [...] Ma queste sorgenti conoscitive a priori, non essendo altro che condizioni della sensibilità, si determinano per ciò stesso i loro limiti, consistenti nel riferirsi agli oggetti solo in quanto fenomeni, e non pretendano esibire cose in sé».*

Qui, comincia a trapelare quello che sarà uno dei motivi conduttori di tutta *La critica della ragion pura*, ovvero la differenza tra fenomeni e noumeni, tra le cose come ci appaiono e le cose come sono in realtà. Si deve aggiungere, a questo punto, che stabilendo che solo la matematica e la fisica sono scienza nel senso di conoscenze garantite dalla loro universalità e necessità, lo stesso fenomeno è così ridotto al suo aspetto quantitativo.

Ecco, quindi, un prospetto generale e riassuntivo molto interessante:

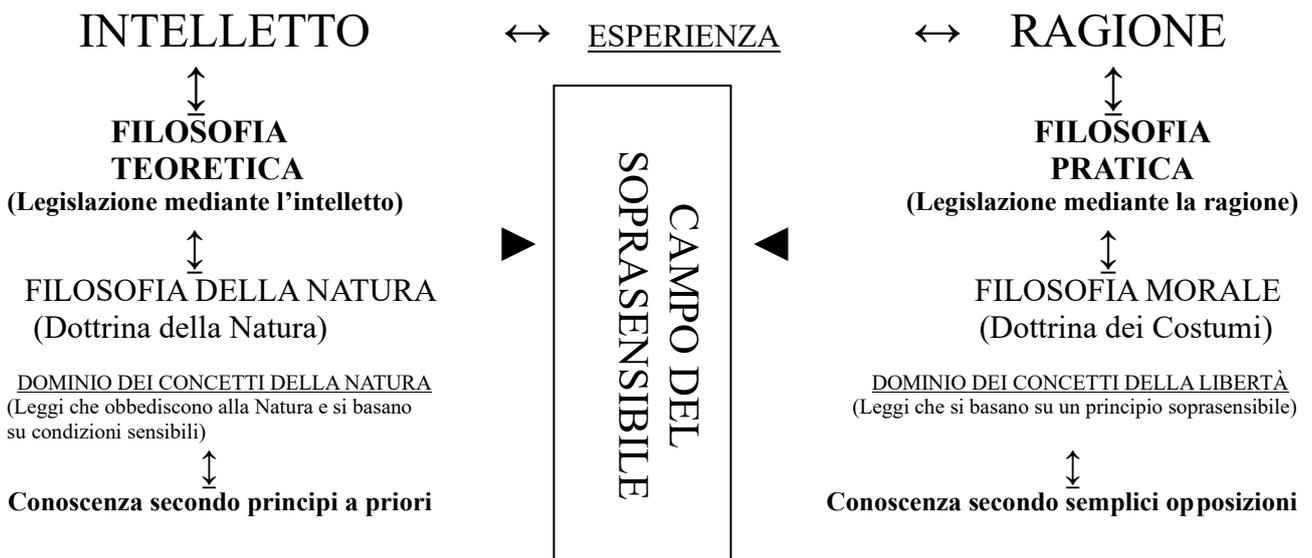
**RAGIONE PURA** → La facoltà della conoscenza a partire da principi a priori.

**CRITICA DELLA RAGION PURA** → La ricerca della possibilità e dei limiti della ragione.

Essa si indirizza soltanto alla facoltà di conoscere cose a priori e si occupa, quindi, solo della facoltà conoscitiva, con esclusione del sentimento del piacere e del dispiacere e della facoltà di desiderare.



*Facoltà conoscitiva* → Critica della Ragion Pura  
*Facoltà di desiderare* → Critica della Ragion Pratica  
*Facoltà di piacere/dispiacere* → Critica della Facoltà di Giudizio



*campo illimitato e inaccessibile in cui non troviamo per noi alcun territorio e sul quale non possiamo avere un dominio ai fini di conoscenza teoretica, né per i per i concetti dell'intelletto, né per i per quelli della ragione*

↑↓  
PRECETTI o PRINCIPI  
PRATICO-TECNICI

(Quando il concetto che determina la causalità è un concetto della natura: es. arte, abilità umane in genere, prudenza, ecc.)

↑↓  
PRECETTI o PRINCIPI  
PRATICO-MORALI

(Quando il concetto che determina la causalità è un concetto della libertà: es. economia domestica, economia politica, arte dei rapporti sociali, dottrina della felicità, ecc.)

La filosofia giunge fin dove i concetti a priori hanno la loro applicazione e, cioè, fin dove giunge l'uso della nostra facoltà conoscitiva secondo principi.

I **concetti** hanno un loro campo (determinato secondo il rapporto che il loro oggetto ha con la nostra facoltà conoscitiva). La parte del territorio, su cui questi concetti sono legislativi, è il **dominio**.

Avviene, quindi, che: i concetti d'esperienza hanno, sì, il loro territorio nella natura (come insieme di tutti gli oggetti dei sensi), ma non un dominio; perché essi sono, sì, prodotti secondo leggi, ma non sono legislativi, poiché le regole che vi si fondono sono empiriche e contingenti.

### *Critica della ragion pura*

#### 1<sup>a</sup> parte

### **DOTTRINA DEGLI ELEMENTI**

La **Dottrina trascendentale degli elementi** indaga gli elementi formali della conoscenza che, per Kant, sono puri e a priori. L'*Estetica trascendentale* studia la sensibilità e le sue forme a priori che sono lo spazio e il tempo, mostrando come su di esso si fondi la matematica; l'*Analitica trascendentale* studia l'intelletto e le sue forme a priori (ovvero, le 12 categorie), e mostra come su di esse si fondi la fisica; infine, la *Dialettica trascendentale* studia la ragione e le sue tre idee di anima, mondo e Dio, mostrando come su di esse si fondi la metafisica. In ultimo, la **Dottrina del metodo** (che è la parte più breve e conclusiva dell'opera) determina l'uso possibile degli elementi a priori della conoscenza, cioè appunto il metodo della conoscenza stessa.

Il titolo dell'opera può essere inteso come «*l'esame dei fondamenti del sapere*» ovvero come «*l'esame critico della validità e dei limiti che la nostra ragione possiede in virtù dei suoi elementi puri a priori*». Si badi: la ragione può essere intesa nel titolo come facoltà conoscitiva in generale, anche se poi Kant all'interno dell'opera distingue chiaramente tra sensibilità, intelletto e ragione, come vedremo. Si ricordi inoltre che per Kant, puro è ciò che è fonte di conoscenza a priori, ovvero ciò a cui non è mescolato nulla di empirico, non derivando dall'esperienza; inoltre, l'aggettivo trascendentale riguarda per Kant il nostro modo di conoscere le cose in quanto è reso possibile da forme a priori; in generale è ciò che precede qualsiasi esperienza e ne è la condizione, per cui "trascendentale" diventa anche sinonimo di "puro" o di "a priori".

Il pensiero di Kant è detto criticismo perché distinguendosi dal dogmatismo (che accetta le dottrine senza interrogarsi sulla loro validità o meno) fa appunto della critica lo strumento della filosofia. «*Criticare*», per Kant, vuol dire giudicare, valutare, soppesare, ossia interrogarsi sul fondamento delle conoscenze umane chiarendone le possibilità, la validità, i limiti. Il che non è affatto scetticismo perché tracciare il limite di una esperienza vuol dire garantire, entro il limite stesso, la sua validità. Kant può finalmente respingere lo scetticismo di Hume perché la sua indagine vuole stabilire, da un lato, come siano possibili la matematica e la fisica in quanto scienze, e dall'altro come sia possibile la metafisica, intesa sia come disposizione naturale sia come presunta scienza. Il tutto viene sintetizzato da Kant nella celebre formula "Come sono possibili i giudizi sintetici a priori?" e cioè: come possiamo avere una conoscenza che sia valida scientificamente?

### **Dottrina degli Elementi – ESTETICA TRASCENDENTALE**

La conoscenza scientifica consta di proposizioni o di giudizi universali e necessari ed inoltre aumenta continuamente il sapere; ma, «*che cosa è un giudizio?*».

In generale, un giudizio consiste nella connessione di due concetti di cui uno (A) è il soggetto e l'altro (B) funge da predicato; si presentano allora due casi:

Analitico: il predicato (B) può essere contenuto nel concetto che funge da soggetto (A) e dunque può essere ricavabile dalla pura analisi del soggetto: in questo caso il giudizio è analitico come quando dico che «ogni corpo è esteso». Infatti, il concetto di estensione è sinonimo di corporeità e quando affermo che «ogni corpo è esteso» non faccio altro che rendere esplicito ciò che si intende per *corpo*. Sintetico: il concetto che funge da predicato (B) non si trova implicito nel concetto che funge da soggetto (A) ed allora il giudizio è sintetico perché il predicato (B) aggiunge al soggetto (A) qualcosa che non è ricavabile per mera analisi del soggetto ma è qualcosa in più. Ad esempio, quando dico che «ogni corpo è pesante», io esprimo un giudizio sintetico, giacché il concetto di pesantezza non è implicito nel concetto di tutti i corpi. Si ricordi che l'esempio kantiano si rifà ad Aristotele, per il quale alcuni corpi - terra e acqua - sono per natura pesanti, mentre altri - aria e fuoco - sono per loro natura leggeri. Noi potremmo fare altri esempi, dicendo «il tavolo è rotondo», «la mela è verde», ecc. (la rotondità o il verde non appartengono necessariamente ai due oggetti presi in esame).

I **giudizi analitici** sono giudizi a priori (cioè, non dipendono dall'esperienza), universali e necessari, ma non ampliano le nostre conoscenze. I **giudizi sintetici** ampliano sempre le nostre conoscenze; tuttavia, essi, essendo a posteriori (cioè, basandosi sull'esperienza) non possono essere universali e necessari. La scienza, per essere tale, cioè conoscenza valida, non si può basare né sui soli giudizi analitici né sui meri giudizi sintetici, ma deve basarsi su un terzo tipo di giudizi che Kant chiama **giudizi sintetici a priori**, tali cioè che siano sia universali, necessari e a priori, che sintetici, tale per cui essi aumentino le nostre conoscenze. Per Kant le operazioni della aritmetica sono *sintesi a priori*. Il giudizio  $5+7=12$  (oppure  $5668797+235408$ ) è un giudizio sintetico a priori in quanto il risultato è stato ottenuto col sommare e non per via solo analitica (il 5 o il  $5+7$  non contiene a priori il 12 ma abbiamo dovuto contare); una volta però ottenuto il risultato, esso sarà per sempre valido per tutte le menti pensanti. Lo stesso vale per la geometria (ad es., quando diciamo: «la linea retta è la più breve tra due punti»), non facciamo altro che il concetto di “linea più breve” è aggiunto e non è ricavabile con nessuna analisi da quello di “linea retta”), e così pure per la fisica e persino per la metafisica, almeno nelle sue pretese, secondo Kant, vi sono essere giudizi “sintetici a priori” (ad esempio “il mondo deve avere un primo inizio”).

Ora, è giunto il momento di affrontare il problema: «come sono possibili i giudizi sintetici a priori?».

**La “rivoluzione copernicana”.** A differenza del razionalismo dogmatico, Kant ritiene che la scienza derivi anche dall'esperienza; tuttavia, egli pensa anche, a differenza dell'empirismo, che alla base dell'esperienza vi siano dei principi non derivabili dall'esperienza stessa.

In sintesi, come ho già scritto, la scienza è data, per Kant, sia dall'esperienza che dai principi sintetici a priori. Fino a prima di Kant, si era tentati di spiegare la validità della conoscenza, supponendo che fosse il soggetto a dover ruotare intorno all'oggetto (come il Sole, secondo Tolomeo, ruota intorno alla Terra, che è immobile al centro dell'universo), cioè la verità consisteva nel prendere atto che l'oggetto aveva certe sue caratteristiche che il soggetto, se avesse voluto dire il vero, avrebbe dovuto riconoscere come tali.

Kant, invece, suppone che sia l'oggetto a dover ruotare intorno al soggetto (come, secondo Copernico, è la Terra che gira intorno al Sole), nel senso che è il soggetto che condiziona l'oggetto e non viceversa, come s'era pensato fino ai suoi tempi. In altre parole, noi non siamo degli spettatori passivi quando diciamo di conoscere qualcosa. Al contrario, nel ricevere i dati sensibili, noi “imprimiamo” attivamente ad essi l'ordine e le leggi del nostro intelletto. Ad esempio, quando diciamo: «questa cosa di fronte a me è un tavolo», lo possiamo dire perché il fatto di vederlo uno, tridimensionale, colorato, non dipende dall'oggetto, ma soltanto da noi stessi, ovvero dal soggetto che sta conoscendo. Noi insomma non possiamo fare a meno di conoscere il tavolo in uno spazio e in un tempo determinato, non possiamo non vederlo colorato, con certe qualità ecc.; non possiamo non attribuire al tavolo certe caratteristiche (è uno, ha certe qualità). Tutti questi sono i modi con cui il soggetto coglie sensibilmente le cose. Questi modi non appartengono all'oggetto ma sono delle “forme” di cui

l'uomo è dotato e che non può fare a meno di adoperare durante il processo di conoscenza. Come dice Kant: «*Noi delle cose non conosciamo a priori se non quello che noi stessi vi mettiamo*». Qual è, allora, il fondamento dei giudizi sintetici a priori? È il soggetto stesso, con le sue leggi, che governa il processo della conoscenza sia attraverso i sensi che attraverso l'intelletto. E visto che i modi di conoscere a priori che il soggetto ha sono i sensi e l'intelletto, essi sono i trascendentali della conoscenza umana. Il trascendentale è, dunque, la condizione che permette la conoscibilità degli oggetti, sia dell'intuizione sensibile che della pensabilità stessa degli oggetti; il *trascendentale* è ciò che si riferisce alla conoscenza in quanto possibile a priori, dice Kant. In breve, il trascendentale è ciò che il soggetto mette nelle cose nell'atto di conoscerle (e cioè lo spazio, il tempo e le 12 categorie).

Veniamo adesso a trattare specificamente della dottrina che riguarda il *sensu* e la *sensibilità*, e dunque della Estetica trascendentale: essa è quindi la dottrina che studia le forme della sensibilità, il modo in cui l'uomo riceve le sensazioni ed ottiene una conoscenza sensibile. In primo luogo, alcune precisazioni terminologiche. Kant distingue fra *sensazione*, *sensibilità*, *intuizione*, *fenomeno* (e, poi, *noumeno*).

La **sensazione** è una semplice modificazione (un tempo, di essa si diceva affezione), che il soggetto subisce, passivamente, ad opera dell'oggetto: ad esempio quando sentiamo caldo o freddo, quando vediamo rosso o altri colori, quando gustiamo il dolce o l'amaro. In altri termini, è una azione che l'oggetto "produce" sul soggetto, modificandolo.

La **sensibilità** è la facoltà che noi abbiamo di ricevere le sensazioni, ossia la facoltà mediante la quale noi siamo suscettibili di essere modificati dagli oggetti.

L'**intuizione** è la conoscenza immediata degli oggetti. Essa non crea, non produce gli oggetti ma dipende dall'esistenza degli oggetti stessi. In altre parole, gli oggetti esistono realmente e il modo come li conosciamo immediatamente è chiamato da Kant *intuizione*. Egli chiama poi *intuizione empirica* la conoscenza sensibile in cui sono concretamente presenti le sensazioni, mentre parla di *intuizioni pure* riferendosi propriamente solo allo spazio e al tempo.

Il **fenomeno** è l'oggetto dell'intuizione sensibile. Si ricordi che, in greco, la parola indica «*ciò che si manifesta, ciò che appare*». Dunque, noi, quando conosciamo qualcosa sensibilmente, non facciamo che cogliere l'oggetto quale appare a noi e non come è in sé; lo cogliamo come si manifesta a noi secondo le nostre forme della sensibilità. Nulla ci vieta di pensare che, se avessimo altri sensi, le cose ci apparirebbero in maniera diversa.

Dopo queste precisazioni, Kant approfondisce ulteriormente che cos'è un fenomeno; in ogni fenomeno c'è una materia e una forma. La **materia** consiste nelle varie sensazioni e, come tale, è a posteriori (ossia, essa dipende dall'esperienza; infatti, io non posso sentire caldo o freddo se non ho avuto prima l'esperienza del caldo o del freddo). La **forma** dipende, invece, dal soggetto ed è il modo in cui *funziona* la nostra sensibilità, la quale, nel momento in cui accoglie i dati dei sensi, li *organizza* in maniera ordinata: infatti io vedo ad esempio un tavolo e non ho delle sensazioni separate, confuse di un qualcosa che sta di fronte a me. La forma sarà quindi a priori e consisterà nelle due intuizioni pure dello spazio e del tempo.

Lo **spazio** e il **tempo** sono, per Kant, modi e funzioni propri del soggetto, cioè, sono i modi che noi abbiamo di cogliere sensibilmente le cose. Noi non possiamo non *inquadrare* una qualsiasi sensazione in uno spazio e in un tempo particolare. Lo spazio è la forma (cioè, il modo di funzionare) del *sensu esterno*, ossia la condizione cui deve sottostare la rappresentazione sensibile degli oggetti esterni al soggetto. Il tempo è la forma del *sensu interno* e, cioè, è la forma di ogni dato sensibile interno, in quanto da noi conosciuto. Si badi: altri esseri - dice Kant - (probabilmente, alludendo agli animali) «*potrebbero cogliere le cose non spazialmente né temporalmente*»; e, invece, «*noi esseri umani non possiamo non coglierle spazio-temporalmente, perché siamo fatti così, e abbiamo una sensibilità che funziona in questo modo*».

Siamo ora in grado di capire su che cosa si fonda la validità di scienze come la geometria e l'aritmetica; esse sono valide perché si fondano sulle forme a priori della nostra sensibilità, sulle intuizioni pure dello spazio e del tempo. Proprio per questo motivo, le due scienze hanno universalità e necessità,

giacché lo spazio e il tempo sono *strutture del soggetto* o, meglio, di tutti i soggetti, di tutti gli uomini allo stesso modo. Tutti noi, in altre parole, abbiamo lo stesso modo di cogliere sensibilmente le cose, attraverso lo spazio e il tempo. I giudizi della geometria (postulati, teoremi ecc.) si fondano, quindi, sulla intuizione a priori dello spazio; la matematica si fonda invece sul tempo perché moltiplicare, sommare ecc. sono operazioni che richiedono tempo.

## Dottrina degli Elementi – LOGICA TRASCENDENTALE

### 1. Analitica Trascendentale.

La premessa fondamentale è che l'uomo non ha solo *sensazioni* ma anche *intelletto*.

Mediante le sensazioni, gli oggetti ci sono dati; mediante l'intelletto essi sono pensati. Entrambe le facoltà ci sono indispensabili : l'intelletto non può intuire (cioè, nel linguaggio di Kant, conoscere sensibilmente) né i sensi possono pensare.

Perciò, è giusto distinguere le loro funzioni e dunque adesso dobbiamo occuparci della logica ovvero della scienza dell'intelletto in generale.

Kant distingue tra:

- la logica generale o formale, che è quella che studia le leggi del pensiero, quella aristotelica, che viene comunemente accettata da Kant;
- la logica trascendentale, che studia i concetti puri dell'intelletto ovvero le categorie e, dunque, essa studia specificamente quei concetti che non derivano dagli oggetti, ma sono a priori nel nostro intelletto.

Si badi: per Kant le categorie non sono le leggi dell'essere, come per Aristotele, ma sono le leggi della mente, ovvero i modi che ci spiegano come funziona il nostro intelletto (sono forme sintetizzatrici e non contenuti). Ma, quante sono le categorie?

Per Aristotele, come si ricorderà, erano dieci; per Kant, invece, le categorie sono dodici: perché?

**Pensare** – per Kant – significa giudicare, cioè, *formulare dei giudizi* : ora, ci saranno tante categorie quante sono le forme di giudizio che la logica classica formale ha classificato; se la logica è giunta a distinguere dodici tipi di giudizio diversi ci saranno allora 12 tipi di categorie, divise in 4 gruppi (secondo la quantità, qualità, relazione e modalità) con 3 tipi ciascuno.

1 Quantità	2 Qualità	3 Relazione	4 Modalità
<i>Unità</i>	<i>Realtà</i>	<i>Inerenza e sussistenza</i> (sostanza e accidente)	<i>Possibilità</i>
<i>Pluralità</i>	<i>Negazione</i>	<i>Causalità e dipendenza</i> (causa ed effetto)	<i>Esistenza</i>
<i>Totalità</i>	<i>Limitazione</i>	<i>Reciprocità o azione</i> (reciproca tra agente e paziente)	<i>Necessità</i>

### L'Io Penso e la Deduzione trascendentale

Pensare qualcosa è possibile solo in quanto la molteplicità delle intuizioni sensibili vengono congiunte in una sola rappresentazione: questa unità è chiamata da Kant "*Io Penso*", ovvero "Appercezione Trascendentale".

In altri termini, il pensare è possibile a due condizioni:

- (1) che il soggetto costituisca il termine di riferimento unitario delle varie intuizioni che devono appunto essere congiunte: L'Io Penso indica allora «*l'unità trascendentale dell'intelletto*», ossia quel centro mentale unificatore di carattere puramente formale o funzionale che accompagna tutte le mie rappresentazioni. Altrimenti, esisterebbe «un me stesso variopinto e differente» che riprodurrebbe la molteplicità delle rappresentazioni senza poterle unificare.

- (2) che il soggetto debba avere autocoscienza, cioè, deve essere consapevole di essere il termine di riferimento unitario delle varie rappresentazioni. È insomma la coscienza di noi stessi di essere dei soggetti pensanti. Infatti, qualsiasi giudizio formuliamo, ad es. «*A è uguale a B*», implica sempre che «*Io Penso che A è uguale a B*». In altri termini, affinché io possa rappresentarmi qualcosa, bisogna che la rappresentazione sia presente alla mia autocoscienza (che Kant chiama *appercezione pura o trascendentale* perché è a priori e si distingue dalla coscienza empirica in quanto è la condizione di tutte le mie rappresentazioni), e poiché questo vale per tutte le mie rappresentazioni, esse vengono unificate appunto da ciò che Kant chiama l'Io Penso.

Visto poi che l'*Io Penso* è identico in tutti gli uomini, ossia tutti gli uomini hanno la stessa “struttura unificante”, il risultato della unificazione sarà valido universalmente e oggettivamente per tutti. Ad esempio, quando dico: «*questo corpo è pesante*», tale giudizio vale per tutti gli intelletti umani che dispongono delle mie stesse caratteristiche. Le categorie sono, insomma, universali: esse non appartengono al singolo individuo, bensì alla conoscenza umana in generale.

Grazie a questa *universalità*, esse rendono possibile l'oggettività del giudizio, in quanto il giudizio che rendono possibile deve essere valido per tutti, essere universale e necessario. Da qui giungiamo alla Deduzione trascendentale delle categorie, cioè al riconoscimento della loro validità tramite l'Io Penso.

Il termine *deduzione* non è qui usato da Kant nel solito senso di «*ragionamento che parte dall'universale per arrivare al particolare*» (ricordate il sillogismo aristotelico: tutti gli uomini sono mortali/Socrate è uomo/quindi Socrate è mortale?), ma nel significato giuridico di giustificazione.

In altri termini: come mai la nostra conoscenza scientifica è valida? Su che cosa si basa la validità delle categorie ovvero del nostro modo di pensare le cose? La risposta è, appunto, l'Io Penso. Come il soggetto, quando coglie con i sensi gli oggetti, li spazializza e li temporalizza, così, quando li pensa, li ordina secondo le categorie, secondo i modi proprio del pensiero umano.

Le categorie sono, dunque, le condizioni alle quali è possibile che qualcosa venga pensato come oggetto di esperienza. Il che indica che per Kant il concetto di “oggetto”, che era tradizionalmente concepito come un qualcosa che è opposto al soggetto, presuppone, al contrario, proprio il soggetto, perché solo un soggetto può distinguere tra soggetto e oggetto, e può conoscere sia il soggetto che l'oggetto.

**Lo Schematismo trascendentale e l'immaginazione produttiva.** Le categorie si possono però applicare solo alle intuizioni empiriche, valgono, cioè, solo nell'ambito dell'esperienza.

Per Kant, nell'ambito dell'esperienza, la conoscenza valida per l'uomo rimane quella fenomenica. Si è detto più volte che le intuizioni sono solo sensibili ed i concetti sono solo intellettuali: intuizioni e concetti sono dunque eterogenei. Di qui sorge il problema di come sia possibile applicare le categorie ai dati sensibili. Ad esempio, come è possibile l'applicazione della categoria di causalità ai fenomeni (dire che “A è causa di B”) se la categoria è un concetto puro che non può trovarsi nei fenomeni? (Ripensate alla questione della causalità in Hume: le cose accadono; siamo noi che vi vediamo o cerchiamo un perché).

Occorre, dunque, una facoltà intermedia che presenti, da un lato, il carattere spontaneo proprio dell'intelletto, e dall'altro possa avere per oggetto rappresentazioni intuitive come la sensibilità. Tale facoltà intermedia è trovata da Kant nell'**immaginazione**.

Essa ha due funzioni:

- nella sua funzione semplicemente riproduttiva, essa è la capacità di richiamare alla memoria, di riprodurre appunto l'immagine di un oggetto non più dato ai sensi;
- nella sua funzione invece produttiva, l'immaginazione produttiva esplica la sua attività mediatrice, dando origine a quelle rappresentazioni intermedie tra la semplice immagine (nel senso comune del termine, la quale è il prodotto dell'immaginazione riproduttiva ed è sempre particolare, singola) ed il concetto (che è un prodotto della sintesi dell'intelletto ed è sempre

generale) che Kant chiama schemi trascendentali, da cui la dottrina importantissima dello schematismo trascendentale. L'immaginazione produttiva dà appunto origine agli schemi trascendentali puri, ad ognuno dei quali corrisponderà una categoria o un gruppo di categorie. Ad esempio, lo schema che appartiene alla categoria della quantità è il numero, quello della categoria della qualità è il grado ecc. Gli schemi sono inoltre definiti da Kant come "determinazioni a priori del tempo secondo regole". Che cosa vuol dire? Vuol dire semplicemente che tutti i fenomeni, una volta colti, diventano per così dire "interni" al soggetto, ed il tempo non è appunto il nostro "senso interno"? Il tempo è così l'intuizione che connette tutte le rappresentazioni. È possibile collegare tra loro due rappresentazioni empiriche solo ammettendo tra loro un rapporto di tempo, ad esempi una successione o una simultaneità. Kant dice: «*gli schemi sono le categorie calate nel tempo*». Si pensi alla solita categoria della causalità: è appunto lo schema relativo a questa categoria che ci permetterà di applicarla ai vari oggetti d'esperienza, cosa altrimenti impossibile.

Infine, Kant passa ad illustrare le "regole dell'uso oggettivo delle categorie" che, essendo tanto generali da fondare ogni conoscenza, si identificano, in pratica, con le leggi universali della natura. Si badi però: le leggi universali che esse esprimono (ad esempio che ogni fenomeno ha una causa) hanno un carattere trascendentale e non si identificano con le singole leggi naturali particolari che sono scoperte empiricamente (ad esempio l'accelerazione ecc.).

In conclusione, siamo solo e sempre noi che costituiamo la natura come un insieme unitario di fenomeni, connesso da leggi necessarie, le quali non sono altro che le regole del nostro intelletto. Si ricordi però che la conoscenza scientifica è sì universale e necessaria ma rimane fenomenica.

Se il **fenomeno** è *la cosa come appare a noi*, è evidente che esso presuppone la cosa "qual è in sé", cioè il noumeno.

Il fenomeno è inteso da Kant in due modi:

- (1) in senso negativo... è la cosa *quale è in sé*, ossia la cosa quale potrebbe essere pensata da noi, senza pensarla, senza usare le nostre categorie mentali;
- (2) in senso positivo ...il **noumeno** è l'oggetto di una intuizione non sensibile, la quale però non è data all'uomo; dunque, è un concetto-limite che ci ricorda che quello che ci viene dato da conoscere nello spazio e nel tempo non è la realtà in assoluto e che quindi l'intelletto non può conoscere le cose in sé ma solo pensarle nella loro possibilità, sotto forma di X ignote, di incognite.

## 2. Dialettica Trascendentale.

Nella "Dialettica trascendentale", Kant affronta il problema se la metafisica, sia o no una scienza valida, ossia ci possa dare delle conoscenze certe. Si noti: il termine "dialettica" viene qui usato da Kant in senso negativo, cioè con esso egli intende l'analisi e lo smascheramento dei ragionamenti fallaci della metafisica.

Chiariamo: il pensiero umano è limitato, in ambito conoscitivo, all'esperienza. La sua tendenza ad andare tuttavia oltre l'esperienza è naturale e irrefrenabile ma, non appena lo spirito si avventura al di fuori degli orizzonti dell'esperienza, cade fatalmente in errore. Queste illusioni ed errori hanno però una logica ben precisa: sono tipi di errori che non possono non essere commessi. C'è ancora da notare che il termine "ragione" ha in Kant un significato generale che indica la facoltà conoscitiva in genere, e ne ha poi uno specifico, esaminato proprio qui nella Dialettica trascendentale, che indica l'intelletto quando si spinge al di là dell'esperienza possibile. Questo spingersi oltre è (si ricordi) qualcosa di strutturale e di ineliminabile: lo spirito umano non può non cercare di spingersi oltre l'esperienza. Kant distingue allora tra:

- la ragione (*Vernunft*), che è la facoltà dell'incondizionato, cioè l'intelletto quando pretende di andare oltre l'esperienza ed entrare nell'ambito della metafisica;
- l'intelletto (*Verstand*), quando si mantiene negli orizzonti della esperienza possibile.

Kant chiama **Idee** le forme a priori ovvero i concetti puri della ragione (come le categorie erano le forme a priori o i concetti puri dell'intelletto); per cui:

per l' <b>intelletto</b>	le forme pure a priori sono:	<i>CATEGORIE</i>		
per la <b>ragione</b>	le forme pure a priori sono:	<i>IDEE</i> (hanno la capacità di unificare il molteplice sensibile)		
		Idea psicologica	Idea cosmologica	Idea teologica
		1	2	3
		<b>Anima</b>	<b>Mondo</b>	<b>Dio</b>
		senso interno	senso esterno	senso interno+senso esterno

Esse corrispondono all'Idea psicologica o anima, all'Idea cosmologica o mondo, all'Idea teologica o Dio. La ragione è portata costitutivamente ad unificare:

- i dati del senso interno, mediante l'**idea di Anima**;
- i dati del senso, esterno mediante l'**idea di Mondo**;
- i dati esterni ed interni, con l'**idea di Dio**, intesa come la totalità di tutte le totalità ed il fondamento di tutto ciò che esiste. L'errore della metafisica consiste nel trasformare queste tre esigenze mentali di unificazione dell'esperienza in altrettante realtà autonome: questa è però un'illusione strutturale, così forte che non cessa neppure quando ci rendiamo conto che essa è tale.

**1. L'Anima.** L'Idea dell'anima, studiata dalla psicologia razionale, intende l'anima come una sostanza personale, immateriale, incorruttibile, spirituale, immortale, ed altro.

Per Kant, chi afferma l'esistenza dell'anima come qualcosa di reale e diverso dal corpo, dotata delle caratteristiche che abbiamo appena elencato, cade in un errore trascendentale che Kant chiama *paralogismo*. Il paralogismo è un ragionamento sbagliato che consiste nel partire dall'Io Penso e trasformarlo in una sostanza a sé. Per Kant, **non si può parlare dell'anima come di una sostanza, perché essa è una delle categorie** (esattamente la prima categoria della relazione) **che può applicarsi solo ai dati dell'intuizione sensibile, ma non a qualcosa che, per definizione, è al di là del conoscere fenomenico**. L'Io Penso, d'altra parte, non è affatto una sostanza, ma solo una pura attività formale a cui non possiamo riferire nessuna categoria (è da esso che dipendono le categorie; è soggetto e non oggetto delle categorie). In altre parole, noi siamo coscienti di noi stessi come esseri pensanti, ma non riusciamo tuttavia a conoscere l'Io quale è in sé stesso. Noi ci possiamo conoscere solo e sempre come fenomeni e dunque conosciamo solo l'Io fenomenico, l'io quale appare a noi, tramite le forme a priori di spazio, tempo e categorie, ma non certo l'io quale sarebbe in sé stesso, ovvero l'io noumenico.

**2. Il Mondo.** L'idea di mondo è studiata dalla cosmologia razionale e si riferisce alla totalità dei fenomeni cosmici. In realtà, però, noi possiamo sperimentare solo questo o quel fenomeno, ma non certo la serie completa dei fenomeni, per cui il "mondo" nella sua totalità rimane al di là di ogni esperienza umana possibile. Quando, dunque, vogliamo fare un discorso sul mondo nella sua totalità, finiamo per cadere in errori che Kant chiama *antinomie*, ovvero in affermazioni o ragionamenti opposti, ugualmente dimostrabili, ma perciò strutturalmente contraddittori e insolubili.

Vi sono quattro *antinomie*:

- 1<sup>a</sup> antinomia...sostiene - nella tesi - che il mondo ha un inizio nel tempo e un limite nello spazio, mentre - nella antitesi - sostiene che il mondo non ha limiti né nel tempo né nello spazio.
- 2<sup>a</sup> antinomia...afferma - nella tesi - che ogni sostanza composta consta di parti semplici, mentre - nella antitesi - dice che non vi è nulla di semplice, e che tutto è composto.
- 3<sup>a</sup> antinomia...afferma - nella tesi - che oltre alla causalità naturale vi è la libertà, mentre - nell'antitesi - si nega che vi sia anche la libertà, per cui tutto è determinato.
- 4<sup>a</sup> antinomia...afferma - nella tesi - che, oltre al mondo, c'è un essere necessario, mentre - nell'antitesi - sostiene che non vi è nessun essere necessario.

Queste antinomie rimangono appunto insolubili, perché, quando la ragione pretende di oltrepassare i limiti dell'esperienza non può che oscillare da un opposto all'altro, senza avere mai la possibilità di decidere definitivamente per l'una o per l'altra delle alternative. Il difetto è nella stessa Idea di "mondo", la quale, essendo al di là di ogni esperienza possibile, non può fornire alcun criterio per decidere la verità di una o dell'altra affermazione.

Kant conclude, facendo notare che le tesi sono proprie del pensiero metafisico e del razionalismo, mentre le antitesi sono tipiche dell'empirismo e della scienza. Inoltre, per quanto riguarda la terza e la quarta antinomia, le antitesi potrebbero valere per il fenomeno (nel cui ambito non si incontrano mai né Dio né la libertà) mentre le tesi potrebbero valere per la cosa in sé.

**3. Dio.** L'Idea di Dio è più esattamente un Ideale, il modello supremo di tutte le cose, di ogni perfezione e realtà. Ma, questa Idea o Ideale, che noi ci formiamo con la ragione, ci lascia, secondo Kant, nella "totale ignoranza" circa la sua esistenza effettiva, anche se la metafisica, fin dall'inizio, ha elaborato diverse prove per dimostrarne l'esistenza.

Kant riduce a *tre* tutte le *prove possibili per dimostrare l'esistenza di Dio*:

- (1) prova ontologica;
- (2) prova cosmologica;
- (3) prova fisico-teologica o teleologica.

**PROVA ONTOLOGICA:** (è Quella di S. Anselmo, Cartesio, Leibniz ecc.). Essa afferma l'esistenza di Dio, partendo dal concetto di Dio come dell'Essere perfettissimo, il quale, in quanto tale, non può mancare dell'attributo o perfezione della esistenza. Kant obietta contro questa prova, in primo luogo osservando che essa salta dal piano della possibilità logica a quello della realtà ontologica, mentre l'esistenza, per noi esseri umani, è sempre e solo qualcosa che noi possiamo constatare solo per via empirica: essa non è una proprietà "logica", ma un fatto che possiamo asserire solo con l'esperienza. La differenza tra cento talleri (monete) reali e cento talleri pensati sta nel fatto che i primi esistono, si possono percepire, mentre gli altri no. In altri termini, l'esistenza degli oggetti che rientrano nella sfera sensibile ci è data dall'esperienza, ma per gli oggetti del pensiero puro non c'è alcun modo di conoscere la loro esistenza, poiché questa dovrebbe conoscersi a priori, e per fare questo dovremmo avere una intuizione non sensibile bensì intellettuale, che l'uomo non ha. A parte queste considerazioni preliminari, Kant ritiene che la prova ontologica sia impossibile e contraddittoria. Tale prova è *impossibile*, se si intende derivare una realtà da un'idea, ovvero se nel concetto di Dio non si ritiene già implicita la sua esistenza, giacché in questo caso l'esistenza dovrebbe essere aggiunta tramite l'esperienza (l'esistenza è una delle categorie) mentre Dio è ovviamente al di là di ogni esperienza sensibile. È *contraddittoria*, se nel concetto di Dio si ritiene già implicita la sua esistenza, giacché in tal caso non si tratterebbe più del semplice concetto ma dell'esistenza vera e propria, che, del resto, sarebbe già data per scontata: non dimostrerei allora più nulla ma la ammetterei implicitamente e mi contraddirei. In altri termini, se si presuppone l'esistenza di un Essere perfettissimo, è ovvio che non si possa fare a meno di concludere che esista necessariamente, ma il problema è proprio nel vedere se tale Essere esista davvero.

**PROVA COSMOLOGICA:** Viene da Kant espressa in questo modo: «*Se qualcosa esiste, deve esistere anche un Essere necessario; ma almeno io esisto, quindi esiste un Essere necessario*». In questa prova, secondo Kant, vi è un uso improprio del principio di causalità che, partendo dall'esperienza degli esseri contingenti, pretende di innalzarsi, oltre l'esperienza, ad un Essere incausato e necessario. Il principio di causalità, per Kant, vale solo nell'ambito dell'esperienza (è una delle categorie e "fuori di questo non ha alcun senso"). È insomma una regola con cui noi connettiamo i fenomeni tra loro e, quindi, non può servire a connettere i fenomeni con qualcosa di trans-fenomenico quale è Dio. Inoltre, la prova cosmologica ricade nella prova ontologica, anzi, non è altro, dice Kant, che una prova ontologica mascherata: infatti l'Essere necessario di cui parla non è altro che l'Essere perfettissimo della prova ontologica; quindi, si ritornerebbe alla prova precedente che Kant aveva già invalidato.

*PROVA FISICO-TEOLOGICA O TELEOLOGICA: (Da telos = fine, finalismo). Essa fa leva sull'ordine, la finalità, la bellezza del mondo, per innalzarci ad una Mente suprema, ordinatrice cioè Dio creatore, perfetto e infinito. Essa - dice Kant - «è la più antica, la più chiara e la più adatta alla comune ragione». Essa però dimentica, secondo Kant, che l'ordine della natura potrebbe essere una conseguenza della natura stessa e delle sue leggi immanenti. Se poi tale prova intende asserire che l'ordine della natura non deriva dalla natura stessa, essa è obbligata a concepire Dio non solo come la Causa dell'ordine del mondo, ossia come un supremo Architetto, ma anche come la causa dell'essere del mondo, ossia come il suo Creatore: ma in questo caso si ritorna sempre alla prova ontologica. Inoltre, la prova pretenderebbe di stabilire, sulla base dell'ordine cosmico, l'esistenza di una causa infinita e perfetta. Ma anche se noi sappiamo che nell'universo c'è una qualche misura o gradazione di ordine, è pur sempre relativa ai nostri parametri umani e, in ogni caso, non certo infinita o priva di imperfezioni. Non possiamo, dunque, concludere che la causa del mondo sia infinitamente perfetta, saggia ecc. Se ciò avviene è perché vogliamo saltare l'abisso che separa il finito dall'infinito, dunque essa «potrebbe al più dimostrare un architetto del mondo ma non un creatore del mondo».*

La conclusione di Kant è che noi non possiamo dimostrare con certezza l'esistenza di Dio. Si badi: Kant non intende negare l'esistenza di Dio in sé, ma solo la sua dimostrabilità tramite la nostra ragione. Egli non è affatto un ateo, bensì è un agnostico (=non so, non conosco), in quanto ritiene che la ragione umana non possa dimostrare né l'esistenza di Dio né la sua non esistenza.

Altra conseguenza è che una metafisica come scienza è impossibile, giacché la pretesa sintesi a priori metafisica supporrebbe un intelletto intuitivo, che all'uomo non è dato o, in altre parole, ciò che supera l'ambito dell'esperienza rimarrà sempre indimostrabile per l'uomo. Ma, che senso hanno allora le tre Idee in quanto tali? Esse - dice Kant - «non possono avere un uso costitutivo come le categorie, cioè non servono a conoscere alcun oggetto possibile, ma hanno un uso regolativo cioè valgono come "regole" per sistemare i fenomeni in maniera ordinata, come se tutti i fenomeni che riguardano l'uomo dipendessero da un principio unico (anima); come se tutti i fenomeni della natura dipendessero unitariamente da principi intelligibili di un unico mondo; come se la totalità delle cose dipendesse da un unico Essere necessario e creatore». Le Idee, non valendo come realtà, varranno come principi euristici (dal greco *eurischein* = scoprire), come condizioni, cioè che impegnano l'uomo nella ricerca, unificando la conoscenza, rafforzano il pensiero e stimolano la ricerca a continuare per sempre.

## *Critica della ragion pura* 2<sup>a</sup> parte **DOTTRINA DEL METODO**

La **Dottrina trascendentale del metodo** è la seconda e ultima parte, e anche la più breve, della *Critica della ragion pura*. In essa, Kant distingue la filosofia dalla matematica: la FILOSOFIA è definita come «*conoscenza razionale mediante concetti*»; la MATEMATICA è definita come «*conoscenza razionale mediante la costruzione di concetti*». La filosofia, inoltre, può dirsi "sistema", ma solo nel senso di "sistema di ricerca", ovvero di quell'unità a cui l'esperienza può offrire la materia. La filosofia deve poi evitare, sia il dogmatismo, che lo scetticismo. Con la critica, invece, si segnano i confini delle possibilità della ragione e si stabiliscono le sue capacità. La filosofia non è tanto una realtà, quanto un ideale: non si può imparare la filosofia, ma si può imparare a filosofare, cioè ad esercitare correttamente la ragione.

### **Riflessioni dettagliate della Critica della ragion pura.**

Nella Dissertazione, dunque, (e qui sta la differenza rispetto alla Critica della ragion pura) vi è una netta contrapposizione tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale, sebbene si tratti comunque

di due diversi modi di conoscere il medesimo oggetto: esso viene conosciuto fenomenicamente sotto il profilo dell'apparenza, filtrato cioè dallo spazio e dal tempo (che non appartengono alle cose in sé, ma appartengono alle cose come fenomeni). Tuttavia, essendo spazio e tempo uguali per tutti gli uomini, tutti vedono le cose nella medesima maniera, in modo oggettivo (ossia universale). Tuttavia, la posizione del Kant della Dissertazione si riveste di ambiguità nel momento in cui prospetta la conoscenza della cosa in sé, del noumeno, che sarà invece respinta nella Critica della ragion pura. Per il Kant del periodo critico, conoscere sarà pensare, sì, ma pensare qualcosa di dato dall'esperienza: dove non c'è esperienza non c'è conoscenza. Pare del resto evidente che una cosa, per essere pensata e conosciuta, deve prima essere percepita empiricamente; tuttavia, l'esperienza non basta, non c'è conoscenza senza il pensiero: raccolti i dati sensibili, essi devono essere riorganizzati dall'intelletto. Ecco, dunque, che quei due diversi livelli conoscitivi (intellettuale e sensibile) vengono per così dire ricompattati: né l'esperienza né il pensiero, da soli, danno la conoscenza; per pervenire ad essa sono necessari i dati sensibili e l'intelletto che li riorganizza. Ecco perché ' senza l'intelletto la nostra conoscenza sarebbe cieca e senza l'esperienza sarebbe vuota '. Kant non riconosce più, nel periodo critico, una netta distinzione tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale perché ciascuno di questi due pezzi, se non abbinato all'altro, è inutile. La conoscenza che deriva dall'organizzazione dei dati sensibili da parte dell'intelletto resta comunque fenomenica (mai noumenica), in quanto l'intelletto non è più una fonte autonoma di conoscenza (come era nella Dissertazione); tuttavia la nozione di conoscenza fenomenica assume ora una diversa coloritura: essa implica la collaborazione tra sensi, impiegati nella raccolta dati empirici, ed intelletto, impiegato nell'organizzazione di tali dati; ne consegue che pensare significa unificare, ossia riorganizzare i dati dell'esperienza con l'intelletto. Tuttavia, Kant si avvede che non è solo la sensibilità ad avere le sue forme (spazio e tempo), come invece credeva ai tempi della Dissertazione: anche l'intelletto organizza il materiale sensibile attraverso delle forme, che Kant chiama categorie; ecco, dunque, che nella conoscenza fenomenica opera anche l'intelletto, la cui competenza, invece, nella Dissertazione era riservata esclusivamente alla conoscenza noumenica. Questo non toglie che la conoscenza resti fenomenica, e anche se la cosa in sé posso pensarla, non per questo posso conoscerla. Il contenuto della cosa in sé, però, spiega Kant, è vuoto ed inaccessibile. Tutti questi concetti, pilastri del suo sistema filosofico, Kant li illustra nella Critica della ragion pura (1781), il suo capolavoro, con la cui pubblicazione prende il via il periodo critico. Esso viene così definito per via dei titoli delle tre grandi opere che lo caratterizzano (le 3 critiche, della ragion pura, della ragion pratica e del giudizio); in origine, però, la terza critica (quella del giudizio) non era prevista, e le prime due dovevano avere un titolo diverso da quello con cui ci sono giunte: si sarebbero infatti dovute intitolare Critica della ragion pura teoretica e Critica della ragion pura pratica. Bisogna ora spendere due parole sul motivo di questi titoli, in cui compare il termine 'critica' che dà appunto il nome a questa seconda fase del pensiero kantiano. Il termine 'critica' si riconduce inevitabilmente al vocabolario della temperie culturale allora in atto, l'Illuminismo, il quale tendeva appunto ad avere con la ragione un approccio critico: la ragione per gli illuministi è l'unico baluardo conoscitivo a disposizione dell'uomo, ed è però uno strumento che presenta degli evidenti limiti. Per evitare che la ragione compia passi, per così dire, più lunghi della gamba e rischi di impelagarsi in questioni che non può risolvere né le competono, è opportuno giudicare (in greco *krinw* vuol appunto dire giudicare: da qui l'aggettivo "critico") sulle sue facoltà e sui suoi limiti. L'assillante quesito volto a scoprire che cosa possa conoscere la ragione e fin dove possa spingersi è presente a partire dalle opere seicentesche (il *Novum organum* di Bacone, il *Discorso sul metodo* di Cartesio, il *Saggio sull'intelletto umano* di Locke) e trova nel Kant della *Ragion pura* la massima espressione. Egli sostiene che la filosofia deve rispondere a tre quesiti:

- 1) che cosa posso sapere? (e Kant risponde a questa domanda nella *Critica della ragion pura*);
- 2) che cosa posso fare? (e Kant risponde nella *Critica della ragion pratica*);
- 3) cosa posso sperare? (e risponde in ambedue le opere appena citate, sostenendo che è legittimo sperare nell'esistenza di Dio e nell'immortalità dell'anima).

Occorre dunque avere un approccio critico con la ragione, giudicandone i limiti ed i difetti: ecco allora che Kant istituisce un vero e proprio tribunale della ragione, dove la ragione è allo stesso tempo

imputato e giudice : imputato nel senso che si indaga su quali siano i suoi limiti e il suo campo di applicabilità , giudice nel senso che è proprio lei che indaga e giudica sé stessa. In tribunale però non si discutono solo le questioni di fatto, ma anche quelle di diritto: dopo aver spiegato che l'imputato ha agito in quel determinato modo, occorre chiedersi se egli ne aveva il diritto. Non si tratta dunque di indagare sulla ragione esclusivamente per quel che ha fatto, ma anche se aveva o meno il diritto di farlo. Nelle prime pagine della Critica della ragion pura , Kant riprende le tre domande poc' anzi citate cui è tenuta a rispondere la filosofia, e le riformula sotto forma di tre sotto domande:

- a) come è possibile una matematica pura?
- b) come è possibile una fisica pura?
- c) come è possibile una metafisica come scienza?

Con l'ultimo quesito, il pensatore tedesco si chiede se sia possibile una metafisica come scienza e, nel caso lo sia, come debba funzionare. Con le prime due domande, invece, Kant non si chiede se sia possibile una matematica o una fisica pura (poiché egli non nutriva dubbio alcuno sulla fisica matematizzata di Newton), ma come sia possibile, secondo quali modalità. Che siano scienze *possibili*, del resto, lo dimostrano i grandi risultati a cui esse hanno portato: Kant dà quindi per scontato che siano possibili e passa direttamente a chiedersi come lo siano. Sarà poi nell'Ottocento e nel Novecento che la fisica e la matematica verranno messe in discussione e nasceranno le geometrie non euclidee. Per quel che riguarda la metafisica, anche in virtù dei dubbi sollevati da Hume, occorre invece chiedersi in primis se essa sia possibile, e, in caso affermativo, come lo sia. Alla domanda se sia possibile una metafisica come scienza Kant fornisce una risposta articolata e, per molti versi, ambigua, spiegando che la metafisica è un impulso innato nella natura umana: tale natura non si accontenta delle cose fisiche, ma ha bisogno di andare al di là di esse. Kant descrive quest'atteggiamento proprio dell'uomo servendosi di un'immagine: come quando in riva al mare vediamo all'orizzonte la distesa marina più in alto rispetto a quanto non sia, e pur sapendo che si tratta di un'illusione ottica, non per questo smettiamo di vederla più in alto, allo stesso modo sappiamo che la metafisica è una fantasticheria, ma non per questo cessiamo di cedere ad essa, presi da un impulso innato nella nostra natura. Kant quindi riconosce che l'uomo, per sua inclinazione naturale, tende alla metafisica, e vede questa tendenza come positiva; ciononostante, la ragione deve vigilare e deve fare in modo che questa tendenza ad andare al di là del mondo fisico non degeneri in una pretesa. Ma la questione inerente alla metafisica come scienza non si risolve qui: se intendiamo la metafisica in senso letterario come un oltrepassamento delle cose fisiche, allora essa non è possibile come scienza; ma il termine 'metafisica' può anche avere un significato più sfumato e se alla parola conferiamo questo significato, allora una metafisica come scienza è possibile. Sembra dunque che Kant sia il grande distruttore della metafisica (specialmente quando nega ogni possibilità di conoscere la cosa in sé), come Robespierre lo era del regime in vigore prima della Rivoluzione francese, ma in realtà il pensatore tedesco può anche essere considerato come il rifondatore della metafisica, colui il quale le diede fondamenti validi smantellando quelli vacillanti su cui fino ad allora era poggiata. Aristotele aveva inteso la metafisica (che lui chiamava "filosofia prima") con una duplice valenza: in *primis*, per metafisica intendeva *lo studio delle cose che stanno al di là del mondo fisico, al di là del mondo fenomenico*, avrebbe detto Kant (e il filosofo tedesco boccia l'ipotesi che una metafisica di questo genere possa essere una scienza), in *secundis*, però, metafisica era anche *lo studio delle caratteristiche generali dell'essere* (l'ontologia). Ecco allora che l'idea di una metafisica come scienza delle strutture generali dell'essere non va scartata, se però non la intendiamo come studio delle strutture dell'essere in sé (poiché il noumeno è inconoscibile), ma come studio delle caratteristiche dell'essere che appare a noi, fenomenicamente. Viene rifiutata, dunque, da Kant la metafisica come scienza delle leggi dell'essere in sé, ma viene accettata come scienza dello studio delle leggi dell'essere fenomenico, così come ci appare : del resto le leggi della realtà così come ci appare siamo noi a stabilirle, non nel senso che decidiamo noi come vada il mondo, ma nel senso che le leggi generali del funzionamento della realtà empirica come ci appare derivano dal nostro modo di concepire la realtà . Sì, perché il nostro approccio con la realtà è soggettivo, in quanto filtrato dalle forme dell'intelletto e dei sensi, ma è oggettivo nel senso che è comune a tutti gli uomini: proprio in virtù di questa oggettività, esistono

leggi generalissime della realtà riconosciute da tutti gli uomini, quale ad esempio la causalità: l'idea di fondo che nel mondo esistano rapporti di causa ed effetto rigidamente determinati, per cui ogni fenomeno è causato da un altro fenomeno ed è a sua volta causa di un terzo fenomeno. Questa legge generalissime derivano, secondo Kant, dal nostro modo di conoscere la realtà: come lo spazio e il tempo sono le forme della sensibilità, così le categorie sono le forme dell'intelletto. Proprio la causalità è una delle 12 categorie riconosciute dal pensatore tedesco ed è uno dei modi in cui l'intelletto inquadra ed organizza il materiale sensibile ricevuto filtrato dal tempo e dallo spazio. Se la causalità e le altre categorie non riguardano il mondo come è in sé, ma come ci appare, allora vuol dire che siamo in grado di descrivere un insieme di leggi generali che regolano il mondo: ne consegue che possiamo descrivere le strutture generali dell'essere fenomenico (e non noumenico, che resta inconoscibile), anzi, le possiamo conoscere con la massima certezza perché abbiamo imposto noi tali leggi: Kant dirà che le possiamo conoscere a priori, ossia prima e indipendentemente dall'esperienza, perché non ci derivano dall'esperienza, ma sono le leggi stesse che il nostro intelletto impone all'esperienza. Ogni cosa la pensiamo attraverso le 12 categorie (le strutture dell'intelletto) e la percepiamo attraverso lo spazio e il tempo: dunque il mondo che ci circonda è l'insieme del materiale derivatoci dall'esperienza (e che a sua volta deriva dalla cosa in sé, pensabile ma non conoscibile) e filtrato dallo spazio e dal tempo, poi riorganizzato attraverso le 12 categorie: ecco che così abbiamo quel che ci sta intorno. Il mondo, quindi, sarà costituito da un materiale (le sensazioni, i sensi, ecc.) e dalle forme della sensibilità (spazio e tempo) e dell'intelletto (le 12 categorie), che però gli abbiamo dato noi. Quando parliamo di leggi generali della realtà, quindi, non ci riferiamo al materiale della conoscenza, ma alla forma, perché esse sono la forma della conoscenza: è evidente che la legge di causalità (una delle svariate leggi dell'essere) è una delle forme in cui inquadriamo il materiale, il quale esula dalle leggi generali dell'essere. Ne consegue che, essendo le leggi generali della realtà leggi della realtà come appare a noi, allora le leggi dell'essere fenomenico ci sono perfettamente conoscibili, proprio perché sono le leggi generalissime che imponiamo alla realtà fenomenica a priori, prima e indipendentemente dalla realtà: ad esempio, ancor prima di entrare in una stanza vuota sappiamo a priori, senza sperimentarlo, che qualsiasi cosa che eventualmente troveremo sarà nello spazio, così come, messa per la prima volta una pentola piena d'acqua sul fuoco, a priori sappiamo che l'accensione della fiamma sarà la causa di qualcosa perché il principio di causalità ci dice a priori che ogni cosa ne causa un'altra; solo a posteriori (dopo averlo sperimentato) però potremo effettivamente sapere che cosa causi la fiamma accesa sotto la pentola, ma a priori potevamo già dire che qualcosa l'avrebbe causato (perché a monte rispetto all'esperienza sappiamo già che il mondo è un insieme di rapporti di causa ed effetto): lo scienziato, del resto, non si chiede se succederà qualcosa (perché lo sa a priori), ma cosa succederà. Ecco, quindi, che Kant affronta le tematiche su cui si era arrovellato Hume: come si fa a tirar fuori la causalità dall'esperienza? Per Hume non era possibile: il fatto che ci siamo bruciati ogni volta che abbiamo messo la mano sul fuoco, non permetteva secondo Hume di tirar fuori la causalità, perché in fondo non c'è nulla che ci garantisce che ci bruceremo di nuovo quando metteremo la mano sul fuoco: il nostro concetto di causalità si basa, secondo il pensatore scozzese, sull'abitudine, ossia sull'essere certi che A causa B perché ogni volta che abbiamo visto A, abbiamo visto anche B. Kant dà ragione a Hume: il concetto di causalità non lo possiamo tirar fuori dall'esperienza; la causalità l'abbiamo per Kant già nella testa, ha dimensione innatistica: quale effetto deriverà da quella causa lo possiamo solo sapere dall'esperienza, ma che ci sarà una causa lo so a priori. Non è quindi il fatto che io veda due cose in rapporto di causa ed effetto che mi dà il concetto di causalità, ma è il fatto che io ho insito in me il concetto di causalità che mi rende possibile l'esperienza, cioè il vedere le due cose in rapporto di causalità: concettualmente, prima c'è il concetto di causalità, poi l'esperienza. E, in questo capovolgimento del discorso di Hume, Kant dà per l'ennesima volta ragione a Newton: riprendendo l'immagine della stanza buia, prima c'è lo spazio, e poi, eventualmente, le cose immerse in esso: lo spazio è assoluto, a priori. Però per Kant non esiste oggettivamente lo spazio, è una forma della nostra conoscenza e proprio per questo è a priori, in quanto dipendente dalle forme sensibili soggettive.

Ritornando alla questione di partenza, la metafisica (intesa non come scienza delle cose al di là del mondo fisico, ma come scienza delle leggi dell'essere) come scienza è possibile, perché le strutture della realtà fenomenica le conosciamo perfettamente, perché siamo noi a imporle, anzi, paradossalmente, si identificano con la nostra mente e con le sue strutture. Ed è proprio in virtù di questa identificazione che Kant impiega la parola metafisica con un terzo significato. Pubblicata la prima edizione della *Critica della ragion pura* (cui ne seguirà una seconda in cui dissiperà le perplessità e i fraintendimenti), scrive una versione semplificata della *Ragion pura*, intitolata *Prolegomeni ad ogni metafisica* che vorrà presentarsi come scienza: se in futuro la metafisica vorrà ancora presentarsi come scienza, bisogna prima chiarire alcune cose; così suona il titolo. Fa subito capire che Kant non è distruttore della metafisica, ma anzi, ha un rapporto privilegiato con essa; egli si è sempre dichiarato innamorato della metafisica, e non vuole abbandonarla: per alcuni versi, come abbiamo visto, riesce anche a renderla possibile come scienza delle strutture generali della realtà (purché sia del fenomeno). Kant arriva a definire metafisica l'indagine che lui sta conducendo, l'indagine preliminare sulle strutture della mente umana: sì, perché se la metafisica come scienza delle leggi generali della realtà è possibile e tali leggi coincidono con la nostra mente (la realtà fenomenica è come la pensiamo), cioè le leggi della realtà sono le leggi del pensiero, ne consegue che possiamo designare col nome di metafisica anche l'analisi che noi facciamo delle strutture delle leggi del pensiero (proprio perché esse coincidono con le leggi generali della realtà fenomenica, che chiamiamo appunto "metafisica"). Nella *Critica della ragion pura* Kant fa un uso frequentissimo dell'aggettivo trascendentale, di matrice Scolastica; egli dice: «chiamo trascendentale quella conoscenza che non si occupa degli oggetti in sé, ma del nostro modo di conoscere gli oggetti, in quanto questo modo deve essere possibile a priori». L'indagine non verte dunque sugli oggetti, ma sul modo in cui noi li conosciamo, proprio in quanto questo modo deve essere possibile a priori. È la premessa e condizione di fondo perché l'esperienza rigorosa si possa fare: debbo già avere il concetto di causalità per poterci costruire un'esperienza che sia rigorosa, sulla scia della scienza newtoniana. Ma dato che dall'esperienza non può derivarmi il concetto di causalità (come ha acutamente notato Hume), esso può derivarmi solo dall'ammissione di forme a priori in cui inquadrare l'esperienza: è solo ammettendo che esista nella struttura della mia mente il concetto di causalità che l'esperienza del mondo potrà essere rigorosa. Kant impiega il termine trascendentale, da un lato, per definire l'indagine da lui svolta sulle forme a priori della conoscenza e tutte le partizioni della *Critica della ragion pura* (estetica trascendentale, logica trascendentale, dialettica trascendentale), ma, dall'altro lato, per aggettivare le forme stesse della conoscenza. Usa però diverse espressioni per designare le forme della conoscenza: spesso le definisce 'pure', perché analizzate in sé in quanto pure, depurate dall'esperienza, senza materiale sensibile all'interno: per intenderci, una cosa è lo spazio in quanto tale, un'altra cosa è lo spazio riempito di oggetti; una cosa è sapere che c'è la causalità, un'altra è la causalità applicata all'esperienza, al fuoco e alla pentola: e si intitola *Critica della ragion pura* in questo senso, cioè come giudizio sulla ragione depurata dall'esperienza). Altre volte Kant le definisce *a-priori* le forme, esse sono, cioè, condizioni che vengono prima dell'esperienza. Infine, e qui arriviamo al dunque, le chiama trascendentali: con questo termine egli intende una via di mezzo tra il trascendente platonico (le idee) e l'immanente aristotelico (le forme); da notare, però, che Kant impiega termini tipici della metafisica (materia, forma) in ambito gnoseologico, proprio in quanto concepisce la conoscenza come una costruzione che necessita di materia (i dati sensibili) e di forma (le 12 categorie più lo spazio e il tempo). Il termine trascendentale viene quindi adoperato nella sfera gnoseologica: Kant si chiede se le forme della conoscenza siano immanenti o trascendenti, se derivino dall'esperienza e se ad essa siano applicabili o se siano trascendenti e applicabili a qualcosa al di là dell'esperienza, e risponde che esse sono trascendentali, ovvero non derivano dall'esperienza, ma contemporaneamente non si può dire che siano legittimamente applicabili al di là dell'esperienza: «non possono trascendere l'esperienza, ma non derivano da essa».

Fin dalle prime pagine della *Critica della ragion pura* Kant prova ad individuare quale sia la domanda cui è tenuta a rispondere la ragion pura ed esamina, in termini generali, la risposta a tale quesito. Arriva alla conclusione che le varie domande che si era posto (sono possibili una matematica pura,

una fisica pura e una metafisica, come scienze?) sono sintetizzabili in un solo interrogativo: come sono possibili dei giudizi sintetici a priori? Kant ravvisa infatti tre diversi tipi di giudizio: i giudizi analitici a priori (quelli che Hume e Leibniz avevano chiamato, rispettivamente, “relazioni tra idee” e “verità di ragione”): sono giudizi analitici a priori quelli in cui si cerca di far emergere il predicato tramite un’analisi (ossia una scomposizione) dei concetti del soggetto; ad esempio: la sentenza «*il triangolo ha 3 lati*» è un giudizio analitico a priori, in quanto è implicito nel concetto di triangolo il fatto di avere tre lati: nel dire che il triangolo ha 3 lati non si aggiunge qualcosa al soggetto, anzi, lo si estrae da esso. Vengono detti analitici perché implicano un’analisi tutta interna al concetto del soggetto, e a priori perché non derivano né dipendono dall’esperienza, ma sono veri ancor prima di essa. E il fatto di essere a priori ne garantisce, secondo Kant, la necessità e l’universalità. Hume aveva a suo tempo insistito (e Kant gli dà ragione) che dall’esperienza in quanto tale, la necessità non viene mai fuori: sulle esperienze posso fare affermazioni, ma tali affermazioni non avranno mai carattere di assoluta necessità: dire che il fuoco causa il bruciore della mano posta su esso, è frutto dell’esperienza, ma non c’è nulla, a rigor di logica, che mi garantisca che la prossima volta che metterò la mano sul fuoco proverò bruciore; è solo un fatto di esperienza, nel senso che ogni volta che ho messo la mano sul fuoco mi sono bruciato, e dunque, sono convinto (per abitudine) che rimettendola, mi brucerò di nuovo. Da ciò che deriva dall’esperienza io non riesco ad avere oggettività, universalità e necessità. Gli analitici a priori hanno una loro oggettività (dire che il triangolo ha 3 lati è assolutamente corretto, universale e necessario) proprio perché a priori.

Accanto agli analitici a priori ci sono i giudizi sintetici a posteriori (che Hume e Leibniz avevano chiamato, rispettivamente, “materie di fatto” e “verità di fatto”) che altro non sono se non i giudizi dell’esperienza. Sono detti a posteriori perché vengono dopo l’esperienza, e sintetici perché aggiungono qualcosa al concetto del soggetto. Kant si avvale di un’efficace immagine per illustrarli: i corpi. Se dire che un corpo occupa dello spazio è un giudizio analitico a priori perché lo evinco dall’analisi del concetto del soggetto stesso (il corpo) senza bisogno di far uso dell’esperienza (perché è già contenuto nel concetto stesso di corpo), dire che un corpo è pesante è un giudizio sintetico a posteriore perché non rientra nel concetto di corpo l’averne un peso ma deriva, a posteriori, dall’esperienza attraverso la sintesi, cioè attraverso la costruzione di qualcosa di nuovo intorno al soggetto (il corpo).

Infine, Kant introduce i giudizi sintetici a priori (assenti in Hume e Leibniz) per far fronte all’aporia in cui era incappato Hume: il pensatore scozzese, infatti, si era accorto che né i giudizi analitici a priori né quelli sintetici a posteriori sono sufficienti. Sì, perché gli analitici a priori sono assolutamente certi, ma assolutamente tautologici, non dicono, cioè, nulla di nuovo, che non fosse già presente nel soggetto; i sintetici a posteriori, invece, arricchiscono la nostra conoscenza perché, tramite l’esperienza, ci dicono qualcosa di nuovo, che in partenza non era presente nel soggetto, ma hanno il difetto di non fornire assoluta oggettività, universalità e necessità. A questo punto, fatta crollare la metafisica, Hume si fermava perché non riusciva a proseguire; Kant invece vuole andare avanti e si dimostra meno critico del previsto. Egli, infatti, accetta come scontata la validità oggettiva della scienza newtoniana e, in particolare, della conoscenza umana: non si chiede nemmeno se siano possibili la matematica, la fisica e la conoscenza umana, ma si chiede direttamente come, in che modo, siano possibili, convinto che possibili lo siano.

In altri termini, Kant è certo che sia possibile una scienza assoluta e proprio per questo non si accontenta di quanto ha detto Hume, il quale era pervenuto alla conclusione che la sostanza e la causalità fossero indimostrabili razionalmente e si basassero su una convinzione psicologica dettata dall’abitudine. La domanda kantiana ‘come è possibile la conoscenza umana?’ implica un’ulteriore domanda, ‘come sono possibili giudizi sintetici a priori?': sì, perché solo con gli analitici a priori e coi sintetici a posteriori non c’è via d’uscita, si ha una conoscenza certa ma tautologica con i primi, e una conoscenza ricca ma non assoluta coi secondi. E Kant vuole invece una conoscenza ricca e varia, ed ecco che tira in ballo i giudizi sintetici a priori, l’unione dei due precedenti giudizi. Del resto, la scienza di Newton, di cui Kant si professa strenuo difensore, ha la pretesa di essere costituita da giudizi allo stesso tempo sintetici e a priori, perché pretende di costruire (con l’abbinamento di

esperienza ed inquadramento razionale della medesima) una scienza che contemporaneamente arricchisca di conoscenze nuove e che le fornisca non in termini probabilistici (come era per Hume), ma oggettivi, necessari e universali, validi sempre e per chiunque. In Hume questa esigenza di una conoscenza certa era assente perché gli analitici a priori davano una conoscenza certa ma tautologica, mentre i sintetici a posteriori ne davano una ricca ma incerta: la certezza della conoscenza nel pensatore scozzese era meramente psicologica, basata sull'abitudine (ogni volta che ho messo la mano sul fuoco mi son bruciato, quindi in base a questa "abitudine" sono convinto che se la rimetto mi ribrucio), ed esulava del tutto dalla razionalità. E proprio la razionalità della conoscenza è l'obiettivo cui mira Kant: la certezza della conoscenza non deve solo essere psicologica (basata sull'abitudine), ma fondata in modo preciso. Ne consegue che i giudizi che fanno davvero la scienza devono per forza essere, al tempo stesso, sintetici (devono dirmi qualcosa di nuovo) e a priori (non derivati dall'esperienza, ma ad essa precedenti, puri, non soggetti ad essere confermati e smentiti il giorno dopo). D'altronde Hume sbagliava agli occhi di Kant già nel ritenere che i giudizi matematici fossero analitici, mere relazioni tra idee, del tutto tautologici: per Hume svolgere un'espressione algebrica voleva dire prendere il concetto, analizzarlo, ed estrarne le conseguenze, con l'ovvio risultato che l'intera matematica finiva per essere nient'altro che un'enorme tautologia. Per Kant, invece, i giudizi matematici sono inevitabilmente sintetici: quando mi trovo di fronte all'espressione  $7+5=12$  non è vero che analizzo i concetti di 7 e di 5 e ne estraggo il 12 come relazione tra idee; al contrario,  $7+5$  è un materiale di lavoro, un'indicazione dell'operazione che devo svolgere. Ne è un fulgido esempio il fatto che i bambini contano servendosi di oggetti materiali, come ad esempio le palline: le raggruppano e le affiancano una alla volta e, una volta sommate, ottengono il risultato. Ed è quello che, secondo Kant, facciamo anche noi mentalmente. Ora, è evidente che un'operazione di questo genere non rientra nell'ambito delle relazioni tra idee, dei giudizi analitici a priori. Si tratta di un'operazione sintetica, di costruzione (e non di analisi), ma nessuno si sognerebbe per questo di considerarla a posteriori, come derivata solo e soltanto dall'esperienza, sebbene si usino materialmente delle palline: ciascuno di noi considera le verità matematiche del tipo  $7+5=12$  come assolutamente certe, e le certezze (come visto) derivano dagli analitici a priori. Del resto, le verità matematiche non possono derivare dall'esperienza, né tantomeno essere da essa smentite: se un prestigiatore infila prima 7 e poi 5 palline in un recipiente e, mostrandoci il contenuto, non vediamo 12 palline, abbiamo la certezza che c'è stato un trucco, nessuno penserebbe mai che possano essere più o meno di 12. Questo vuol dire che, se anche l'esperienza ci fa vedere che  $5+7$  non dà 12, noi continuiamo ad essere certi che  $7+5$  dia 12; tutto questo dimostra l'a-priorità (sono giudizi certi, non derivati né sconfessabili dall'esperienza) e la sinteticità (sono giudizi costruiti nel corso della dimostrazione). È dunque possibile una matematica pura, certa, razionale che funziona in base ai giudizi sintetici a priori; ma è possibile anche una fisica pura, basata sui giudizi sintetici a priori? Kant dice di sì e lo dimostra avvalendosi del principio della causalità. Esso consiste nel sapere che ogni fatto è causato da un altro fatto, ed è lui stesso causa di un altro: Hume aveva detto che tale principio non era un giudizio né analitico a priori (nel concetto di causa non è insito quello di effetto) né sintetico a posteriori (se, messa la mano sul fuoco, mi brucio una o due volte non ve la metterò più, per via di una certezza psicologica, derivata dall'abitudine che ogni volta che ho messo la mano sul fuoco mi sono bruciato e ho maturato la certezza che il bruciore è causato dal fuoco; ma non posso avere la certezza razionale che il fuoco causi il bruciore perché non c'è nulla che mi garantisca che la prossima volta mi brucerò la mano mettendola sul fuoco). Ma Kant non è d'accordo e sostiene che anche la causalità sia un giudizio sintetico a priori: sintetico perché nel concetto di causa non è implicito quello di effetto (non è dunque un analitico), ma a priori perché ancor prima dell'esperienza so già che la mia azione causerà qualcosa: così lo scienziato si chiede non se la sua azione sortirà un effetto, ma quale effetto, poiché nella sua testa è già presente la certezza che il fatto è stato causato e sarà causa di qualcosa (ma di cosa?): sarà poi l'esperienza che mi dirà di cosa sarà causa, riempiendo questa forma della conoscenza insita nel mio intelletto. Anche la fisica, dunque, nei suoi principi generalissimi, è costituita da giudizi sintetici a priori, non derivati dall'esperienza: anzi, ne sono il fondamento, perché posso indagare attraverso l'esperienza su quale causa ha sortito quell'effetto

proprio perché ho già nella mia testa il concetto di causalità. I giudizi fisici sono dunque sintetici (perché non analitici), e a priori (perché non derivati dall'esperienza: l'idea che un fatto ne causa un altro è già presente in me, ancor prima che io lo constati empiricamente). La matematica e la fisica ci danno dunque conoscenze nuove (sono giudizi sintetici) e certe (sono giudizi a priori, non smentibili dall'esperienza). Resta da rispondere alla domanda: 'come, in che modo, sono possibili i giudizi sintetici a priori?' La risposta Kant la fornisce sostanzialmente in quella che lui definisce «*rivoluzione copernicana del pensiero*». Per spiegare il movimento dei pianeti, Copernico aveva cambiato il punto di vista, trasferendolo dalla Terra al Sole e aveva in questo modo dato un'interpretazione corretta; anche Kant, sulle orme di Copernico, attua un radicale cambiamento di punto di vista, convinto che guardando le cose dalla nuova posizione esse risultino più facilmente spiegabili. La rivoluzione che Kant attua, però, è meramente gnoseologica: la maniera tradizionale di interpretare la conoscenza è sempre stata quella di concepirla come un'assimilazione del soggetto all'oggetto, quasi come se la mente fosse uno specchio che diventa uguale alla realtà che su essa viene riflessa o come se fosse la cera che prende la forma del sigillo (l'oggetto) impresso. Questa concezione era valida sia per gli empiristi sia per gli innatisti; il ragionamento che spinge Kant a respingere questo approccio con la conoscenza e a stravolgere il punto di vista è questo: se la conoscenza deve essere rigorosa (come pretende la scienza newtoniana e come crede Kant), ebbene Hume ci ha insegnato che non può esserlo nell'esperienza, perché negli oggetti non può essere ravvisato tale rigore e l'esperienza sarà sempre e comunque modificabile da ulteriori esperienze.

Ora, per Hume la conoscenza poteva essere solo probabilistica, proprio perché nell'oggetto non vi è il rigore auspicato dalla scienza; ma Kant vuole che essa sia rigorosa, e di conseguenza, non potendo trovare tale rigore nell'oggetto, sposta il punto di vista sul soggetto.

La certezza della conoscenza la si può avere solo ipotizzando che essa non giri attorno all'oggetto, ma al soggetto: dunque non sarà più il soggetto ad essere modificato dall'oggetto, ma, viceversa, sarà l'oggetto ad essere modificato dal soggetto. In questo modo si spiega perché per Kant il carattere oggettivo (universale e necessario) della conoscenza derivi dal suo carattere soggettivo: nella nostra testa abbiamo strutture conoscitive soggettive, ma essendo esse uguali in tutti gli uomini, garantiscono che la conoscenza sia oggettiva, cioè universalmente valida. Ne consegue che dobbiamo ipotizzare che quel che conosciamo è un'organizzazione che noi uomini impartiamo al materiale conoscitivo datoci dall'esperienza, cosicché non conosciamo le cose come sono in sé, ma le conosciamo tutti allo stesso modo. Dunque, è il soggetto a costruire l'oggetto, e non viceversa: è il soggetto che riceve il materiale dell'esperienza filtrato dal tempo e dallo spazio e che lo costruisce in base alle sue forme mentali.

Tuttavia, Kant non è certo un idealista alla Berkeley, bensì è convinto che il materiale della conoscenza derivi dalla realtà (dalla cosa in sé), anche se filtrato dalle forme sensibili e da quelle intellettuali. Dunque, l'oggetto è costruito dal soggetto, e proprio in virtù di questo processo costruttivo si tratta di una conoscenza oggettiva (universale). Gli idealisti di inizio '800 diranno che la realtà esiste solo nella misura in cui è prodotta dal soggetto: Kant non vuol certo dire questo, per lui le cose non le creo io, esistono indipendentemente da me come cose in sé; io non le produco, ma le costruisco per me; e gli altri le costruiscono come me perché hanno strutture mentali analoghe.

La posizione di Kant, come accennato, fu erroneamente intesa come berkeleiana, ma Kant spiegò di non essere affatto idealista, sottolineando che la cosa in sé esiste indipendentemente ed è immutabile: il mio processo di costruzione dell'oggetto riguarda il fenomenico, non il noumeno; del resto, costruisco l'oggetto con il materiale dell'esperienza in ambito fenomenico, e non dal nulla (come era e sarà per gli idealisti).

Esaminiamo ora la partizione della *Critica della ragion pura*: dicevamo che essa è caratterizzata da un'estrema, quasi esasperata, sistematicità, tanto da voler sembrare più sistematica di quanto non sia in realtà: alcune problematiche del pensiero kantiano, se si entra nel dettaglio scavando a fondo, si scopre che non sono così ben chiarite come vorrebbe far credere il pensatore tedesco.

Come detto in precedenza, la *Critica della ragion pura* si divide in: DOTTRINA TRASCENDENTALE DEGLI ELEMENTI e DOTTRINA TRASCENDENTALE DEL METODO.

Nella Dottrina degli elementi Kant vorrebbe, come aveva fatto Locke, individuare gli elementi costitutivi della ragion pura; nella Dottrina del metodo, invece, vuole dare, in base all'analisi degli elementi della ragion pura, un metodo all'operatività della ragione. In realtà, poi, la Dottrina del metodo occupa solo un sesto dell'opera perché, descrivendo gli elementi nella Dottrina degli elementi, finisce per descriverne anche il funzionamento, che in teoria avrebbe dovuto spiegare solo nella Dottrina del metodo.

La Dottrina degli elementi si suddivide, a sua volta, in: ESTETICA TRASCENDENTALE e LOGICA TRASCENDENTALE, e quest'ultima, a sua volta, si divide in ANALITICA TRASCENDENTALE e DIALETTICA TRASCENDENTALE. Infine, l'Analitica si divide in: ANALITICA DEI CONCETTI e ANALITICA DEI PRINCIPI.

Riassumo la partizione sopradescritta in uno schema:

DOTTRINA TRASCENDENTALE DEGLI ELEMENTI		DOTTRINA TRASCENDENTALE DEL METODO	
<i>ESTETICA TRASCENDENTALE</i>			
<i>LOGICA TRASCENDENTALE</i> ↙ ↘			
Analitica Trascendentale		Dialettica Trascendentale	
Analitica dei Concetti (categorie)	Analitica dei Principi (i giudizi sul mondo, derivati dall'applicazione delle categorie, ovvero la fisica pura)		

Esaminiamo ora l'*Estetica* e la *Logica*: la parola "estetica" viene intesa nella *Critica della ragion pura* in modo singolare: a quei tempi si stava diffondendo in ambito filosofico l'uso della parola estetica come la intendiamo noi oggi, come filosofia che riguarda la categoria del bello; in questa accezione la usa anche Kant stesso nella *Critica del giudizio*, dove si occupa appunto del bello e del brutto. Ma nella *Critica della ragion pura*, dove non si occupa né del bello e del brutto (*Critica del giudizio*) né del bene e del male (*Critica della ragion pratica*), bensì si occupa del vero e del falso, per estetica egli intende, riprendendo il termine nel suo significato etimologico, "sensazione".

Dunque, l'Estetica trascendentale si occuperà della parte sensibile della conoscenza, quella parte, cioè, che si occupa della conoscenza che viene prima di quella intellettuale; "trascendentale", perché si occupa delle forme sensibili presenti in noi in modo innato, ma applicabili solo all'esperienza. La Logica trascendentale si occupa invece dell'intelletto, dell'elaborazione mentale dei dati sensibili compiuta dall'intelletto; "trascendentale" perché studia le forme dell'intelletto.

A questo punto, poi, Kant distinguerà tra un uso legittimo e un uso illegittimo dell'intelletto: il grande errore della metafisica, ai suoi occhi, risiede nella pretesa di usare l'intelletto anche dove non c'è disponibilità di materiale sensibile; dei sensi, invece, non si può fare un uso illegittimo, in quanto essi non possono andare al di là di nulla. Con le categorie dell'intelletto, invece, ci si trova di fronte a forme non derivate dall'esperienza, ma l'intelletto si illude di poterle usare al di là dell'esperienza proprio in quanto non derivano da essa. La dimostrazione stessa dell'esistenza di Dio poggia su questa falsa pretesa: a furia di applicare il principio di causalità nel mondo, l'intelletto finisce per volere adoperare tale principio (che non deriva dall'esperienza) anche al di là di essa. E così arriva ad applicare il principio di causalità a Dio stesso. Ecco allora che, quando l'intelletto vuole costruire conoscenze senza l'apporto dell'esperienza, finisce per creare concetti vuoti, privi di contenuti empirici.

Proprio dai due diversi usi, legittimo e legittimo, che si possono fare dell'intelletto deriva la suddivisione della Logica trascendentale in Analitica trascendentale (che studia l'uso legittimo delle

categorie e dell'intelletto, ovvero in abbinamento all'esperienza) e Dialettica trascendentale (che invece studia l'uso illegittimo dell'intelletto, il risultato a cui tale uso porta e le precauzioni da prendere per prevenirlo). Nell'Analitica trascendentale si serve della parola "**intelletto**", per designare l'intelletto impiegato nel suo uso legittimo, mentre nella Dialettica trascendentale designa col nome di "**ragione**" l'intelletto impiegato in modo illegittimo, in modo meta-empirico. Ecco, dunque, che il termine *ragione*, che nel titolo *Critica della ragion pura* era sinonimo di "mente", passa qui a caricarsi di un valore negativo. Kant desume da Aristotele i termini Analitica (l'uso legittimo dell'intelletto) e Dialettica (l'uso illegittimo dell'intelletto): lo Stagirita, infatti, definiva *analitica* la sua logica, mentre designava col termine *dialettica* la logica più debole, quella che partiva da basi incerte.

Con Kant, è importante ricordarlo, si assiste ad una metamorfosi della nozione di "**intelletto**" (*verstand*, in tedesco): a partire da lui, infatti, esso viene inteso come la facoltà che mira a conoscere il finito, mentre la "**ragione**" (*vernunft*, in tedesco) è intesa come la facoltà che mira a conoscere l'infinito.

Tuttavia, se il puntare all'infinito della ragione per Kant è del tutto illegittimo, esso diventa legittimo per i Romantici e, soprattutto, per Hegel. Esaminiamo ora le varie parti della Critica della ragion pura, partendo dall'ESTETICA TRASCENDENTALE: essa riguarda la sfera sensibile della conoscenza, le cui forme sono lo spazio e il tempo. Tra le varie considerazioni che si possono subito fare, la prima è che spazio e tempo non si trovano sullo stesso livello: il tempo è, secondo Kant, più importante perché mentre lo spazio è esclusivamente la forma della sensibilità esterna (le cose che percepisco fuori di me), il tempo è la forma sia della sensazione interna (la percezione dei miei stati interni), sia della forma esterna: quando percepisco nello spazio qualcosa che è a me esterno, paradossalmente esso viene interiorizzato ed io lo percepisco dentro di me, sotto l'influsso del tempo. Infatti, percepiamo la successione dei fenomeni fisici che avvengono nello spazio proprio in virtù dell'azione del tempo, entro il quale li percepiamo.

Kant definisce sia lo spazio sia il tempo con il nome di intuizioni pure, ossia intuizioni a priori, sganciate dall'esperienza: se per noi 'intuizione' dà l'idea di una conoscenza che scavalca la ragione (e così è anche per i Romantici), storicamente (dal Medioevo fino a Kant) per intuizione si intende qualsiasi forma di conoscenza immediata e proprio perché immediata Kant non la concepisce come uno scavalcamento della ragione, ma semplicemente come conoscenza sensibile priva di mediazioni. Ecco, dunque, che l'oggetto dei sensi è l'intuizione, dal momento che colgo l'oggetto senza mediazioni.

Resta però da chiarire quali siano per Kant gli oggetti dei sensi. Un libro, per lui, non è un oggetto dei sensi, ma è già il risultato di un processo di unificazione di dati semplici (il blu, la forma parallelepipedo, la composizione atomica, ecc.); il libro è dunque un oggetto di esperienza, e non dei sensi; oggetti dei sensi saranno invece il blu del libro o la forma parallelepipedo del libro, quelle che Locke aveva chiamato 'idee semplici' e che unificate con l'intelletto mi danno appunto il libro.

Le intuizioni, dunque, vengono secondo Kant ricevute (e qui dà ragione a Locke) dalle nostre facoltà sensibili in modo puramente passivo: in questa parte della conoscenza, qualcosa che esiste fuori ed indipendentemente da noi agisce in qualche modo sui nostri organi di senso trasmettendoci alcune sensazioni, che sono il risultato dell'azione dell'oggetto sul soggetto. Ed è in questo modo che percepisco in modo del tutto passivo il blu del libro, come azione dell'oggetto libro su di me, soggetto percipiente; tuttavia, l'oggetto (la cosa in sé) io non lo conosco, proprio come per Locke non potevo conoscere la sostanza.

Tuttavia, se per Locke non potevo conoscere la 'cosa in sé' (che lui chiamava 'sostanza') ma di essa potevo conoscere le qualità che le inerivano (il blu, ad esempio), per Kant non posso né conoscere la cosa in sé, né le qualità che le ineriscono: il blu, che ricevo passivamente con gli organi di senso, appartiene al mondo fenomenico, non alla cosa in sé, lo ricevo, cioè, filtrato dallo spazio e dal tempo. La passività con cui riceviamo i dati sensibili non implica che li si ricevano non filtrati dalle forme della sensibilità (spazio e tempo).

L'esempio che porta Kant in merito è quello delle lenti colorate. Immaginiamo di avere sugli occhi delle lenti amovibili: riceviamo i dati sensibili dall'esterno ma, non potendoci togliere le lenti, li vediamo irrimediabilmente modificati, sotto alcune colorazioni che non appartengono a loro. Così è per lo spazio e il tempo: tutte le cose che vediamo e percepiamo sono irrimediabilmente filtrate dallo spazio e dal tempo, i quali ci impediscono di vedere la cosa in sé, proprio come le lenti non ci fanno vedere le cose come sono in realtà.

Tuttavia, Kant non si dimostra poi molto critico e dà per scontato che lo spazio e il tempo non appartengano alle cose in sé: non c'è nulla, in fin dei conti, che ci vieti di ritenere che essi appartengano alla cosa in sé. Kant, riscontrando che spazio e tempo sono forme a priori della nostra conoscenza (ossia li abbiamo nella testa ancor prima di fare una qualsivoglia esperienza), si sente autorizzato a sostenere che non appartengano alla cosa in sé, mentre in realtà si sarebbe legittimamente autorizzati a dire che potrebbero non appartenere come appartenere; quando del resto ho sugli occhi delle lenti verdi, non c'è nulla che mi autorizzi a dire che quello che per via delle lenti vedo verde, poi in realtà non sia per davvero verde: non posso saperlo.

Fatta questa precisazione, proseguiamo nell'analisi dell'Estetica: spazio e tempo sono dunque intuizioni pure, cioè oggetti di conoscenza immediata e a priori. Per Kant, sarà invece conoscenza mediata quella riguardante tutto ciò che è il risultato di un'unificazione operata dall'intelletto: il libro (unificazione del colore blu alla forma parallelepipedo, ecc.), la casa (unificazione del colore giallo alla forma parallelepipedo), e così via. Sarà invece una conoscenza immediata quella che non implica un'unificazione dell'intelletto. Che esistano intuizioni empiriche, singoli dati immediati dell'esperienza (come la percezione del blu) è evidente; le intuizioni, è altrettanto evidente, sono sempre dati singoli e proprio in questo si distinguono dai concetti, i quali implicano che ci sia un insieme di dati unificati sotto un comune denominatore, sotto un unico 'cappello'. Per esempio, si può citare il concetto di uomo: che rapporto sussiste tra il concetto di uomo e i singoli uomini? Kant definisce questo rapporto di 'sussunzione' spiegando che i singoli uomini sono sussunti sotto il concetto di uomo; essi non fanno parte di tale concetto, ne sono solo esempi, ossia casi particolari. Il concetto di uomo, invece, è generale, una percezione che mi permette di pensare contemporaneamente tutti gli uomini, che di esso sono casi particolari.

Ma la domanda che si pone Kant a questo punto è: lo spazio e il tempo sono concetti? No, sono intuizioni, ma non sono empirici, bensì a priori: sono dunque intuizioni a priori. Non sono nell'esperienza, ma la fondano; del resto, Kant si chiede, che rapporto c'è tra i singoli spazi e lo spazio? Forse che, come nel caso del concetto di uomo, gli spazi sono singoli casi dello spazio? No, di certo, ne sono parti. Il che vuol dire che lo spazio e il tempo non sono concetti, ma realtà singole divisibili in parti.

Ma proprio in quanto realtà singole, sono intuizioni, non derivate dall'esperienza, ma a priori (sono, cioè, puri). Detto questo, Kant allarga il discorso e dice che lo spazio e il tempo sono i fondamenti, rispettivamente, della geometria e dell'aritmetica, riportandosi all'assillante quesito: come sono possibili una matematica e una fisica pure? L'aritmetica e la geometria, spiega Kant, sono possibili proprio perché esistono lo spazio e il tempo come intuizioni pure: abbiamo detto che i giudizi matematici sono a priori, ma sintetici, cioè, dicono cose assolutamente certe e "nuove", arricchenti.

Lo stesso vale per il tempo e per lo spazio: essendo puri (a priori), tutto ciò che sarà fatto nello spazio e nel tempo godrà di assoluta certezza e rigore.

Se fossero concetti (e non intuizioni), potrei da essi derivare analiticamente (cioè, come relazione tra idee, senza costruzioni) alcune cose, così come dal concetto di uomo posso derivare che i singoli uomini (supponendo di non averne mai visto uno) avranno le braccia, le gambe e gli occhi: non saprò di che colore saranno gli occhi, ma saprò con certezza, estraendolo dal concetto stesso di uomo, che li avranno.

Quella riguardante i concetti è una concezione a priori, ma analitica: conosco il concetto di uomo prima di aver visto un uomo in carne ed ossa; tuttavia, quel che tale concetto mi dice, pur dicendomelo con estremo rigore, non è arricchente, è una tautologia. L'aritmetica e la geometria, invece, per Kant non sono deduttive e tautologiche, non tiro fuori concetti da concetti: quando conto, costruisco il

numero, così come costruisco le figure geometriche. L'aritmetica è costruita nel tempo (prendo mentalmente l'unità e l'aggiungo), mentre la geometria è costruita nello spazio (traccio figure in esso), ma anche nel tempo: il che implica che si possa applicare l'aritmetica alla geometria; lo posso fare proprio perché hanno in comune l'essere nel tempo.

Il fatto che spazio e tempo siano intuizioni e non concetti permette a Kant di applicarli all'aritmetica e alla geometria: se fossero stati concetti, cioè, dotati di analiticità oltretutto di a-priorità, sarebbero stati inaccostabili all'aritmetica e alla geometria, caratterizzate dalla sinteticità. Oltre ad aver spiegato che sono possibili una matematica e una fisica pure come giudizi sintetici a priori, Kant risponde anche all'interessante quesito: come mai possiamo applicare la matematica al mondo fisico ?

Se i Pitagorici e Platone avevano risposto a tale domanda sostenendo che la matematica è applicabile al mondo fisico perché i numeri (esistendo in sé e non essendo il frutto della nostra immaginazione) fanno parte di tale mondo, e se con Galileo fisica e matematica erano diventate un binomio indisciungibile (tanto da diventare impossibile una fisica senza matematica, come invece la intendeva Aristotele), Kant, nell'attuare la sua riforma copernicana, inverte il discorso: la matematica, la geometria e l'aritmetica sono costruite nelle forme pure della mia conoscenza, ma essendo il mondo da me conosciuto puramente fenomenico (filtrato cioè dallo spazio e dal tempo), non c'è nulla di strano se applico ad esso la matematica e la geometria, che io stesso ho costruito nello spazio e nel tempo: il mondo fenomenico al quale applico la matematica è inquadrato nello spazio e nel tempo, proprio come la matematica e la geometria.

È ovvio che la matematica sia applicabile al mondo fenomenico; tuttavia, non posso sapere se essa lo sia al mondo noumenico, della cosa in sé. Fatte queste considerazioni, Kant asserisce che tempo e spazio sono «*empiricamente reali, ma trascendentalmente ideali*», riprendendo la distinzione tra oggettivo e soggettivo: tempo e spazio appartengono oggettivamente alla realtà, purché la concepiamo in termini fenomenici: essi, cioè, appartengono alle cose viste fenomenicamente, non alle cose in sé. Ecco perché, se parliamo di cose fenomeniche, spazio e tempo sono reali, esistono davvero, mentre se parliamo di cose in sé, essi sono "ideali", cioè non sono veri, non esistono. Spazio e tempo, come Kant ha già ampiamente illustrato, appartengono al soggetto e al mondo fenomenico che il soggetto si crea.

Passiamo ora all'analisi dell' Analitica trascendentale dei concetti: la Logica (il cui studio verte sull'intelletto) si suddivide in Dialettica (uso illegittimo dell'intelletto) e Analitica (uso legittimo dell'intelletto); e quest'ultima è incentrata sul tentativo di rispondere alla domanda: «*come è possibile una fisica pura?*». Se la sensibilità riceve passivamente i dati sensibili, all'intelletto spetta unificarli: pensare vuol dire unificare. Se la sensibilità ha a che fare con le intuizioni (pure, come lo spazio e il tempo, ed empiriche, come i dati che riceviamo nello spazio e nel tempo), l'intelletto deve invece vedersela con i concetti, anch'essi suscettibili di a-priorità o di empiricità.

L'intelletto si distingue dai sensi, in primo luogo, per il fatto di essere una funzione attiva e non immediata: unifica i dati ricevuti passivamente dai sensi. Saranno concetti empirici quelli che nascono dall'unificazione di dati dell'esperienza: ad esempio, il concetto di uomo deriva dall'unificazione di dati sensibili, esula dall'a-priorità. Il concetto di uomo è un concetto generale, dato dall'unificazione di tanti uomini in un concetto unico, di cui tutti gli uomini sono casi particolari; ma accanto a questo tipo di concetto generale, Kant riconosce anche come concetto l'uomo in carne ed ossa che mi sta davanti.

A differenza di Platone (per cui "concetto" era l'uomo pensato, mentre l'uomo che mi trovo davanti era un dato della sensibilità), Kant riconosce come concetti sia l'uomo pensato (concetto generale), sia l'uomo materiale che mi sta davanti (concetto particolare), in quanto anch'esso è il frutto di un'unificazione di dati sensibili (il colore della pelle, degli occhi, la forma a uomo, ecc.) in un concetto (l'uomo). In altri termini, quel che mi è dato nei sensi sono solo i singoli dati sensibili (il colore della pelle, degli occhi, la forma 'uomo', ecc.), mentre l'uomo che mi sta davanti è già l'unificazione elaborata dall'intelletto di tali dati sensibili. Ecco, dunque, che per Kant l'intelletto può tanto unificare dati sensibili (per darmi l'uomo che mi sta davanti) quanto concetti (i vari uomini che ho visto per darmi il concetto generale di uomo).

Accanto ai concetti empirici vi sono i concetti puri, che Kant chiama anche “categorie” o “forme dell’intelletto”: essi sono le forme attraverso le quali unificiamo i dati della sensibilità. Così come le intuizioni sono i filtri attraverso i quali filtriamo passivamente i dati sensibili, le categorie sono ‘scatole vuote’ in cui unificiamo i dati arrivati all’intelletto attraverso il filtraggio passivo delle intuizioni. La categoria di sostanza sarà quella forma dell’intelletto in cui unifico i singoli dati sensibili per ottenere il libro che fenomenicamente mi sta davanti; lo stesso valga per la categoria della causalità.

Dunque, con lo spazio e col tempo i dati sensibili venivano passivamente ricevuti, con le categorie vengono invece unificati: se spazio e tempo erano filtri passivi, le categorie (o ‘concetti puri’) sono delle ‘funzioni’, degli strumenti con cui l’intelletto lavora: anzi, esso non è altro che l’insieme delle categorie. Sì, perché l’intelletto unifica i dati in tanti modi e ciascuno di essi è proprio una delle 12 categorie.

Interessante è poi il termine “categoria”, che Kant (come con i termini “analitica” e “dialettica”) mutua da Aristotele, pur cambiandone il significato: lo Stagirita illustrava le categorie e le loro funzioni sia nella Metafisica sia nella Logica, in quanto convinto che le strutture della realtà e del pensiero fossero identiche (forse proprio perché il nostro intelletto fa comunque parte della realtà ed è soggetto alle sue leggi); Aristotele spiegava, infatti, il principio di non-contraddizione spiegando ora che non è possibile che la stessa cosa abbia due caratteristiche contraddittorie, ora che non è possibile che il pensiero predichi contemporaneamente due cose opposte, sottolineando appunto l’identità tra strutture dell’intelletto e della realtà.

Ecco allora che per lui le 10 categorie erano i 10 modi fondamentali dell’essere, ma anche i 10 modi fondamentali di predicare l’essere, di dire che qualcosa è (il termine “categoria”, del resto, vuol proprio dire “predicato”).

Ora, Kant è pienamente d’accordo con Aristotele sul fatto che le strutture della nostra mente coincidano con quelle della realtà, ma, a differenza dello Stagirita, lo dimostra razionalmente, servendosi sempre dell’inversione di rapporti creata dalla rivoluzione copernicana.

Il mondo fenomenico che noi conosciamo, spiega Kant, è costruito da noi attraverso il nostro pensiero (tramite le categorie), ed è dunque ovvio che le leggi del nostro pensiero saranno le stesse che governano il mondo.

Le 12 categorie che determinano le leggi del nostro pensiero passano così a determinare anche le leggi del mondo fenomenico: esse diventano dunque al tempo stesso strutture fondamentali del nostro pensiero e della realtà (fenomenica). Ecco, dunque, che la categoria di sostanza è una forma (un *concetto puro, a priori*, che sta prima dell’esperienza) della mia mente, ma nel mondo fenomenico vi sono sostanze.

A questo punto, Kant introduce due forme di deduzione delle categorie, la “*deduzione metafisica*” (una sorta di rassegna delle categorie) e la “*deduzione trascendentale*” (una sorta di discussione delle categorie). Non bisogna farsi trarre in inganno dalla parola “deduzione”: se nella “deduzione metafisica delle categorie” riveste il significato più ovvio e più familiare di derivazione di dati di fatto da altri dati di fatto, essa viene invece ad assumere, nella “deduzione trascendentale delle categorie”, un significato desueto, di stampo giudiziario: la deduzione trascendentale è, cioè, la dimostrazione non di un fatto (*quid facti*), ma della legittimità di un fatto (*quid juris*).

Non c’è nulla da dimostrare sul fatto che io applico le categorie (le forme dell’intelletto) al materiale sensibile, è ovvio: se vedo la sostanza libro davanti a me è proprio in virtù dell’unificazione dei dati sensibili attraverso le categorie; occorre piuttosto dimostrare se sia un’azione legittima o meno. Ed ecco dunque che affiora la domanda centrale della Critica della ragion pura: la nostra conoscenza ha un valore o è una grande illusione?

L’applicazione delle forme mentali (categorie) alla realtà è legittima o no? La ragione è chiamata a giudizio a difendere la propria attività.

Nel dimostrare come e perché è legittimo l’uso delle categorie nell’ambito dell’esperienza, Kant dimostrerà anche, implicitamente, che l’applicazione di tali categorie al di là dell’esperienza è illegittima.

E così Kant, dopo aver in precedenza spiegato che è possibile una “matematica pura” tramite la formulazione di giudizi sintetici a priori, risponde positivamente alla domanda «*come è possibile una fisica pura?*»: la scienza newtoniana è applicabile alla realtà ed è assolutamente certa perché le leggi del nostro pensiero sono le stesse che governano la realtà.

Tuttavia, Kant risponde negativamente alla domanda «*è possibile una metafisica pura?*»: le categorie, pur essendo a priori (non derivandoci, cioè, dall’esperienza) non sono applicabili al di là di essa: ne consegue che una metafisica pura è inattuabile. Detto questo, Kant dà per scontato che le forme dell’intelletto, in quanto funzioni unificatrici, ci permettano di esprimere giudizi, ossia di formulare proposizioni: i giudizi, infatti, non sono altro che un atto di unificazione.

Quando dico «*la penna è sul tavolo*», ho unificato con l’intelletto la sostanza penna e il fatto di essere sul tavolo. Dunque, in ogni giudizio entra in gioco, tramite le categorie, l’intelletto.

Ora Kant ritiene che le categorie in azione nei giudizi siano le stesse che costituiscono gli oggetti, quasi come se le categorie agissero in due modi diversi: se dico «*l’uomo è un animale*», è chiaro che sto facendo una predicazione relativamente alla sostanza *uomo*; però la categoria di sostanza entra in gioco anche nel costituire il singolo oggetto, il libro ad esempio, dato dall’unificazione dei dati sensibili. In altre parole, per Kant ogni categoria ha due ruoli, uno di tipo trascendentale (della categoria di sostanza sarà il costituire il libro come oggetto), l’altro di tipo logico (della categoria di sostanza sarà il costituire i giudizi di sostanza, come «*l’uomo è un animale*»).

Siccome le categorie hanno due ruoli distinti, ne deriva che se mi pongo la domanda: «*quali e quante sono le categorie*», per rispondere basterà individuare i tipi di giudizio: e ad ogni tipo di giudizio corrisponderà, ovviamente, una determinata categoria.

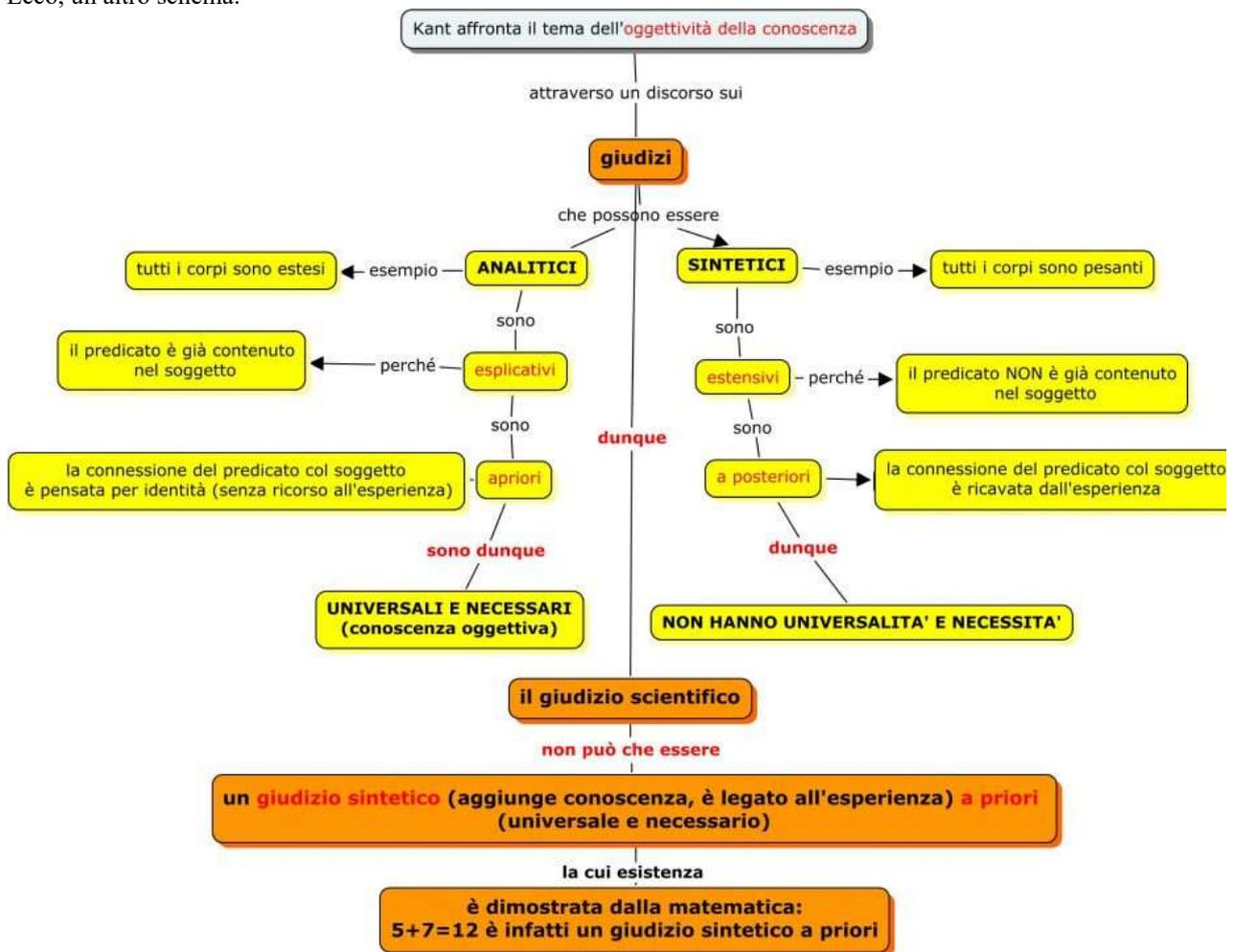
Per ogni modalità di giudizio ci sarà una categoria: ecco che questa è la deduzione metafisica delle categorie.

Ci sarà dunque una tavola avente 12 giudizi, affiancata da un’altra avente 12 categorie.

<b>TAVOLA DEI GIUDIZI</b>		<b>Quantità</b>		SEMPLICI ESEMPI
	1		universali	« <i>Tutti gli A sono B</i> »
	2		particolari	« <i>Alcuni A sono B</i> »
	3		singolari	« <i>Questo A è B</i> »
		<b>Qualità</b>		
	1		affermativi	« <i>A è B</i> »
	2		negativi	« <i>A non è B</i> »
	3		infiniti	« <i>A è non B – le infinite cose che non sono A sono</i> »
		<b>Relazione</b>		
	1		categorici	« <i>A è B</i> »
	2		ipotetici	« <i>se A, allora B</i> »
	3		disgiuntivi	« <i>A è B, oppure C</i> »
		<b>Modalità</b>		
	1		problematici	« <i>A può essere B</i> »
	2		assertori	« <i>è reale che A è B</i> »
	3		apodittici	« <i>è necessario che A sia B</i> »
<b>TAVOLA DELLE CATEGORIE</b>		<b>Quantità</b>		
	1		unità	
	2		pluralità	
	3		particolarità	
		<b>Qualità</b>		
	1		realtà	
	2		negazione	
	3		limitazione	

	Relazione <sup>(21)</sup>	
1		inerenza e sussistenza ( <i>substantia et accidens</i> )
2		causalità e dipendenza ( <i>causa ed effetto</i> )
3		Comunanza ( <i>azione reciproca tra agente e paziente</i> )
	Modalità	
1		possibilità- impossibilità
2		esistenza-inesistenza
3		necessità-contingenza

Ecco, un altro schema:



Ma perché sono divisi in quattro gruppi?

Ad ogni tipo di giudizio corrisponde una categoria, e dunque dovrebbero essere 12 gruppi, e non 4. In realtà, ogni giudizio appartiene non ad una tipologia di giudizio, ma a quattro tipologie di giudizio; ogni giudizio avrà dunque la sua caratteristica relativa, rispettivamente, alla quantità, alla qualità, alla

<sup>21</sup> È importante notare che nelle categorie della relazione entrano anche la sostanza e la causa, concetti che erano stati oggetto di una radicale delegittimazione in nome della critica alla metafisica, soprattutto da parte della tradizione empirista inglese, operata da pensatori come Locke e Hume).

relazione e alla modalità. Ogni singolo giudizio appartiene contemporaneamente a quattro tipologie diverse a seconda se lo guardiamo dal punto di vista della quantità, della qualità, della relazione o della modalità. In concreto, vuol dire che il singolo giudizio «*l'uomo è un animale*», rispetto alla categoria della quantità, è un giudizio universale (*tutti gli uomini sono animali, non alcuni*), sotto la categoria della qualità è affermativo (*mi dice cosa è, non cosa non è*), sotto la categoria della relazione non è ipotetico o disgiuntivo (non mi dice «*l'uomo o è questo o è quell'altro*»).

Ogni giudizio avrà dunque quattro caratteristiche che lo definiscono.

Le categorie sono in azione nei giudizi: in essi l'intelletto unifica appunto grazie alle categorie. Per chiarire in che senso i giudizi contengano le categorie, è opportuno soffermare l'attenzione sui *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza*: in essi Kant distingue tra giudizi di sensibilità e giudizi empirico-oggettivi. Prendendo in mano una penna e dicendo che in questo momento ho una serie di percezioni (colore, forma, ecc.) e che contemporaneamente ho anche la sensazione di peso, mi trovo di fronte ad un giudizio di sensibilità; ho davanti a me due gruppi di percezione (la forma, il colore, ecc. da una parte, e il peso, dall'altra) e li percepisco contemporaneamente. Se invece dico che la penna è pesante, le cose cambiano: mi trovo di fronte ad un giudizio empirico-oggettivo. Certo, il "materiale" rimane lo stesso, perché appunto i dati sono gli stessi (l'insieme di percezioni che danno la penna più l'insieme di quelle che danno il peso); tuttavia diversa è la forma. Nel primo caso (giudizio di sensibilità) sto facendo affermazioni su di me, soggettive (sono io che percepisco questo e quest'altro), che non riguardano gli altri; nel secondo caso (giudizio empirico-oggettivo), invece, vi è un carattere oggettivo, in quanto il riferimento è alla penna (e non al soggetto) e riguarda oggettivamente tutti (la penna è infatti pesante per tutti). Dunque, pur essendo identica la materia, cambia la forma del giudizio, e questo cambiamento è dovuto al fatto che in un giudizio è presente la categoria, nell'altro no. Infatti, dire che la penna è pesante è un giudizio di categoria sotto la forma *substantia et accidens* (mi dice che la penna è e ne predica la pesantezza), mentre dire che io percepisco il colore e la forma e poi la pesantezza è un giudizio che esula dall'oggettività, proprio perché sganciato dalle categorie. Sono le categorie stesse, infatti, proprio perché presenti a priori nella mente di tutti, che trasformano in oggettivo quel che è soggettivo. E, venendo al dunque, la deduzione metafisica è proprio una sottrazione in cui ad un giudizio oggettivo-empirico sottraggo i dati sensibili (giudizio di sensibilità), ottenendo così la categoria. Ritorniamo all'esempio della penna: al giudizio «*la penna è pesante*» sottraggo i dati sensibili (il colore, la forma, ecc.) ed ottengo la categoria di sostanza.

In molti casi la terza categoria è una sintesi delle prime due. Prendiamo il caso del 2° gruppo, delle qualità dei giudizi... i giudizi possono essere *affermativi* (è una penna), *negativi* (non è una penna) e *infiniti* (questa è una non-penna). Il caso infinito, è evidente, è una sorta di sintesi degli altri due, in quanto esclude una possibilità (non è una penna) e ne lascia aperte altre (potrebbe essere un libro o un quaderno). E così Kant può finalmente chiarire le questioni lasciate aperte da Hume: le categorie non sono traibili dall'esperienza, ma ne sono le condizioni a priori; non potrò mai dedurre la categoria di causalità dal fatto che messa la mano sul fuoco, esso ha causato bruciore alla mia mano, perché sarà sempre smentibile da una nuova esperienza; tuttavia, capisco che il fuoco causa bruciore alla mia mano proprio in virtù della categoria di causalità insita a-prioristicamente nella mia testa. Dunque, la fisica newtoniana è possibile proprio perché la si costruisce all'interno delle forme a priori e nessuna conoscenza potrà mai realizzarsi se non inquadrata in quelle forme. Siamo infatti noi che diamo la forma al materiale ricevuto passivamente dai sensi e tale forma sarà valida oggettivamente, ovvero per tutti, perché tutti abbiamo tali forme.

Detto questo, però, Kant deve ancora spiegare come siano possibili *giudizi sintetici a priori*: con la deduzione metafisica, Kant ne ha in parte dato una spiegazione, illustrando come essi non diano un sapere tautologico (e quindi non siano analitici, bensì sintetici), ma arricchente (come quando faccio un esperimento, non so esattamente che risultato avrò, ma so che un risultato ci dovrà essere), e come siano a priori, cioè puri, oggettivi, universali e necessari, a monte dell'esperienza. Ora, dopo aver illustrato come siano possibili e come di fatto noi li utilizziamo, Kant deve però spiegare se essi siano legittimi: ed è proprio quello che fa con la deduzione trascendentale delle categorie. Ai dati di fatto

dell'esperienza noi applichiamo le categorie: le applichiamo anche nel più banale giudizio che formuliamo. Ma è una cosa legittima? Siamo autorizzati o agendo in tal modo deformiamo la realtà? La posta in gioco è alta: conoscenze acquisite in migliaia di anni potrebbero andare in fumo se risultasse un'azione illegittima l'applicazione delle categorie.

Kant chiarisce subito che la deduzione, ovvero il processo per verificare la legittimità, non era necessario nel caso dello spazio e del tempo perché si trattava di una ricezione passiva di dati sensibili, in cui non si poteva scegliere se applicare o meno lo spazio e il tempo come forme a priori; si era costretti ad applicarli e non si poteva fare diversamente.

Con le categorie, siamo invece di fronte ad un'attività unificatrice dell'intelletto sull'esperienza, e occorre dunque capire se sia lecito o meno agire in tal modo. Kant spiega però che, se arriveremo a dimostrare che, così come non è necessaria la deduzione per lo spazio e per il tempo (proprio perché non si danno percezioni se non nello spazio e nel tempo), anche per quel che riguarda l'intelletto, se i dati sensibili ci vengono dati direttamente nell'intelletto, il gioco è fatto. Certo, almeno in apparenza, sembra proprio che il dato sensibile non ci sia dato nelle categorie, nel pensiero, ma nei sensi: il pensiero sembra essere un qualcosa che si aggiunge dopo e opera sui dati sensibili unificandoli.

Ma Kant riesce a dimostrare che quanto detto per spazio e tempo è valido anche per il pensiero: i dati sensibili non possono esserci dati se non nel pensiero. L'essere inquadrati dal pensiero fa infatti parte dello stesso dato sensibile, spiegherà Kant, e non ha dunque senso chiedersi se sia un'azione legittima l'applicazione delle categorie, proprio perché è inevitabile.

Dimostrato questo, si sarà risolto il problema. Ma, come sappiamo, per Kant non c'è vera conoscenza se prima dell'attività intellettuale non vi è la raccolta dati sensibili; quanto detto, diventa ora il simmetrico: non ci può essere raccolta dei dati sensibili se non c'è il pensiero, nel senso che ogni dato sensibile è già inquadrato nel pensiero, il quale non interviene in un secondo tempo, come Kant sosteneva prima. Riuscendo a dimostrare che i dati sensibili sono sempre già inquadrati dal pensiero, si cadrà dunque in un caso del tutto analogo a quello dello spazio e del tempo.

Nell'impostare quest'ardua dimostrazione, Kant introduce il concetto di ***Io penso***, centrale nella sua filosofia: avrebbe potuto chiamarlo 'Io' o 'Pensiero', ma preferisce l'espressione «io penso», e spiegheremo perché. Ora, l'Io penso è la funzione del pensare e, in quanto tale, è la funzione unificatrice (pensare = unificare).

Kant si chiede: *«dico che i dati della sensibilità ci son dati passivamente e poi, in un secondo tempo, interviene l'intelletto ad unificarli»*; ma appena ci son dati (prima che intervenga l'intelletto ad unificare), non può esservi già una forma di unità?

*«Quando sono davanti alla penna, prima che intervenga la categoria di sostanza dico che percepisco il colore, la forma, ecc. e insieme la pesantezza, ma non vi è ancora una forma di unità»?*

Certo che c'è, fa notare Kant; un elemento di unità c'è per forza, e sono io soggetto che ho i due gruppi di percezioni. Ancor prima che entri in gioco l'intelletto ad unificare, i dati sensibili hanno già una sorta di unità per il fatto di essere l'insieme dei dati sensibili da me percepiti: essi sono ricondotti ad un unico orizzonte, sono i dati che percepisco io. Del resto, se non fossero in qualche modo unificati, non potrei nemmeno dire che sono i dati delle mie percezioni.

Hume aveva fatto notare che l'Io non è altro che un fascio di percezioni e che, se svuotassimo la testa di ogni contenuto non resterebbe più nulla: per il pensatore scozzese, infatti, non siamo 'cose che pensano', soggetti che pensano altre cose, ma siamo esclusivamente questi pensieri unificati in un fascio. Kant riprende il ragionamento humeano e si accorge che, se è vero che siamo un fascio di percezioni, è anche vero che ci deve essere un qualcosa che tiene insieme tale fascio, proprio come in una fascina i legni son tenuti insieme dalla fascina appunto. Dunque, le nostre percezioni, ancor prima che su di esse lavori l'intelletto con le sue categorie, sono ricondotte ad un unico orizzonte. Bisogna pertanto ammettere che esista qualcosa che fa sì che tale orizzonte esista, così come ci deve essere qualcosa che tiene insieme la fascina di legni per evitare che essi si disperdano. D'altronde, se ricevessimo le percezioni in modo 'rapsodico', come dice Kant, non potremmo a rigore nemmeno dire che sono nostre percezioni, perché dire che sono nostre implica che siano già ricondotte ad un unico orizzonte.

Ci deve dunque essere un qualcosa che costituisca tale orizzonte che unifica; se è vero che pensare è unificare, è allora altrettanto vero che unificare è pensare. A tenere insieme le nostre percezioni è dunque il pensiero, il lavoro del nostro intelletto e delle sue categorie.

Il pensiero è dunque già in azione nei dati della sensibilità. È quindi legittimo l'uso delle categorie? Sì, perché il dato sensibile ci viene già dato inquadrato dall'intelletto, e di conseguenza non possiamo fare a meno di applicare le categorie, il che vuol dire che l'uso di esse è per forza legittimo.

Già, perché le nostre percezioni sono da noi sentite come nostre, inquadrare in un unico orizzonte, il che implica che ci debba essere un qualche elemento di unità e, come Kant ha più volte spiegato, a conferire unità alla conoscenza è sempre e soltanto l'intelletto, il quale si trova ad operare sui dati sensibili immediatamente, nel momento stesso in cui ci vengono forniti.

Il punto fondamentale del ragionamento kantiano è che le nostre sensazioni, anche le più disparate, sono già un dato unitario, allora in esse opera fin dall'inizio l'intelletto, il solo capace di dare unità, e ne consegue che l'uso delle categorie è legittimo proprio perché non si potrebbe non applicarle, così come legittimi sono lo spazio e il tempo.

L'unità primordiale che mi consente di dire che tutte le percezioni che ho sono mie, radunate sotto un unico orizzonte, Kant la definisce unità qualitativa, proprio per distinguerla dalla categoria di unità: Kant sta infatti parlando non già dell'unità conferita dalla categoria, bensì di quella propria delle sensazioni, forniteci inevitabilmente inquadrare dall'intelletto, ed è per questo che la definisce 'qualitativa'.

E così **Kant risolve il problema della deduzione trascendentale delle categorie, facendo venir meno la netta distinzione tra sensibilità e intellettualità** e spiegando che, propriamente, la sensibilità la riceviamo già inquadrata dall'intelletto, mai da sola, quasi come se il pensiero fosse già intrinseco ai dati sensibili che riceviamo (fenomenicamente).

Tuttavia, con l'argomentazione poc'anzi esposta, Kant risponde anche ad un'altra domanda, forse anche più importante della precedente: infatti, dimostrando che l'applicazione delle categorie è legittima ai dati della sensibilità, Kant dimostra anche il simmetrico, ovvero che tale applicazione è illegittima al di là dei dati dell'esperienza. Sì, perché con la complessa argomentazione con cui ha spiegato che il pensiero nella sensibilità è già, per così dire, a casa sua, e che le categorie sono applicabili alla sensibilità proprio perché i dati sensibili ci vengono forniti già inquadrati dall'intelletto, Kant ha spiegato che il contrario non può essere: le categorie sono applicabili al mondo sensibile, ma non al di là di esso. Le categorie, pur essendo concetti puri caratterizzati da assoluta a-priorità, sono talmente legate alla sensibilità, che non appena si sganciano da essa e vanno oltre divengono inapplicabili.

L'applicazione delle categorie al di là dell'esperienza è illegittima, ma ciò non toglie che l'uomo le abbia indebitamente applicate per secoli al di là dell'esperienza: il caso più clamoroso è quello della dimostrazione di Dio effettuata da Aristotele. Lo Stagirita aveva giustamente notato che ogni cosa è stata causata da un'altra, però, ad un certo punto, usciva dalla sfera dell'esperienza per trovare in Dio la causa ultima di tutte le cose, applicando la categoria di causalità al di là dell'esperienza. Tutta la *Dialettica trascendentale* sarà proprio dedicata alla dimostrazione di questo errore che si protrae da secoli e che è innato nell'uomo: Kant addurrà diversi esempi di indebita applicazione meta-empirica delle categorie. Sempre nella *Dialettica trascendentale*, però, Kant tratta anche la questione dell'io-penso quello che può essere considerato l'attore del processo di unificazione (unità qualitativa) dei dati sensibili. È opportuno spendere due parole sul perché Kant lo chiami *io-penso*, ricorrendo ad un verbo, anziché limitarsi a chiamarlo "io", con un sostantivo, come aveva fatto Cartesio. Il motivo è molto semplice ed è strettamente connesso all'inapplicabilità delle categorie ad una sfera meta-empirica. L'io penso, quello che è l'attore dell'unificazione qualitativa e che rende legittima l'applicabilità delle categorie, per definizione non può essere anche oggetto di unificazione: dire che l'io penso, infatti, è il soggetto di un'attività di pensiero e di unificazione e, proprio per questo motivo, non può anche essere oggetto di tale unificazione, proprio come l'occhio, che vede tutto ciò che gli sta attorno, non può vedere sé stesso. L'io penso unifica tutto, ma non può applicare la sua attività categoriale a sé stesso; il che porta Kant a negare l'applicabilità delle categorie al soggetto pensante

e, in particolare, della categoria di sostanza. Non siamo dunque autorizzati a parlare del soggetto come di una “sostanza”, come invece aveva fatto Cartesio trasformando la funzione del pensare in una cosa (‘la cosa pensante’). Come si fa, del resto, a trasformare una funzione in una cosa? È assolutamente illegittimo; ne consegue che la funzione del pensare non è una sostanza e che, dunque, il soggetto non è una “cosa pensante”.

Siamo di fronte ad una situazione paradossale, in cui al dualismo noumeno-fenomeno si aggiunge un nuovo elemento, l’Io penso. Infatti, potrò parlare di me stesso come fenomeno: Locke ci ha insegnato che esistono un senso esterno (lo spazio) e uno interno (il tempo) e che nel tempo percepiamo una serie di fenomeni interni, quelli che Cartesio attribuiva alla “cosa pensante” (*res cogitans*: pensieri, volizioni, ecc.) e come dati della sensibilità possono essere oggetti delle categorie, anche di quella di sostanza. Però, questo processo è valido solo ed esclusivamente a livello fenomenico: è dunque legittimo parlare di una “cosa pensante” che fa una serie di cose (pensa, percepisce, ecc.) nell’ambito di un’unità, l’io fenomenico. Ed ecco che, quindi, noi siamo fenomeni di noi stessi, non ci vediamo come siamo realmente, ma come appariamo a noi stessi, come insieme di percezioni, pensieri, ecc. unificati in un io. Non può dunque essere vero che, quando ci rivolgiamo a noi stessi operiamo in un campo sicuro ed assolutamente certo, come credeva Agostino e la tradizione cristiana a lui successiva. Non conosciamo la nostra essenza, non ci conosciamo noumenicamente, ma solo come appariamo a noi stessi, ovvero fenomenicamente: ci arrivano i dati sensibili dall’esterno, li unifichiamo ed elaboriamo l’idea di spirito e di anima come unione di queste percezioni. Certo, a monte c’è la cosa in sé, il noumeno, ed abbiamo una nostra essenza ben definita che, paradossalmente, ci resta oscura, ma da cui deriva, in qualche misura, ciò che di noi conosciamo. All’io noumenico e all’io fenomenico si aggiunge poi l’Io penso, qualcosa di molto diverso dagli altri due. Non è fenomenico perché l’io fenomenico è il risultato dell’unificazione di percezioni e l’Io penso è soggetto della funzione del pensare, ma non oggetto, unifica senza essere unificato; e non è noumenico perché non è la cosa in sé. Anzi, a rigore, sia l’io fenomenico sia l’io noumenico sono due cose (cosa in sé e cosa come appare), mentre l’Io penso no, è una funzione, è la funzione dell’unificare le percezioni sensibili che riceviamo, e ridurlo a ‘cosa’ vorrebbe dire incappare nell’errore commesso da Cartesio.

Osservato questo, è bene specificare che le singole categorie sono anch’esse funzioni, sono attive, sono i diversi modi di unificazione di cui dispone l’intelletto: più precisamente, l’Io penso non è altro che l’insieme delle funzioni categoriali. Ciascuna delle diverse maniere di unificazione dell’Io penso è una categoria. Ma, fa notare Kant, una cosa per essere conosciuta deve essere pensata e percepita; l’Io penso in sé è pensabile, sì, ma non percepibile, perché non è materiale sensibile; ne consegue, dunque, che esso non è conoscibile. Riprendendo la tradizione leibniziana, Kant chiama anche l’Io penso *appercezione trascendentale*, in quanto esso trasforma le percezioni passive in appercezioni, ovvero percezioni dotate di autocoscienza, percezioni che sappiamo essere nostre. La *Logica trascendentale* (in cui rientra tutto il discorso sulle categorie finora condotto) si divide in *Analitica dei concetti* (categorie) e *Analitica dei principi* (i giudizi sul mondo derivati dall’applicazione delle categorie, ovvero la fisica pura). Illustrata l’analitica dei concetti, Kant, prima di passare a quella dei principi, introduce lo schematismo trascendentale in cui si descrivono gli schemi trascendentali puri. Esso riguarda non l’applicabilità delle categorie, ma la loro concreta applicazione. Essendo le categorie differenti dai dati sensibili, come è possibile che concretamente si possano applicare le singole categorie ai dati della sensibilità? Cosa è che mi permette di applicare la categoria di causalità ad una determinata situazione empirica? Occorre trovare un qualcosa che faccia fronte all’eterogeneità tra categorie e sensibilità e Kant lo trova ipotizzando l’esistenza di una facoltà intermedia, un terreno comune a categorie e sensibilità, e la chiama immaginazione, intesa come la facoltà di produrre “immagini”, schemi intermedi tra categorie e sensibilità (cioè, trascendentali appunto). Gli *schemi trascendentali*, frutto dell’immaginazione, sono determinazioni del tempo secondo regole: ecco che Kant, quel qualcosa di intermedio che stava cercando, l’ha trovato nell’individuazione delle condizioni temporali di una determinata situazione empirica che consentano l’applicabilità di una categoria anziché un’altra. «*Lo schema della categoria di causalità è la successione nel tempo*», dice Kant, per poter dire che io applico concretamente la categoria di

causalità quando mi trovo davanti ad una successione nel tempo di determinati fenomeni. Quando, nel tempo, ho messo la mano sul fuoco e mi sono bruciato ogni volta che la mettevvo, ecco che ho applicato la categoria di causalità. Allo stesso modo, «*lo schema della categoria di sostanza è la permanenza nel tempo*». Kant trova dunque qualcosa di omogeneo, che vada bene sia alle categorie sia alla sensibilità, proprio perché lo schema è una regola di applicazione delle specifiche categorie (e in quanto regola è omogeneo all'intelletto, poiché la regola sussume sotto di sé i casi particolari) e il criterio di tale regola sono le situazioni temporali (e il tempo è omogeneo alla sensibilità, ne è una forma), la successione per la causa e la permanenza per la sostanza. Si tratta dunque di una “regola” che sussume sotto di sé i casi particolari e che costruisco in base alle situazioni temporali.

È da notare che torna anche qui a manifestarsi la superiorità del tempo sullo spazio, sulla quale peraltro Kant aveva già insistito: è nel tempo che si costruisce la regola. A ben pensarci, però, questo discorso sembra del tutto analogo a quello di Hume: in effetti, per molti aspetti è simile, ma si differenzia per molti altri. Mentre per Hume la sostanza era la permanenza nel tempo, per Kant la permanenza è la condizione temporale per l'applicabilità della categoria di sostanza; lo stesso per la successione nel tempo. *Causalità e sostanza*, per Kant, restano concetti a priori, nei quali inquadriamo i dati dell'esperienza. Per Hume la causalità e la sostanza erano a posteriori, derivabili solo dall'esperienza, e, in quanto tali, non erano oggettive, ma sempre smentibili da una nuova esperienza. Per Kant causalità e sostanza sono concetti puri, a priori; non c'è solo la successione e la permanenza nel tempo, è una categoria a priori. La causalità la applicherò non a qualsiasi situazione empirica, ma solo in presenza di regolare successione temporale. L'oggettività garantita dall'a-priorità, è bene ricordarlo, è meramente fenomenica, sganciata dall'ambito noumenico.

Passiamo ora ad esaminare l'*Analitica trascendentale dei principi*: essa rappresenta la conclusione della prima parte della *Critica della ragion pura*, quella che è solitamente definita “parte costruttiva”, incentrata sulla spiegazione di come l'intelletto conosca legittimamente la realtà fenomenica.

La seconda parte ruota invece attorno alla *Dialettica trascendentale* ed è generalmente nota come “parte distruttiva”, in quanto in essa Kant indica cosa non si deve fare. La soluzione cui Kant perviene nell'*Analitica dei principi* è la celebre rivoluzione copernicana, di cui già abbiamo parlato: le leggi della natura altro non sono che le leggi del nostro pensiero, dal momento che è esso stesso a costruire la realtà fenomenica secondo le sue leggi. Non è dunque l'oggetto che modifica il soggetto, ma viceversa. È il pensiero che costruisce con l'io penso, unificando la realtà. Le verità a priori che l'intelletto rinviene nella natura sono sempre e solo, dunque, quelle che lui stesso ha messo in essa: l'intelletto assurge così a vero e proprio legislatore della natura. E i principi che danno il nome all'*Analitica* altro non sono che le leggi generalissime della natura: non già le leggi empiriche (traibili dall'esperienza) come le leggi dei gas, bensì le leggi generali a priori che il nostro intelletto pone alla realtà. Tali leggi generali, proprio perché a priori, stanno a monte dell'esperienza: ad esempio, ancor prima di effettuare esperienze concrete, saprò già che avrò dei rapporti di causa-effetto (legge generalissima) e sarà l'esperienza a dirmi effettivamente a quella data causa quale effetto seguirà. E la fisica pura sulla quale Kant indaga è proprio l'insieme di questi principi puri, o leggi generalissime che dir si voglia. Come già accennavamo, Kant ammette la possibilità di una metafisica, se per metafisica intendiamo un'ontologia generale delle leggi che reggono la realtà: la metafisica, in questa accezione, è possibile e si identifica con lo studio di questi principi generalissimi che presiedono all'andamento della realtà. Kant distribuisce questi principi in quattro gruppi, proprio perché quattro sono i gruppi delle categorie: i principi, infatti, spiega Kant, derivano in qualche modo dalle categorie. Il *primo gruppo dei principi* è dato dagli assiomi dell'**intuizione**: hanno come principio che «*tutte le intuizioni sono quantità estensive*».

Le quantità sono *assiomi*, nel senso che sono dati a priori e riguardano le intuizioni, ovvero le percezioni sensibili. Qualsiasi intuizione noi abbiamo, nota Kant, avrà sempre una quantità e una grandezza. Questo gruppo di principi, quindi, deriva direttamente dalla prima categoria, quella di quantità. Tali assiomi, in poche parole, ci dicono questo: *pur non sapendo esattamente a quali grandezze ci troveremo di fronte, noi sappiamo già aprioristicamente che nel fare esperienze nel*

*mondo ci imbattemo in grandezze; sarà poi l'esperienza a dirci quali saranno di preciso tali grandezze.*

Il *secondo gruppo di principi* è dato dalle anticipazioni della **percezione**, che poggiano sul presupposto che «*in tutti i fenomeni il reale che è oggetto della sensazione ha una qualità intensiva, cioè un grado*». Queste anticipazioni ci dicono anticipatamente cose sulle percezioni prima ancora di avere tali percezioni. So già in anticipo, dunque, che tutti i fenomeni (oltre alla “quantità estensiva” degli assiomi dell'intuizione) avranno, paradossalmente, una quantità relativa alla qualità: una sensazione di colore, infatti, pur essendo una qualità, sarà più o meno intensa, ovvero la sua qualità sarà suscettibile di una “quantità”, di un grado più o meno intenso. Pur non sapendo di preciso quali intensità avrò nelle esperienze, saprò già aprioristicamente che qualche grado ce l'avrò: sarà poi l'esperienza concreta a dirmi esattamente come saranno tali “gradi”.

Il *terzo gruppo di principi* è dato dalle analogie dell'**esperienza**, il cui principio generale è «*l'esperienza è possibile solo mediante una rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni*». Sappiamo a priori che vi sono leggi rigorose della natura, poiché essa non è che l'insieme delle leggi del nostro pensiero, le quali (in quanto a priori) sono oggettive e necessarie, dunque rigorose. Le leggi specifiche, poi, sarà l'esperienza a darcele, andando a riempire coi dati sensibili gli schemi a priori. In altri termini, l'esperienza del mondo è possibile solo in quanto esso si configura come un insieme di leggi necessarie. A questo punto, Kant risponde ad una domanda fondamentale, sulla quale il mondo filosofico si era sempre interrogato: dai Presocratici in poi si era data per scontata l'esistenza di un principio della realtà, sebbene nessuno fosse stato in grado di dimostrarlo razionalmente.

Kant dice che non c'è bisogno alcuno di dare una dimostrazione empirica di tale principio proprio perché esso non deriva dall'esperienza, ma dalle leggi del pensiero da noi imposte alla natura. Il *principio* (che si basava poi sull'idea che nulla si crea, nulla si distrugge e tutto si trasforma) è semplicemente una legge di funzionamento del nostro pensiero, non esiste nella realtà noumenica, nel mondo come è in sé.

Il *quarto gruppo di principi*, infine, è dato dai postulati del **pensiero empirico** in generale: «*io so a priori che qualunque cosa troverò nel mondo sarà o possibile (è possibile se inquadrabile negli schemi della nostra conoscenza) o reale (quando non solo è coerente con le leggi del nostro pensiero, ma è anche presente effettivamente nella realtà empirica, e non solo nel pensiero) o necessaria (se le condizioni dell'esperienza implicano quel determinato dato di fatto; se qualunque esperienza implica quel dato di fatto, allora esso è necessario)*». Sarà in altri termini necessaria se dimostrabile in base ad una legge universale della natura.

A questo punto Kant distingue tra “natura guardata da un punto di vista materiale” (*natura materialiter spectata*), ovvero l'insieme delle cose che ci circondano, in ultima istanza l'intera realtà fenomenica, e “natura guardata da un punto di vista formale” (*natura formaliter spectata*): la natura vista *formalmente* sta a monte di quella vista *materialmente* (empiricamente) ed è la natura vista con le leggi generalissime del nostro pensiero.

Queste leggi generalissime, spiega Kant, saranno giudizi sintetici a priori: ad esempio, il giudizio di causalità è a priori perché assolutamente necessario e sintetico perché il concetto di effetto non è già presente implicitamente nel concetto di causa, ma devo *costruirlo*. Per avere una fisica pura sono dunque necessari i giudizi sintetici a priori, dotati di assoluta rigorosità (sono a priori) e capaci di dare conoscenze nuove, non tautologiche (sono sintetici). Ed essi ci sono nella natura (fenomenica), poiché è il nostro stesso intelletto ad attribuirglieli: le leggi rigorose che governano il nostro pensiero le ritroviamo anche nella natura, il che rende possibile una fisica pura, assolutamente rigorosa. Dunque, la natura guardata da un punto di vista formale, ovvero attraverso le leggi generalissime che regolano il mondo, non è altro che la fisica pura, che Kant ha dimostrato possibile. La natura guardata da un punto di vista materiale, invece, comprenderà sì le forme generalissime della realtà, ma, accanto ad esse, vi saranno anche i dati sensibili.

Detto questo, possiamo passare all'analisi della *Dialettica trascendentale*: se l'Analitica trattava l'uso legittimo dell'intelletto nel mondo empirico, la Dialettica si occupa, invece, del suo uso illegittimo

dell'intelletto, detto anche meta-empirico. "Dialettica" è per Kant questo uso indebito dell'intelletto, mentre invece "dialettica trascendentale" è l'analisi critica che egli fa della dialettica.

L'intelletto, inteso come facoltà che mira a conoscere il finito, Kant lo chiama **intelletto** appunto, mentre la facoltà dell'intelletto che punta a conoscere l'infinito, la totalità, la chiama **ragione**: si tratta dunque di usi diversi della stessa facoltà.

INTELLETTO→mira a conoscere il finito; RAGIONE→punta a conoscere l'infinito.
---

L'intelletto riguarda una conoscenza finita e limitata all'esperienza (come ad esempio: da che causa deriva questo specifico effetto?), mentre la ragione è una vana pretesa di raggiungere l'infinito.

Kant aveva costruito la deduzione metafisica delle categorie partendo dai giudizi, poiché ogni giudizio è dato dall'unione del predicato e del soggetto; ora, egli si pone il problema di tirar fuori le forme della conoscenza razionale, della ragione: accanto alle intuizioni pure (forme della sensibilità) e ai concetti puri (forme dell'intelletto) avremo ora anche le idee (forme della ragione).

Le **idee** sono, in altri termini, i concetti puri della ragione e Kant dà loro il nome di idee ispirandosi a Platone. Come per Platone le idee erano per le cose sensibili modelli da imitare senza mai poter essere raggiunti, anche per Kant esse sono concetti di assoluta perfezione gnoseologica, proprio perché implicano totalità (l'infinito). Tali concetti, spiega Kant, sono irraggiungibili dall'esperienza perché essa non potrà mai 'riempirli' con i dati sensibili (come invece faceva con i concetti puri dell'intelletto) proprio perché si tratta di concetti infiniti (ciò che è infinito non può essere "riempito"). L'esperienza, infatti, è sempre finita e non potrà dunque mai riempire concetti infiniti quali sono quelli della ragione. Tuttavia, se per Platone le idee erano concetti esistenti di per sé e legittimi, per Kant, al contrario, esse sono elaborazioni della mente umana alle quali non corrisponde mai pienamente l'esperienza sensibile.

In definitiva, le idee sono il risultato dell'applicazione illegittima delle categorie al di là del mondo empirico. *La conoscenza, infatti, è percepire e pensare*, ma qui vado al di là, penso senza percepire, quindi non ho conoscenza. Come si tirano fuori queste idee? Come è la loro *deduzione metafisica*? Le idee saranno non dodici (come le categorie), ma 3, e Kant le tira fuori dalle tipologie dei sillogismi (e non dai giudizi, come aveva fatto per le categorie). Aristotele si era dedicato allo studio dei sillogismi categorici, quelli in cui le premesse erano categoriche («*Socrate è uomo*»: la premessa mi dice che una determinata cosa è così); gli Stoici avevano invece studiato i sillogismi ipotetici (se A, allora B) e disgiuntivi (o è A o è B); i giudizi ipotetici sono dunque quelli in cui la premessa è un giudizio ipotetico («*se nevicava, fa freddo; nevicava, dunque fa freddo*»), i sillogismi disgiuntivi quelli in cui essa è un giudizio disgiuntivo. Kant li applica per tirar fuori le idee, muovendo dalla constatazione che, mentre i giudizi si limitano a constatare il legame tra due fatti nella realtà e hanno carattere finito («*se accendo il fuoco sotto la pentola, l'acqua in essa bolle*»), i sillogismi invece non danno nuova conoscenza, ma organizzano sistematicamente conoscenze già acquisite con i giudizi.

Così, se i giudizi legano tra loro due fatti (predicato + soggetto), i sillogismi uniscono invece a tre a tre i giudizi: ogni sillogismo è infatti costituito da due giudizi (premesse) + 1 giudizio (conclusione). E ogni premessa di un sillogismo è considerabile come conclusione di un sillogismo: fin qui siamo di fronte ad un lavoro legittimo, fin tanto che i sillogismi si limitano a costruire una rete sempre più sistematica di giudizi.

I sillogismi diventano invece illegittimi nel momento in cui vengono presi come strumenti di conoscenza: se ad esempio seguo la concatenazione causale nel mondo empirico e poi salto oltre (convinto che tutto sia effetto di una causa) e risalgo ad una causa incausata che causa tutto (Dio) sto effettuando un passaggio illegittimo; infatti, non riorganizzo più conoscenze acquisite coi giudizi, ma ne costruisco di nuove.

Questa pretesa illusoria della mente umana nasce dal fatto che le categorie sono trascendentali (non derivate dall'esperienza, ma applicabili solo e soltanto ad essa): la ragione sente che le categorie non nascono dall'esperienza e si illude pertanto di poterle applicare anche ad un terreno che non sia

l'esperienza. Kant parla dunque di idee trascendentali, anche se forse è più corretto definirle trascendenti, perché vanno oltre l'esperienza, nel vero senso della parola; Kant preferisce però chiamarle *trascendenti*, perché in fondo, pur essendo concetti che vanno oltre il mondo fisico, sono pur sempre una forma di conoscenza: accanto ad un uso illegittimo, Kant ammetterà anche un uso legittimo delle idee. Dalle tre tipologie di sillogismi, ciascuna delle quali rappresenta la pretesa di spingersi oltre unificando ulteriormente, deriveranno **3 idee trascendentali** (anima, mondo e Dio) dalle quali, a sua volta, derivano le tre pretese scienze su cui si era concentrato Wolff (psicologia razionale, cosmologia razionale e teologia razionale). Con la ragione, dunque, creiamo concetti infiniti (le idee) in modo del tutto illegittimo, perché applichiamo le categorie metafisicamente, cercando di raggiungere la totalità infinita.

Ci troviamo di fronte alla fallace pretesa di conoscere la totalità dei fenomeni: ma tale totalità, paradossalmente, non è più un fenomeno, poiché va al di là di quel che può essere frutto dell'esperienza; non essendo mai data la totalità dei fenomeni nell'esperienza, essa si colloca in un ambito meta-empirico, e non è più un fenomeno, bensì un noumeno. Così, per quanto strano possa sembrare, la totalità dei fenomeni è un noumeno. Ritornando ai sillogismi, quello categorico dà il concetto infinito di anima, quello ipotetico dà il concetto infinito del mondo e, infine, quello disgiuntivo dà il concetto infinito di Dio. Se applicassimo correttamente i sillogismi, non arriveremmo mai a tali concetti infiniti e la nostra conoscenza non ne ricaverebbe nulla di veramente nuovo, verrebbe solamente riorganizzata in modo sistematico; tuttavia siamo spinti per inclinazione naturale e per il fatto che le categorie sono trascendenti, a volerle applicare anche in una sfera metafisica, avvalendoci dell'apporto dei sillogismi come veri e propri mezzi per ampliare la nostra conoscenza, facendo con essi non più passaggi meramente logici, bensì passaggi illegittimi che esulano dall'esperienza. Esaminiamo a fondo ciascuno dei sillogismi: il primo è il sillogismo categorico, dato dall'unione di 3 giudizi categorici (e A e B).

Ogni giudizio categorico è costruito attraverso la predicazione di un attributo rispetto ad una sostanza: «*Socrate è uomo*», «*l'uomo è un animale*», ecc. In ciascun giudizio categorico, come abbiamo detto, c'è un termine che funge da soggetto e uno che funge da predicato, ma il predicato di quel dato giudizio può essere soggetto di un altro: ad esempio, nei due giudizi «*l'uomo è un animale*» (predicato) e «*ogni animale (soggetto) è un essere vivente*», la parola animale fa da predicato prima e da soggetto poi. C'è solo un caso in cui la cosa in questione può solo fungere da soggetto ed è il caso di quella che Aristotele chiamava *sostanza individuale*: Socrate, Gorgia, Anassagora, ecc. potranno sempre e soltanto essere soggetti di un giudizio, mai predicati. Potrò dire che «*Socrate è uomo*», ma non potrò mai dire che «*l'uomo (o qualsiasi altra cosa) è Socrate*».

Tramite i sillogismi categorici risalgo la scala dei giudizi categorici e dovrei poter arrivare ad un soggetto che faccia, per così dire, da punto di partenza e che non possa essere predicato in nessuna proposizione: si arriva dunque, spiega Kant, ad un'idea (concetto puro della ragione) che sia soggetto senza essere predicabile di nessun altro giudizio. Tale idea è l'anima, e da essa deriva la presunta psicologia razionale, ovvero la pretesa di dire cose sull'anima. Stesso discorso vale per il sillogismo ipotetico, costruito con l'unione di tre giudizi ipotetici: anche qui risalgo una scala (se A, allora B; se B, allora C; se C, allora D, ecc.).

Nella nostra esperienza creeremo effettivamente delle catene, magari anche parecchie, ma saranno pur sempre finite. Il salto meta-empirico lo si effettua invece passando ad esaminare la totalità della serie di cause ed effetti, pensando di poterla completare. E la totalità infinita dei rapporti di causa-effetto è proprio l'idea del mondo. Questa totalità infinita, però, non ci è mai data empiricamente, è il sillogismo che viene applicato in maniera meta-empirica e crea l'idea di mondo; da essa deriva la cosmologia razionale, ovvero la pretesa di dire cose sul mondo. Infine, abbiamo il sillogismo disgiuntivo, costruito coi giudizi disgiuntivi (o A o B): con tale sillogismo, scavalcando l'esperienza, potrei costruire il concetto di un qualcosa che abbia in sé tutte le possibilità positive.

Ed è appunto in questo modo che nasce, secondo Kant (il quale qui riprende l'idea di *coincidentia oppositorum*), l'idea di Dio, cioè ciò in cui tutte le alternative possibili possono stare insieme. Tale idea, però, è nettamente superiore rispetto alle due precedenti ed è per questo che Kant le attribuisce

anche il titolo di ideale della ragion pura. A questo punto, Kant si sente in grado di affermare il teismo, ovvero il carattere di unitarietà e personalità di Dio (è uno ed è un Dio-persona): si tratta di un concetto a priori della mente umana. A livello logico, è evidente che nei concetti intensità ed estensione sono inversamente proporzionali: tanto più un concetto sarà “intenso”, ovvero ricco di dettagli, e tanto minore sarà l’estensione, ovvero le cose sussunte da quel concetto. Il concetto di “vivente” sussumerà sotto di sé un sacco di casi (uomini, animali, piante, ecc.); se però aumento l’intensità dicendo “vivente razionale”, l’estensione diluisce, perché non saranno più sussunti nel concetto di *animale razionale* gli animali e le piante, ad esempio. Se accettiamo questo ragionamento, essendo Dio la sommatoria di tutte le alternative possibili, allora trattasi di un concetto infinitamente intenso; ma se un concetto più è intenso e meno è esteso, allora il concetto puro di Dio (che è intenso all’infinito) non può che sussumere un unico esemplare; dunque, Dio è unitario<sup>22</sup>. Dal momento che sussume sotto di sé anche intelligenza e pensiero, oltre all’infinità di altre qualità positive (essendo un concetto infinitamente intenso), allora Dio è un Dio-persona, perché intelligenza e volontà sono caratteristiche che ineriscono ad una persona. Kant, con questo ragionamento, non ha dimostrato l’esistenza di Dio, ha solo lavorato intellettualmente sull’essenza. Illustrati i sillogismi, esaminiamo ora a fondo le tre idee che derivano dall’illegittimo uso che facciamo di essi. L’idea di anima è data dalla presunta somma della totalità delle esperienze interne. Partendo dal fatto che abbiamo fenomeni interni ed essi sono attribuibili ad un’unica sostanza, perveniamo all’idea di anima. Si tratta di un’idea, perché sta al di là dell’esperienza, non è quel che effettivamente percepiamo fenomenicamente, è in termini noumenici. Allo stesso modo, la somma della totalità dei fenomeni esterni è l’idea di mondo (idea perché tale totalità non la cogliamo mai empiricamente, ma con uno slancio illegittimo dell’intelletto). L’idea di Dio, invece, è data dalla somma della totalità dei possibili oggetti immaginabili (fenomeni + noumeni). Tutte e tre sono idee trascendentali, però Dio è anche ideale della ragion pura perché è il punto di fuga di noumeni e fenomeni, è l’idea di un qualcosa cui tutta la realtà fa riferimento. È *ideale della ragion pura* proprio perché è ciò che si propone di studiare la ragione pura, sebbene esso giaccia al di là dell’esperienza.

Ma, nel dettaglio, come nascono queste tre idee? L’idea di anima (ovvero l’idea di un io come sostanza) nasce, secondo Kant, da un paralogismo, ovvero da un sillogismo sbagliato. L’errore in questione è quello che Kant chiama, con un’espressione di forte sapore scolastico, *quaternio terminorum* (quaterna di termini). Il sillogismo è dotato di una premessa maggiore (con estremo + termine medio), di una premessa minore (con un altro estremo + termine medio) e una conclusione (1° estremo + 2° estremo). L’errore di cui parla Kant nasce quando si crede che il termine medio esista, ma in realtà non esiste, quando ad esempio chiamiamo con una stessa parola due cose diverse (per esempio la parola “pianta”). Nel caso dell’anima, la quaterna di termini sta nel fatto che la nostra mente inavvertitamente confonde il soggetto in senso gnoseologico con il soggetto in senso logico. L’espressione prima esaminata «*Socrate è uomo*» presenta la sostanza individuale *Socrate* che può essere solo soggetto. Kant riprende ora l’Io penso: l’Io penso può essere solo soggetto (unifica senza essere unificato). L’errore che commettiamo sta in questo falso sillogismo (paralogismo): tutto ciò che è solo soggetto è sostanza, l’Io penso è solo soggetto, dunque l’Io penso è sostanza. L’origine dell’idea di anima, ovvero di *io come sostanza*, di sostanza cui ineriscono tutti i fenomeni interni, va ricercata in questa ipostatizzazione, cioè nella trasformazione in sostanza dell’Io penso, che è in realtà solo una funzione (la funzione del pensare, appunto).

Ecco dunque che, nel trasformare un’attività (il pensare) in una cosa (l’anima) commetto il paralogismo, ovvero il sillogismo illegittimo e sbagliato. L’errore nasce appunto dalla *quaternio terminorum*: ho usato la parola *soggetto* in due diversi significati. Tutto ciò che è solo soggetto (grammaticalmente, cioè ciò che non è *predicato*) è sostanza, l’Io penso è soggetto

---

<sup>22</sup> Il concetto di Dio unitario era stato già affrontato, in precedenza, nella storia della filosofia, da Plotino. Il concetto centrale della filosofia di Plotino è l’idea che tutto deriva dall’Uno, una realtà suprema che è al di là del pensiero e della descrizione. L’Uno è la fonte di tutto, e tutte le cose esistono in virtù della loro partecipazione a questa unità. Tuttavia, man mano che la realtà si allontana dall’Uno, emerge una molteplicità di forme e fenomeni, che spesso percepiamo come separate e distinte.

(gnoseologicamente, cioè non *oggetto*: unifica come soggetto e non è oggetto dell'unificazione), dunque l'io penso è sostanza.

Così nasce l'idea di anima, dell'io come noumeno. Ammettere l'esistenza dell'anima come sostanza è premessa per una cosa importantissima: l'immortalità dell'anima. Essendo illegittimo parlare dell'anima come sostanza, allora sarà altrettanto illegittimo parlare razionalmente di immortalità di tale sostanza. Ciò non toglie che Kant fosse credente e che fosse convinto dell'immortalità dell'anima: dice solo che non la si può dimostrare. L'altra idea è l'idea di mondo: a questo proposito, Kant imbandisce un discorso sulle antinomie della ragion pura. Le antinomie, egli spiega, sono quattro gruppi di affermazioni antitetiche, contraddittorie fra loro, ma paradossalmente dimostrabili. Dunque, sia la tesi sia l'antitesi, sebbene siano contraddittorie e tendano ad escludersi a vicenda, sembrano essere dimostrabili. La ragione cade dunque in una antinomia, poiché sembra poter dimostrare una cosa e anche il suo contrario. Le quattro coppie di affermazioni opposte (antinomie) sono le seguenti:

- 1) che il mondo sia finito oppure infinito nello spazio e nel tempo;
- 2) che esso consti di elementi ultimi oppure sia divisibile all'infinito;
- 3) che vi sia in esso una causalità libera oppure che tutto sia determinato in base a leggi naturali;
- 4) che esso dipenda da un essere necessario o che in esso tutto sia contingente.

Va subito notato che le prime due antinomie sono diverse rispetto alle altre due, in quanto fanno riferimento a quantità (infinitezza/finitezza e divisibilità all'infinito/divisibilità limitata), ovvero sono antinomie matematiche. Le ultime due, invece, illustrano il funzionamento del mondo (libertà/determinismo e necessità/contingenza) e prendono dunque il nome di antinomie dinamiche. Tale distinzione, tra matematiche e dinamiche, riguarda anche la soluzione del problema aperto dalle antinomie, ovvero la possibilità di dimostrare allo stesso tempo tesi e antitesi: nel caso delle matematiche, sia la tesi sia l'antitesi sono false, nelle dinamiche sono entrambe vere. Prendiamo il caso delle antinomie matematiche: nell'esperienza concreta, da un lato, possiamo allargare spazialmente e temporalmente la nostra conoscenza, per cui arriviamo a conoscere una parte del mondo, una quantità finita di fenomeni, e nulla ci impedisce di andare oltre questa quantità. Lo stesso vale per la divisibilità: quando dividiamo qualcosa, procediamo alla ricerca di componenti sempre più piccole della realtà fisica, così come i fisici dopo essere pervenuti al concetto di atomo come porzione ultima ed indivisibile della materia, hanno ulteriormente diviso scoprendo le particelle subatomiche. Ma fino a quando posso continuare a dividere? Ogni divisione sarà sempre finita, ma ciononostante potrò sempre farne una nuova. Nell'esperienza, dunque, ogni divisione effettiva o ogni effettiva estensione nello spazio e nel tempo è sempre finita, ma non c'è nulla che mi impedisca di poter ulteriormente dividere o estendere. Ed è proprio questo che è accaduto con la grande disputa sull'infinitezza o sulla finitezza del mondo: ci sono stati grandi pensatori che hanno dimostrato razionalmente la finitezza del mondo, e altri che ne hanno dimostrato altrettanto razionalmente l'infinitezza. Sembra dunque che la ragione sia scivolata in un paradosso, in un vicolo cieco: essa pare in grado di dimostrare al tempo stesso due cose contraddittorie, che il mondo è finito e che è infinito. La soluzione che Kant dà a questa aporia, o *antinomia*, è molto semplice: sia la tesi (il mondo è finito) sia l'antitesi (il mondo è infinito) sono false, poiché muovono da un presupposto falso, cioè dall'idea di mondo.

Tali antinomie della ragione dicono al tempo stesso che il mondo è finito e infinito nel tempo, nello spazio e nella divisibilità, ma il concetto (idea) di mondo è inaccettabile, poiché esso non è che la totalità di tutte le esperienze possibili e la totalità di tutte le esperienze, paradossalmente, non è un'esperienza, non può essere esperita. Ecco che il mondo, l'insieme dei fenomeni, è allora un noumeno, sta al di là dell'esperienza. È pensabile (come insieme di tutti i fenomeni), ma non conoscibile, poiché conoscere per Kant vuol dire pensare e percepire, e nel caso del mondo, lo penso nella sua totalità ma non lo percepisco (dunque non lo conosco).

Infatti, il mondo come totalità infinita delle esperienze non posso riempirlo di materiale sensibile, proprio perché il materiale sensibile sarà sempre finito e non potrà mai colmare un qualcosa di infinito come il mondo. Quindi, potrò sempre allargare la mia conoscenza, ma si tratterà sempre e solo di una serie di fenomeni legati in una certa maniera.

L'errore delle antinomie matematiche sta nel credere di poter acquisire la totalità delle esperienze; se potessi davvero conoscere effettivamente il mondo nella sua totalità e calcolare tutte le divisioni di cui è suscettibile, allora potrei dire che è infinito o finito, divisibile all'infinito o no. Ma non potendo esperire tale totalità (e quindi non potendo conoscere il mondo) non potrò mai predicarne con certezza né l'infinitezza né la finitezza. È dunque allo stesso modo sbagliato dire che il mondo sia infinito o che sia finito. Potrò solo legittimamente affermare il carattere indefinito del mondo nel tempo, nello spazio e nella divisibilità. Ogni divisione che farò sarà sempre finita, ma potrò fare sempre nuove divisioni, senza poter mai dire se ne posso fare in seguito di nuove o no, poiché non conosco il mondo nella sua totalità. Del resto, dire che è *indefinito* vuol dire eliminare il concetto di mondo, poiché esso implicherebbe di avere la totalità delle esperienze, un numero ben definito, infinito o finito. Dunque, le antinomie matematiche si risolvono molto semplicemente nel dichiarare inconsistente il soggetto di tali affermazioni, ovvero l'idea di mondo. Tale idea non la possiamo usare per esprimere un'esperienza proprio perché si pone al di là dell'esperienza; per questo, possiamo dire che ogni esperienza effettivamente realizzabile è sempre finita e che una volta date le esperienze finite, nulla ci vieta di fare un passo in più, di andare oltre. L'esperienza ha quindi carattere indefinito, è finita ma non è mai l'ultima. Le antinomie dinamiche non riguardano più la finitezza e l'infinitezza, ma la causalità. Esiste una causa deterministica o una causa libera nel mondo? Il concetto di *causalità libera* di cui parla Kant è, in poche parole, la possibilità di dare origine ex novo ad una nuova serie causale; se deterministicamente non c'è cosa che non sia causata e che a sua volta non causi nuove cose, la causalità libera prevede invece che per una decisione arbitraria possa nascere dal nulla una nuova serie causale. Prendo la penna e la sposto: deterministicamente, la mia mano si è mossa in seguito a meccanismi innescati nel mio cervello a causa del fatto che ho visto la penna; secondo la causalità libera, invece, si tratta di un gesto libero, incausato, con cui ho preso la penna, l'ho spostata, e ho dato il via ad una nuova serie causale. Ma questa causalità esiste, o vi è solo quella deterministica alla Cartesio? In definitiva, così come non conosco la totalità dei fenomeni del mondo, allo stesso modo non ne conosco la totalità delle cause/effetti. Se però nel caso delle antinomie matematiche sia tesi sia antitesi erano false, ovvero il mondo non era né finito né infinito, qui sia la tesi sia l'antitesi possono essere vere. Sembra molto strana la cosa, perché più cose possono essere false (non è né questo né quest'altro: sarà qualcos'altro), ma pare molto più difficile che più cose possano, al tempo stesso, essere vere (è questo ed è quest'altro). Ci possono dunque essere al tempo stesso sia la causalità libera sia quella deterministica?

Sembra che la ragione si sia nuovamente avventurata in un vicolo cieco, ma non è così. Noi conosciamo solo il mondo fenomenico, inquadrato nella categoria di causalità (ovvero conosciamo il mondo come insieme di cause ed effetti), e in esso possiamo constatare solo la causalità deterministica (dato A, si verifica per forza B): questo perché la categoria di causalità fa riferimento alla causalità deterministica (e non a quella libera) e, in virtù della rivoluzione copernicana, applichiamo le leggi del pensiero alla realtà, quindi la realtà fenomenica è retta dalla causalità deterministica. Come è dunque possibile che esista anche la causalità libera? Dobbiamo tenere presente che, accanto al mondo fenomenico in cui vi è solo la causalità deterministica, c'è anche il mondo noumenico, di cui non sappiamo nulla: che cosa mi vieta di pensare che lì viga la causalità libera?

Lo stesso vale per la 4<sup>o</sup> antinomia (il mondo dipende da un ente necessario o in esso tutto è contingente?): nel mondo fenomenico tutto è contingente, cioè non c'è nulla che trovi in sé il motivo della propria esistenza (tutto c'è, ma potrebbe benissimo non esserci): un ente necessario non sarà mai dato nell'esperienza. Che cosa mi vieta, però, di ammettere l'esistenza di un ente necessario nel mondo noumenico? In questo modo Kant si riallaccia al grande problema seicentesco (sollevato da Cartesio) del rapporto tra necessità e libertà, tra anima e corpo, tra spiritualità e materialità. Come possono essere tra loro a contatto due realtà tanto diverse? L'unica soluzione era ridurre una realtà all'altra, e così Hobbes diceva che tutto era materia (negando l'esistenza autonoma della spiritualità), Leibniz che tutto era spirito (negando la materialità). Kant si chiede perché mai ci si debba per forza porre il problema di incastrare tra di loro le due realtà ed è convinto che risulti molto più semplice asserire che a funzionare deterministicamente sia il mondo fenomenico, mentre a funzionare secondo

la causalità libera sia il mondo noumenico. E in questo modo, riconoscendo l'esistenza di entrambe le realtà (cosa che Leibniz e Hobbes non avevano saputo fare) ed evitando un inquinamento reciproco (come invece aveva fatto Cartesio con la ghiandola pineale), Kant riconosce l'esistenza autonoma e distinta delle due realtà, libera e necessaria, ciascuna in un mondo distinto. E così il soggetto dell'antitesi (causalità necessaria/contingenza) è il mondo fenomenico, i cui enti non sono liberi, mentre il soggetto della tesi (la causalità libera/l'ente necessario) è il mondo noumenico, i cui enti sono liberi. Non posso sapere se per il mondo noumenico valga quel che vale per il fenomenico, ma posso benissimo ipotizzare che viga la libertà. Kant ha così risolto la questione delle antinomie e, inoltre, ha messo in luce che, se in seguito per una via non conoscitiva saremo in grado di sostenere l'esistenza di un ente necessario e di una 'causalità per libertà' non saremo affatto in contraddizione, poiché sebbene il mondo fenomenico ci dica che le cose vanno diversamente, questo non ci vieta di applicare l'ente necessario e la causalità libera al mondo noumenico. Ed è proprio ciò che Kant farà nella *Dialettica della Critica della ragion pratica*, in virtù del terreno di non contraddittorietà creato con la 3° e la 4° antinomia.

Dopo aver trattato l'idea di anima e di mondo, esaminiamo ora meglio l'**idea di Dio**. Nell'opera *L'unico argomento possibile per una dimostrazione di Dio*, Kant aveva già smascherato la prova dell'esistenza di Dio data da Anselmo, la "prova ontologica", sostenendo che in realtà l'unico argomento valido per dimostrare l'esistenza di Dio era quello che si basava sul presupposto che non vi è nulla che avvenga senza un motivo, con la conseguenza che si deve trovare un qualcosa che si spieghi da solo, che sia motivo di sé stesso e che faccia derivare da sé tutto il resto. Ora Kant, pur continuando a non accettare la prova ontologica, non accetta neanche più quella da lui stesso formulata in *L'unico argomento possibile per una dimostrazione di Dio*, poiché implica l'illegittima applicazione della categoria di causalità alla sfera metafisica. L'esistenza di Dio, dice il Kant della *Ragion pura*, è indimostrabile.

Così come la ragione si illude di poter dimostrare l'esistenza della *sostanza anima* cui ineriscono tutti i fenomeni psichici, e la *sostanza mondo*, come totalità infinita dei fenomeni, allo stesso modo essa si illude di poter dimostrare l'esistenza di Dio, essenzialmente attraverso tre prove, dice Kant.

La 1° prova, che è poi la più antica e più umana (nonché quella verso la quale Kant nutre maggiore simpatia) è quella fisico-teologica di Platone: dalla constatazione di un ordine e di un'armonia nel mondo ne deduco che vi deve essere un ordinatore (Dio). Di per sé, però, non dimostra l'esistenza di un Dio-creatore, ma solo di un Dio-ordinatore, e pertanto questa prova poggia su un'altra, quella cosmologica di Aristotele: ogni cosa mossa è per forza mossa da un'altra cosa, ne consegue che ci deve essere qualcosa che muove senza essere mosso (Dio). Questa prova, inaccettabile in quanto implicante un'applicazione metafisica della categoria di causalità, è secondo Kant del tutto uguale a quella ontologica, poiché vuole dimostrare che si deve per forza arrivare ad una causa incausata, ad un ente la cui essenza implica l'esistenza. L'essere incausato implica proprio che nulla (fuorché la sua essenza) ne sia causa: ma dire che l'essenza è causa dell'esistenza vuol dire ricadere nella prova ontologica. Il succo del discorso è che tutte le prove dell'esistenza di Dio derivano da quella ontologica e sono inaccettabili proprio perché inaccettabile è quella ontologica. E così si conclude la *Dialettica trascendentale*: risultano indimostrabili tutte le fondamentali affermazioni della metafisica (Dio, anima, libertà, ecc.), anche se questo non toglie che ciò che non può essere nel mondo fenomenico, possa invece essere in quello noumenico.

Con questo discorso sull'anima, su Dio e sul mondo, Kant ha dimostrato l'illegittimità dell'uso costitutivo delle idee, ovvero di quell'uso volto a costituire la conoscenza. L'uso costitutivo delle categorie era legittimo, quello delle idee no. Oltre ad essere inutili nell'uso costitutivo, le idee sono addirittura pericolose, poiché pretendono di dimostrare l'esistenza di Dio e della libertà. E tuttavia Kant si accorge che è assurdo che la ragione sia dotata di una facoltà tanto ostile, addirittura pericolosa, e finisce per riconoscere un uso legittimo delle idee (ecco perché son trascendentali e non trascendenti): anzi, esse ci son state date proprio affinché ne facciamo tale uso.

Quest'uso legittimo e importante delle idee Kant lo chiama uso regolativo delle idee. Kant ha spiegato che riceviamo passivamente nello spazio e nel tempo i dati sensibili e che li unifichiamo con l'attività

categoriale dell' Io penso ; dopo di che, le categorie ci permettono di formulare giudizi e concatenazioni di giudizi. Ecco allora che la nostra conoscenza è come un puzzle, i cui tasselli sono i dati sensibili e la cui attività (finita) di unificazione è data dall' intelletto unificatore; il puzzle però è infinito, mentre la nostra conoscenza è sempre finita. Abbiamo i tasselli sparsi qua e là e non sappiamo bene dove collocarli, senonché nei puzzle c'è anche l'immagine generale del puzzle come dovrebbe essere una volta costruito. La funzione regolativa delle idee è analoga a quel disegno generale del puzzle che ci dà il quadro generale della situazione e in base al quale possiamo collocare le unificazioni parziali di pezzi (le conoscenze, sempre finite) al posto giusto. In altri termini, la funzione regolativa delle idee consiste nel dare il massimo di unità e di estensione possibile alla nostra conoscenza: l'idea di mondo non sarà mai completa, riempibile di dati dell'esperienza, però mi servirà a dire che qualsiasi singolo raggruppamento (finito) di fenomeni, io so già a priori (perché l'idea è un concetto puro) che si colloca in unico sistema e quindi il mio obiettivo è di cercare di attaccare il più possibile all'infinito i vari pezzi già attaccati tra di loro gli uni agli altri (ed è proprio quel che fa la scienza); tenderò dunque a sistematizzare all'infinito il mio sapere, a organizzare le mie conoscenze interne come se potessero essere attribuite ad un'unica sostanza (l'anima), oppure ad organizzare tutte le mie esperienze esterne come se appartenessero ad un unico mondo, o ancora ad organizzare tutte le mie conoscenze (interne + esterne) come se fossero effetti di un'unica causa (Dio).

È ben diverso dire che bisogna agire come se appartenessero ad un unico orizzonte o ad un'unica sostanza (anima, mondo, Dio) dal predicare che effettivamente esistano tali cose. Le **idee** hanno dunque in Kant una funzione euristica, servono cioè a guidare l'indagine verso sempre maggiore unitarietà e sistematicità, come se si potessero attribuire tutti i fenomeni interni ad una sostanza (anima) e quelli esterni ad un'altra sostanza (mondo). Non è detto che io possa dire qualcosa dell'anima, ma essa mi serve per poter strutturare attorno a tale concetto i fenomeni interni. Ecco allora che le idee *regolano*, guidano verso l'unità e l'estensione, poiché il concetto di mondo, ad esempio, ci ricorda continuamente che i singoli aggregati di conoscenze sono pezzi finiti di conoscenza indefinitamente estensibili.

Il concetto di mondo mi dice quindi che devo collegare tra loro tutti i fenomeni (unità), ma anche che tutti i fenomeni devono farmi allargare la conoscenza, collegandoli tra loro.

Non posso conoscere l'idea di mondo, dunque, ma essa mi serve per conoscere, per estendere la conoscenza e per darle unità: ecco allora che le idee servono per conoscere ma non possono essere conosciute. È una sorta di punto di fuga ideale l'idea: convergo verso un punto, ma mi porta ad un processo di arricchimento infinito. Come per i medioevali, anche per Kant Dio resta il grande punto di riferimento della conoscenza, dunque, ma non Dio come ente, bensì Dio come idea presente nella mente umana: devo organizzare la mia conoscenza come se fosse stata prodotta da un unico ente (Dio), che garantisce l'unità del mondo e, con essa, quella della nostra conoscenza. Accanto alla valenza teoretica (conoscere la realtà), Kant dà alla ragione anche una valenza pratica: la ragione ci dà leggi di comportamento. E dell'uso pratico della ragione si occupa la Critica della ragion pratica .

## 2

### *Critica della ragion pratica* (1788)

**Premessa** Secondo Kant, la ragione può servire, non solo a dirigere la conoscenza, ma anche l'azione. Oltre alla ragione teoretica, noi abbiamo quindi anche la ragione pratica.

Nella *Critica della ragion pratica*, Kant cerca di mostrare come la ragione sia sufficiente da sola, senza l'ausilio di impulsi sensibili, a muovere la volontà ad agire. Anzi, solo così possono esistere principi morali validi per tutti gli uomini, cioè leggi morali aventi valore universale. In altri termini, Kant è persuaso che esista nell'uomo una legge morale a priori, valida per tutti e per sempre. Come

nella prima Critica Kant partiva dall'idea di conoscenze scientifiche universali e necessarie, così adesso egli parte dall'analogo convincimento che esista una legge etica assoluta, che il filosofo non deduce ma può solo constatare.

**Massime e imperativi** Kant inizia distinguendo i principi pratici che portano l'uomo ad agire; essi sono di due tipi: le massime e gli imperativi.

Le *massime* valgono solo soggettivamente e variano di momento in momento, da persona a persona. Gli *imperativi* sono, invece, principi pratici oggettivi, cioè, sono validi per tutti; in altre parole, gli imperativi sono comandi, regole, doveri che esprimono la necessità oggettiva dell'azione.

**IMPERATIVI:** Essi sono divisi da Kant in due tipi: *ipotetici* e *categorici*.

- (1) l'**imperativo ipotetico** determina la volontà a condizione che essa voglia raggiungere certi obiettivi. La loro forma è quella del «*Se... allora devi*». Sono "ipotetici", perché valgono nella ipotesi in cui si voglia quel fine, e comunque valgono oggettivamente per tutti coloro che si propongono di raggiungere quel fine. Fanno parte di essi anche le cosiddette *regole dell'abilità* (ad esempio le procedure per diventare un buon medico) ed i *consigli di prudenza* (ad esempio i vari manuali per la salute o per vivere felici).
- (2) l'**imperativo categorico** determina, invece, la volontà non in vista di ottenere un determinato effetto desiderato, ma solamente come volontà. Questo significa che esso ordina il dovere in modo incondizionato, a prescindere da qualsiasi fine o scopo, ed ha la forma del «*Tu devi perché devi*», «*Tu devi e basta*». Ora, soltanto l'imperativo categorico, in quanto ordina in modo perentorio per tutti e per tutte le circostanze, è universale e necessario ed è quindi morale.

**Formalismo . Autonomia – Rigorismo morale** L'imperativo categorico, che si identifica per Kant con la legge morale, non può consistere nel comandare cose particolari, per quanto nobili possano essere. La legge morale, per Kant, non può mai dipendere dal suo contenuto concreto, altrimenti si cadrebbe nell'empirismo o nell'utilitarismo. La legge morale è invece tale per la sua forma di legge, cioè per la sua intrinseca razionalità: la legge morale è tale perché mi comanda di rispettarla proprio in quanto legge («*devi perché devi*») ed essa è, appunto, tale perché vale universalmente, senza eccezioni.

È chiaro, quindi, che questo è il *formalismo morale kantiano*: morale non è ciò che si fa, ma l'intenzione con cui lo si fa. **L'essenza della morale è l'adeguazione della volontà alla forma della legge**. Ad esempio, un principio come «*Ama la Patria*» non può essere confuso con la legge morale stessa, visto che, in alcuni casi, può anche essere morale non amare affatto la Patria (quando ad esempio fosse tiranna). Dunque, l'imperativo morale non risiede in una manualistica dei precetti ma soltanto nella legge morale universale che Kant esprime nel modo seguente: «**Agisci in modo che la massima della tua volontà possa valere sempre, al tempo stesso, come principio di una legislazione universale**». Il che significa che bisogna agire tenendo presenti gli altri e rispettando la dignità umana che è in noi e quindi anche nel prossimo. Sta poi a ciascuno tradurre in concreto, nelle diverse situazioni, la parola della legge. Quindi, le norme etiche concrete in cui si incarna l'imperativo categorico esistono solo in funzione di esso, che è ciò che le suscita e le giustifica.

In un'altra opera, la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), Kant aveva già proposto due altre formule dell'imperativo categorico.

- (1) La prima diceva: «*Agisci in modo da considerare l'umanità, sia nella tua come nella altrui persona, sempre come fine e mai come semplice mezzo*».
- (2) La seconda era: «*Agisci in modo che la volontà, con la sua massima, possa considerarsi come universalmente legislatrice rispetto a sé stessa*».

Entrambe le formule ribadiscono che noi non solo siamo sottomessi ad una legge, ma che questa legge è il frutto della nostra stessa razionalità e dipende quindi da noi: siamo noi stessi con la nostra volontà e razionalità a dare legge a noi stessi.

La morale - dice ancora Kant - «*istituisce una sorta di "Regno dei fini"*», ossia una comunità di persone libere, che vivono secondo le leggi della morale e si riconoscono dignità a vicenda; in esso ognuno è suddito e legislatore al tempo stesso.

Secondo Kant, tutte le morali prima di lui erano eteronome, cioè, ponevano il fondamento del dovere in principi esterni all'uomo e alla sua ragione (Dio, la felicità, il piacere, la saggezza ecc.). La morale kantiana vuole, invece, essere autonoma, essere legge a sé stessa, perché chiede di agire solo per il puro dovere. Il cuore della moralità kantiana risiede appunto nel dovere per il dovere, ovverosia nello sforzo di attuare la legge della ragione solo per ossequio ad essa, e non sotto la spinta di personali inclinazioni o in vista dei risultati che possono derivarne. Da ciò anche il rigorismo di Kant che esclude dalla morale ogni emozione o sentimento (se faccio il bene mi sento meglio, sono in pace con la mia coscienza e simili). Nell'etica kantiana si riconosce il diritto ad un unico sentimento, cioè il rispetto per la legge (riferito naturalmente alle persone).

D'altra parte, la morale implica anche una partecipazione interiore, altrimenti rischia di sfociare in atti di legalismo ipocrita o in forme di autocompiacimento. *Il dovere e la volontà buona* (= la convinta adesione della volontà alla legge) *innalzano l'uomo* - dice Kant - *al di sopra del mondo sensibile, fenomenico, dove vige il meccanismo delle leggi naturali, e lo fanno partecipare al mondo intelligibile, noumenico, dove vige la libertà.*

La **libertà** viene definita da Kant come l'indipendenza della volontà dalla legge naturale dei fenomeni, ossia dal meccanismo causale naturale. Questa libertà, che non spiega nulla nel mondo dei fenomeni, spiega invece tutto nella sfera morale. Se definiamo, appunto, la libertà come «indipendenza dalla legge naturale», o «indipendenza dai contenuti della legge morale», la definiamo però negativamente. Se, invece, diciamo che «*la volontà è in grado di determinarsi da sé, di autodeterminarsi*», allora abbiamo anche il senso positivo della parola libertà. Insomma, per Kant libertà, autonomia, formalismo sono tutt'uno.

**I tre postulati della ragione pratica.** Com'è noto, un postulato matematico è una proposizione non dimostrabile che viene ammessa o accettata, allo scopo di rendere possibile lo svolgersi di una operazione geometrica ecc. In ambito morale, Kant parla di **postulati** (ammissioni a posteriori), per riuscire ad ammettere quelle "realtà" che erano sfuggite nella *Critica della ragion pura*. In altri termini, Kant ammetterà, come vedremo subito, la libertà, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio come *postulati morali, capaci di giustificare la stessa morale.*

Se non li ammettessimo, tutta la moralità non avrebbe alcun senso. Ciò deriva dal presupposto che per Kant, come per gli uomini del suo tempo, la morale è un fatto innegabile (bisogna aspettare i pensatori come Nietzsche, Freud ed altri per negarlo), che non ha bisogno di essere giustificato o provato, per cui anche i postulati li possiamo tranquillamente ammettere e considerare validi.

Ecco qui come Kant li giustifica:

- **Postulato della libertà.** La libertà è la condizione stessa della morale, la quale, nel momento in cui prescrive il dovere, presuppone anche che si possa agire o meno in conformità ad esso e quindi che si sia liberi. Kant esprime tale postulato con la breve formula: «*Tu devi, quindi puoi*». Si noti: come mai Kant considera la libertà un postulato? Visto che Kant è fermo alle conclusioni gnoseologiche dell'opera precedente, egli ritiene quindi che l'idea di una auto-causalità, ovvero di un libero arbitrio, non possa essere "scientificamente" affermata, in quanto il mondo dell'esperienza si regge tutto sul principio di causa ed effetto. L'uomo però appartiene, per Kant, a due mondi: da un lato, in quanto fenomeno, si riconosce come determinato e soggetto alla causalità meccanica; dall'altro, si scopre come un essere intelligibile e libero in virtù della legge morale. Nulla vieta dunque che una medesima azione possa essere prodotta da una causa libera, e quindi noumenica, ma che si dispieghi poi secondo le leggi della necessità, in dimensione fenomenica.
- **Postulato della immortalità dell'anima.** Poiché solo la santità, ossia la completa conformità della volontà alla legge, può rendere degni del sommo bene (che è virtù + felicità), e poiché in questa vita terrena la virtù e la felicità non sono mai, per Kant, pienamente congiunte in quanto lo sforzo per essere virtuosi e la ricerca della felicità sono sovente due azioni distinte, dobbiamo allora postulare un mondo dell'aldilà, in cui sia possibile realizzare quello che in questa vita è risultato impossibile. Si deve, perciò, ammettere, e quindi postulare, che l'uomo possa disporre, in un'altra dimensione, della realtà di una durata infinita, grazie alla quale

progredire all'infinito verso la santità. A questo riguardo – dice Kant: «*Tale progresso infinito è possibile solo presupponendo un'esistenza e una personalità dell'essere ragionevole stesso, perduranti all'infinito: e ciò prende il nome di immortalità dell'anima*». Si noti che ciò, secondo Kant, non contraddice il carattere disinteressato che deve avere la morale, perché c'è in noi il bisogno di pensare che l'uomo, pur agendo per dovere, possa anche essere degno di felicità.

- Postulato dell'esistenza di Dio. Se la realizzazione completa della santità implica l'immortalità dell'anima, il sommo bene, cioè la felicità proporzionata alla virtù, implica l'esistenza di Dio, in quanto richiede una Volontà santa e onnipotente che faccia corrispondere la felicità ai nostri meriti, il che rende moralmente necessario postulare appunto l'esistenza di Dio. In altri termini, la ricerca della virtù rende degni di felicità, ed essere degni di felicità ma non poterlo essere è assurdo; appunto per questo, è lecito postulare l'esistenza di Dio, che faccia corrispondere, in un altro mondo, quella felicità che compete al merito e che non si è realizzata in questo mondo.

Da quanto detto, deriva il primato della ragione pratica sulla ragione pura, in quanto la ragione è riuscita ad ammettere, in quanto è anche pratica, quelle realtà che non avrebbe mai potuto ammettere nel suo uso puramente teoretico. Si ricordi: i postulati kantiani continuano a non valere come conoscenze. Anche perché, se la ragionevole speranza nell'esistenza di Dio e nell'immortalità dell'anima si trasformasse in una certezza razionale, la moralità non avrebbe più alcun senso e tanto meno la nostra libertà, in quanto l'uomo sarebbe una sorta di marionetta. La morale non ha comunque bisogno della religione, ma è autosufficiente, grazie alla ragione pratica; anche se, comunque, la morale potrebbe condurre alla religione, poiché soltanto da Dio possiamo sperare quel sommo bene che la legge morale ci indica.

### **Riflessioni dettagliate sulla Critica della ragion pratica.**

La *Critica della ragion pratica* (1788) vuole trovare una soluzione ad un problema per molti versi analogo a quello della *Critica della ragion pura*; tuttavia, invece di essere orientata ad una critica dell'uso *puro* (teoretico) della ragione, la *Critica della ragion pratica* conduce una critica, ovvero un giudizio, sull'uso *pratico* (morale ed etico) della ragione.

Anche in ambito etico sullo sfondo c'è sempre Hume: il pensatore scozzese aveva sostenuto, da un lato, che i fondamenti della conoscenza (l'idea di sostanza, di causalità, ecc) non fossero fondati razionalmente, e, dall'altro lato, che la morale stessa non affondasse le sue radici nella razionalità. La scelta etica dell'adozione di un comportamento, spiegava Hume, non è dettata dalla ragione, ma è il frutto, per così dire, di un sentimento morale, di una passione, con il risultato che la ragione è e deve essere schiava delle passioni. Ad indicarmi il fine del mio comportamento non è la ragione, ma la passione: la ragione non è in grado di dirci che cosa vogliamo e ci dice sempre e soltanto che cosa dobbiamo fare per ottenere quello che vogliamo: quello che vogliamo, tuttavia, esula dai dettami della ragione. Se uno vuole andare in vacanza ai tropici, la ragione gli indicherà la via per ottenere quel fine, suggerendogli di lavorare e di risparmiare denaro; ma quando gli si chiederà «*perché vuoi andare ai tropici*», lui risponderà «*perché mi piace*»: non vi è una risposta razionale, è una passione. Questo è quel che credeva Hume.

Da queste considerazioni, con un ragionamento piuttosto simile a quello della *Ragion pura*, muove Kant: così come Hume non era stato in grado di fondare l'oggettività della conoscenza poiché nell'ambito empirico una nuova esperienza potrà sempre confutarci conoscenze ritenute certe, allo stesso modo il pensatore scozzese non era neanche stato in grado di conferire oggettività alla morale, poiché essa si basava sulle passioni, meramente empiriche, e variava da persona a persona. La questione gnoseologica Kant l'ha risolta compiendo la rivoluzione copernicana del pensiero, ovvero

spiegando come l'oggettività della conoscenza non provenga dai sensi ma dal nostro intelletto; ora egli deve fare qualcosa di simile in campo morale.

Kant (in disaccordo con Hume) è pienamente convinto dell'esistenza di una morale assoluta: e una morale, per essere assoluta, non va fondata sull'esperienza (come aveva fatto Hume con il 'senso morale'), perché altrimenti si scivolerebbe nel relativismo morale: infatti, essendo i gusti e le passioni diverse da persona a persona, ciascuno finirebbe per avere la sua morale, la quale non potrebbe dunque essere assoluta. E del resto se fondassimo la morale sull'esperienza, sulle orme di Hume, una stessa persona, con la propria morale diversa da tutti gli altri, potrebbe finire per cambiarla di giorno in giorno poiché i sensi possono dirmi cose sempre diverse, di giorno in giorno. Non è dunque questa la via corretta.

La ragione, spiega Kant, non deve svolgere le funzioni di puro strumento volto al soddisfacimento delle passioni, ma deve essere lei stessa, uguale in tutti gli uomini, a fondare la morale e a garantirle universalità. Sullo sfondo di queste affermazioni troviamo il pietismo kantiano, in cui il rigore morale è particolarmente marcato. Ecco allora che il filosofo tedesco sente l'esigenza di appellarsi a qualcosa che non sia la sensibilità e che possa garantire una morale valida per tutti. Kant formula il problema con una terminologia piuttosto complessa, chiedendosi «*quali moventi soggettivi dell'azione umana possono aspirare a valere universalmente, ossia a divenire motivi oggettivi dell'azione*»? Movente per Kant è ciò che ci spinge a compiere un'azione; resta ora da chiarire quale, tra tutti i possibili moventi, può essere motivo, ovvero movente universale, valido per tutti. Kant, dopo aver radicalmente escluso la sensibilità, afferma che spetterà alla ragione la fondazione della morale. Anche la ragione nel suo uso *pratico* avrà delle forme, proprio come la ragione nel suo uso *puro*, ma si tratterà di forme non per conoscere gli oggetti, bensì per istituirli, per agire nella realtà e cambiarla: il movente, perché ci sia oggettività, deve diventare motivo, cioè movente universale, e perché questo avvenga dovrà essere fondato nelle forme, uguali in tutti gli uomini, della ragione pratica.

A questo punto Kant introduce il concetto di *volontà buona*, già espresso in un'epistola in cui spiegava che, di tutte le cose al mondo, solo una è assolutamente buona: ed è proprio la volontà buona. Si comincia dunque a capire come Kant al *genio*, ovvero al frutto estremo della ragione pura, preferisca il *santo*, cioè il frutto estremo della ragione pratica.

In altri termini, per Kant la morale conta più dell'intelligenza, poiché quest'ultima può anche non essere buona, se rivolta al male. L'intelligenza è positiva solo nella misura in cui viene orientata dalla volontà buona, la quale assurge dunque al vertice per importanza: ecco dove risiede il primato della ragione pratica di cui parla Kant con insistenza. Il fatto che si tratti di una volontà buona suggerisce l'idea che la morale kantiana, in fondo, sia una morale dell'intenzione, dove cioè quel che effettivamente deve essere giudicato nel comportamento non è l'esito dell'azione, ma l'intenzione (la volontà) con cui la si è compiuta.

Per agire bene non conta cosa faccio e come lo faccio, ma che lo faccia con buone intenzioni. Se agisco con delle buone intenzioni ma con esiti catastrofici, significa che c'era la volontà buona ma mancava l'intelligenza, che peraltro non può essere giudicata moralmente. Per Kant è dunque molto meglio un'azione compiuta con buone intenzioni, ma con pessimi risultati, che non un'azione compiuta con pessime intenzioni ma ottimi risultati. Vi è quasi una sorta di interiorizzazione della morale, per cui ad essere giudicato buono o cattivo non è l'azione esterna con le sue conseguenze, ma è l'intenzione interna, il sentimento che mi ha mosso ad agire: il mito di Edipo<sup>23</sup> esprime bene la conflittualità tra interiorizzazione ed esteriorizzazione della morale, tra mondo moderno e mondo arcaico.

---

<sup>23</sup> Dopo la generazione degli dèi, sorse quella degli eroi, i quali popolarono la terra e fondarono le prime città. Tra queste, una delle più importanti fu Tebe, edificata da Cadmo, discendente di Poseidone. Fu il dio Apollo, tramite l'oracolo di Delfi, a indicargli il cammino: Cadmo avrebbe dovuto seguire una giovenca e fondare la città nel punto in cui questa si fosse accasciata, stremata. Così fece: trovata l'animale, lo seguì dalla Focide fino in Beozia, dove l'animale si arrestò. In quel luogo sorse Tebe. Per anni, Edipo e Giocasta governarono insieme e ridedero prosperità alla città. Un giorno, però, durante un sacrificio sul monte Citerone, giunsero presso la strettoia dove, tempo prima, Edipo aveva ucciso i due viaggiatori. Raccontò alla moglie l'episodio, mostrandole la cintura che aveva conservato. Giocasta riconobbe l'oggetto appartenuto a Laio, suo primo marito, e il dubbio cominciò a tormentarla. Giocasta, sconvolta, comprese l'orrore: Edipo era il figlio che lei stessa aveva generato e abbandonato. Fra grida e lacrime, rivelò tutto e poi, ritiratasi, si tolse la vita impiccandosi. Edipo, devastato, si accecò con uno degli spilloni della moglie. Vagò per il palazzo in preda al delirio, maledicendo la sorte. La tragedia si era compiuta, proprio come l'oracolo aveva predetto.

Edipo si trova a dover pagare per il suo comportamento malvagio, per aver ucciso il padre e sposato la madre, pur avendo agito con le migliori intenzioni possibili, dentro di sé. Egli ha compiuto azioni moralmente giuste, ma dagli esiti dannosi, e la morale kantiana, senz'ombra di dubbio, lo assolverebbe, mentre invece il mondo greco, concependo la colpa come un qualcosa di quasi tangibile, lo condanna: la peste stessa che si scatena su Tebe è il riflesso oggettivo della presenza della colpa, intesa come inevitabilmente legata a quel che viene fatto (e non alle intenzioni). Con il cristianesimo, invece, vi è un'interiorizzazione sempre maggiore, che raggiunge l'apice in Kant; per lui, infatti, non esistono buone o cattive azioni, ma solo buone o cattive intenzioni.

Si tratta però di capire che cosa determini la volontà buona e in che modo la determini: Kant spiega che essa è determinata solo e soltanto dalla ragione (dunque è una morale universale) attraverso gli imperativi. A questo punto, il filosofo distingue tra imperativi ipotetici e imperativo categorico: quest'ultimo è la forma che assume la ragione pratica ed è uno solo, sebbene si articoli in 3 diverse formulazioni. Gli imperativi ipotetici comandano un'azione in vista di un fine particolare, che non deve essere necessariamente condiviso da tutti e non possono avere dunque validità universale. Se ad esempio dico: 'se vuoi permetterti le vacanze nei paesi esotici, allora devi guadagnare parecchio' mi trovo di fronte ad un imperativo ipotetico, caratterizzato dalla formulazione nei termini «*se..., allora...*». La distinzione degli imperativi ipotetici (che richiamano alla mente i giudizi e i sillogismi) dall'imperativo categorico risiede nel fatto che essi non hanno valenza assoluta, mentre l'imperativo categorico ce l'ha (mi dice incondizionatamente «*fai così*») senza pormi alternative). Gli imperativi ipotetici mi dicono che, se voglio x, allora devo fare y, ma se non voglio x posso anche non fare y, senza che nulla me lo impedisca.

Gli imperativi ipotetici sono esattamente quelli cui faceva riferimento Hume, in cui la ragione è soggiogata alle passioni: gli obiettivi da raggiungere non vengono discussi, ma sono dati per scontati. Dicendo «*se vuoi fare le vacanze ai tropici, allora devi guadagnare parecchio*» la ragione è solo lo strumento che mi indica come fare (guadagnare parecchio) per conseguire il fine (andare in vacanza ai tropici) che mi sono proposto.

Ora, però, il fine è dettato dalla passione, non c'è una spiegazione razionale al fatto che io voglio andare in vacanza ai tropici: lo voglio perché mi piace, si tratta dunque di una passione. E del resto non mi trovo di fronte ad un obbligo: puoi andare in vacanza come non andarci, se però vuoi andarci allora devi guadagnare. Saranno i tuoi gusti, le tue passioni a dirti cosa fare. Negli imperativi ipotetici, dunque, il se è dato da una passione, mentre l'allora è dato dalla ragione: se vuoi quello (passione), allora devi fare questo (la ragione mi dice come fare per soddisfare la passione). In questi imperativi, a rigore, la ragione non entra in ambito pratico poiché non mi dice qualcosa sugli obiettivi ultimi: essa rimane salda all'ambito teoretico, in quanto si limita a darmi una verità sul funzionamento del mondo (senza soldi non si fanno le vacanze); l'obiettivo (andare in vacanza) è la passione a dirmelo. Dopo aver spiegato che è *ipotetico* perché presente il «*se..., allora...*», occorre spiegare perché si chiama *imperativo*: si chiama imperativo perché mi comanda ( "impero", in latino significa comandare) come agire per ottenere un obiettivo imposto dalla passione.

Si tratta dunque di un'espressione che assume la forma di una legge, di una legge della passione nel caso degli ipotetici. Per esseri perfettamente razionali che non devono combattere con le passioni, quali sono Dio e gli angeli, ad esempio, quelli che chiamiamo imperativi sono pure e semplici leggi; saranno invece imperativi, cioè comandi, per coloro i quali non si conformano in modo del tutto spontaneo alla legge che viene imposta, per così dire, dall'esterno: esseri di questo genere sono gli uomini, in continuo conflitto con le passioni. Per Leibniz Dio era del tutto libero, ma al tempo stesso costretto moralmente a scegliere di creare il migliore dei mondi possibili poiché fa parte della sua perfezione razionale il seguire la legge morale: ecco, dunque, che la creazione del miglior mondo possibile per Dio era una legge e non un imperativo, non un comando. E questo è esattamente ciò che intende Kant.

L'imperativo, dunque, non vale per Dio, ma neanche per gli animali, i quali, sprovvisti di ragione, sentono solo e soltanto leggi fisiologiche e passioni, mai leggi morali. Gli imperativi, dunque, valgono solo per quello strano essere intermedio che è l'uomo, quell'essere mostruoso, agli occhi di Pascal,

ibrido di grandezza e di bassezza. Nell'uomo convivono la sfera razionale e quella passionale, per cui, per conformarsi a tali leggi, egli deve sforzarsi e soffrire; tali leggi, in altri termini, per l'uomo non sono più leggi, ma imperativi, comandi da seguire con sforzo immane, per far dominare la morale razionale su quella passionale. Si tratta dunque di un imperativo poiché è la legge morale che si deve imporre; da un lato, l'uomo risente, come tutti gli altri animali, della legge fisica, ma, dall'altro lato, risente di quella morale, che è tipica degli esseri razionali; essa entra in contrasto con la legge fisica e gli enti allo stesso tempo empirici e razionali, quali l'uomo, devono obbedire ad entrambe, sebbene ciò a cui si obbedisce con la legge fisica sia una vera e propria legge (ad esempio, un sasso lasciato dalla mano cade e non può fare diversamente), mentre ciò a cui si obbedisce con la legge morale è la rappresentazione della legge : se la legge è necessaria (il sasso cade e non può fare diversamente), la rappresentazione della legge è un obbligo, ma non una necessità: so cosa è giusto e cosa è sbagliato, e sento l'obbligo morale di agire nel giusto.

Nella lingua tedesca, poi, c'è una netta distinzione, assente nella lingua italiana, tra *dovere* inteso come obbligo morale e *dovere* inteso come necessità. Per l'uomo, dunque, la legge si configura come un imperativo, cioè come qualcosa che lo costringe; sembra che si tratti di un obbligo imposto dall'esterno, ed effettivamente lo è se guardiamo all'uomo come animale spinto dalla legge della natura ad agire in un modo, ma esortato dalla legge morale, imposta come obbligo dall'esterno, a fare qualcos'altro; in realtà, però, se guardiamo all'uomo come essere razionale ci accorgiamo che la legge morale è intrinseca alla sua natura: quando cioè l'uomo obbedisce alla legge morale, egli obbedisce a se stesso e non a qualcosa di esterno. Ecco allora che affiora il concetto tipicamente kantiano dell'autonomia della morale, è cioè l'uomo a dar le leggi a sé stesso poiché, obbedendo alla ragione che gli detta la legge morale, egli obbedisce a sé stesso. Certo, l'uomo fisico, non razionale, soffre per obbedire a tale legge poiché i suoi impulsi lo spingono in un'altra direzione, ed è proprio per questo motivo che la legge morale è al tempo stesso piacevole e dolorosa : piacevole poiché coerente con la natura razionale dell'uomo, ma dolorosa poiché in contrasto con la natura fisica dell'uomo. Ricapitolando: negli imperativi ipotetici agisce la ragione nella sua veste teoretica, nell'imperativo categorico, invece, ritroviamo la ragione pratica: esso mi dice categoricamente di agire in quel dato modo, ed è la ragion pratica a determinare la volontà. Ci troviamo così di fronte ad una volontà autonoma, che obbedisce alla natura dell'uomo.

È interessante che Kant insista a lungo sul concetto di autonomia: nell'ambito dei moventi (cioè, ciò che ci spinge ad un'azione), distingue quelli che lui chiama moventi eteronomi dall'unico movente autonomo, dettato dalla morale: la legge morale è movente autonomo poiché è la ragione stessa a darcelo, moventi eteronomi saranno invece tutti quelli che esulano dalla ragione, e Kant ne cita tantissimi; due meritano di essere ricordati. Nell'ambito dei moventi eteronomi Kant cita la morale epicurea, consistente nel seguire il piacere: obbedire al piacere significa obbedire non alla parte razionale dell'uomo, bensì a quella meramente fisica; si tratta di un'evidente eteronomia rispetto alla natura razionale dell'uomo, tanto più che la morale, per essere oggettiva e universale come Kant la vuole, non può basarsi sul piacere, poiché esso varia di persona in persona (a me piace questo, a te quest'altro, a lui nessuna delle due cose...). Nel rifiuto kantiano della morale epicurea possiamo scorgere qualche elemento del rigore del pietismo, che ha indotto molti studiosi a parlare di un vero e proprio 'rigorismo kantiano'. L'altro movente eteronomo che cita è quello che invita ad obbedire alla volontà di Dio: obbedendo alla volontà di Dio si ricade inevitabilmente nella morale edonistica di stampo epicureo poiché si agisce per fare la volontà di Dio e, in ultima istanza, per guadagnarsi un posto in paradiso, ovvero per ottenere la felicità, il piacere. Da notare, che quanto detto da Kant non implica un rifiuto della morale epicurea o della volontà di Dio: Kant dice solo che esse non garantiscono oggettività alla morale, sono cioè moventi che non potranno mai diventare motivi. Rimane dunque valida esclusivamente la morale fondata sulla ragione, l'unica ad essere dotata di oggettività: a darcela è l'imperativo categorico, il quale si distingue da tutte le morali eteronome per il fatto che, mentre esse danno sempre un contenuto (vuoi che mi dicano che il bene è il piacere o la volontà di Dio), l'imperativo categorico dà una forma: mi dice «*comportati in maniera tale che...*». Non dà obiettivi e contenuti, bensì è formulato in termini formali, mi dà i criteri formali per giudicare

di volta in volta ciò che è giusto e ciò che non lo è. Kant, nella Critica della ragion pura, aveva spiegato che l'unica cosa che possa rendere oggettiva la conoscenza è l'essere inquadrata in forme trascendentali, poiché il contenuto empirico non mi darà mai oggettività; e ora, con un ragionamento affine, spiega che solo la forma potrà conferire oggettività alla morale; si tratta dunque di trovare un criterio formale dettato dalla ragione, che, di fronte a specifici contenuti, mi dica che x, y oppure z è giusto, e non solo per me, ma per tutti, non solo adesso, ma sempre, non solo qui, ma ovunque. In altri scritti, Kant precisa che questo è il fondamento stesso della morale cristiana, la quale cerca di conferire oggettività alla propria morale con la massima «*non fare ad altri ciò che non faresti a te stesso*».

Anche il categorico è un imperativo, un obbligo, in quanto mi impone di agire in un determinato modo, senza tener conto del mio interesse, del mio piacere e, in fin dei conti, della mia natura fisica. A rigore, l'imperativo categorico è più imperativo di quanto non possano sembrare gli ipotetici, in quanto essi sono basati sulle passioni, quasi come se si seguisse la natura fisica anziché quella razionale: «*voglio andare in vacanza*» è una passione, un'esigenza fisica. Però Kant fa notare una cosa: in «*se voglio andare in vacanza, allora devo guadagnare soldi*» la ragione (teoretica) mi dice che per soddisfare la passione (andare in vacanza) devo agire in quel modo (guadagnare) e mi dirà, inoltre, come fare per guadagnare: potrà suggerirmi di lavorare, di tentare con la lotteria, o quant'altro, ma si tratterà sempre, e qui sta il passo fondamentale, di un sacrificio, di una costrizione che ci imponiamo. Se mi metto a lavorare compio un grande sacrificio con una grande possibilità di guadagnare, se invece tento con la lotteria compio un piccolo sacrificio ma ho una piccola possibilità di guadagnare. Fatto sta che la ragione, come nel categorico, si impone come costrizione, come forzatura alla nostra natura fisica, in quanto ci fa andare in una direzione diversa da quella in cui andremmo spontaneamente, seguendo la legge fisica. Posso usare i soldi di cui dispongo per comprarmi un gelato o per far qualsiasi altra cosa, ma la ragione mi impone di usarli per comprare il biglietto della lotteria, rinunciando cioè ad un desiderio (comprare il gelato) a favore di un altro desiderio (comprare il biglietto, e magari vincere), facendo cioè quello che Epicuro chiamava "calcolo dei piaceri".

La problematica può però diventare sempre più sottile e Kant fa in merito l'esempio dell'elemosina, dell'elargizione di denaro ad un bisognoso. Perché la faccio? Quale è l'intenzione con cui la faccio? Se decido di non farla perché convinto che sia un incentivo a non cercarsi un lavoro, è moralmente positivo perché l'intenzione è buona. Posso anche farla solo per motivi di interesse, per mettermi in mostra con tale azione agli occhi della gente: in questo caso la morale non c'entra nulla e l'azione è dettata dall'aspirazione ad avere una buona immagine. Posso anche fare l'elemosina non per mettermi in mostra ma solo per aiutare il prossimo: Hume diceva che in realtà anche in questo caso si agisce egoisticamente, perché la sofferenza di chi fa l'elemosina ci 'contagia' e lo aiutiamo perché non soffra e non possa contagiarsi. Questa era del resto, propriamente, la morale humiana, che dal punto di vista kantiano è una morale eteronoma, che varia di persona in persona, scevra da oggettività: a me uno che soffre può far soffrire, a te magari no.

È quasi come se, di fronte alla sofferenza che travaglia il mondo, ciascuno di noi soffrisse e fosse disposto a fare sacrifici pur di migliorare le cose, per non soffrire più lui stesso: la ragione è del tutto fuori campo, però, ed è la sensibilità a farla da padrona (soffro a vedere il male).

In conclusione, esiste l'imperativo categorico o no? Con i casi appena illustrati, sembra che la ragione sia tagliata fuori, così come tagliata fuori è la morale. Fino a che punto agisco per far piacere agli altri o a me stesso e non perché lo ritengo moralmente giusto? E l'ho fatto perché mi sembra moralmente giusto ma non perché è giusto, bensì per ottenere autostima per aver fatto qualcosa di giusto? È un problema complesso. Se fra tutti i comportamenti assunti ne trovo almeno uno di cui possa dire che l'ho assunto solo perché moralmente giusto, perché era un dovere farlo, non per trarne vantaggi personali o per far piacere ad altri, allora posso dire che l'impianto della morale kantiana è corretto, e che l'imperativo categorico esiste; se, viceversa, scavando dentro di me non riesco a trovare tutto questo, allora l'impianto della morale kantiana è sbagliato, e l'imperativo categorico non esiste.

Se almeno una volta dentro di noi abbiamo avuto un conflitto tra un piacere e un dovere, tra un'azione piacevole e una assolutamente sentita come doverosa, allora l'imperativo categorico esiste, la legge morale c'è. Freud, però, ha un po' smascherato la morale kantiana, facendo notare che quello che possiamo trovare dentro di noi come dovere, come voce della coscienza, non è altro che l'interiorizzazione di obblighi che la società tende ad imporci: i genitori da bambino mi dicevano di far così, la polizia da grande di fare così, e ho finito per interiorizzare questa autorità e per vedere questa legge autoritaria come legge morale: la legge morale kantiana diventa così per Freud il risultato di un processo imposto dall'esterno.

Esaminiamo ora le formulazioni dell'imperativo categorico: esso ha una formulazione generale e tre sotto formulazioni. Quella generale dice: «**Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che diventi una legge universale**». *Massima* sta per regola di comportamento soggettiva, ognuno cioè si comporterà secondo una propria massima e, proprio per questo, le massime sono soggettive. Perché esse possano diventare leggi, ovvero massime di valore universale, devono diventare oggettive. E l'imperativo categorico mi dice appunto di agire in modo che le massime che assumo possano essere leggi: se prendo come regola di comportamento una massima che valga per tutti, sempre e ovunque, allora sarà una massima universale, ovvero una legge, e dovrò dunque assumerla. Da notare che ancora una volta siamo di fronte ad un'espressione formale, non contenutistica: «*agisci in modo che...*». Delle tre formulazioni in cui si articola l'imperativo ipotetico, la prima dice: ' Agisci come se la massima della tua azione dovesse essere elevata dalla tua volontà a legge universale della natura '. Mi dice, cioè, di agire secondo quella massima (o regola) che potrei volere che diventasse legge di natura, ovvero legge che regola l'andamento della natura. Se desidero che la mia massima soggettiva diventi legge della natura, allora tale massima sarà investita di carattere universale, e da massima potrà diventare legge. Piuttosto simile alla prima formulazione è anche la terza, la quale dice: «*Agisci in modo che la volontà, in base alla massima, possa considerare contemporaneamente sé stessa come universalmente legislatrice*». Con questa sotto formulazione Kant sottolinea nuovamente l'autonomia della volontà, ovvero il dar leggi a sé stessa (in quanto razionale): quando la volontà obbedisce alla ragione, in realtà sta obbedendo a sé stessa.

A proposito del concetto di autonomia, Kant fa notare che apparteniamo ad un regno in cui siamo sudditi e legislatori: come esseri fisici obbediamo alle leggi di natura, ma con l'esperienza morale entriamo in un'altra dimensione, ovvero nel regno della libertà, che Kant chiama regno dei fini. Laddove tutto procede in maniera deterministica, non può esservi libertà e, di conseguenza, non può esserci il finalismo; ma, dove invece regna la libertà, ecco che lì troviamo anche il finalismo, la libertà di perseguire i propri fini. La nostra parte fisica è succube di un mondo deterministico (il mondo fisico), ma, nel momento in cui ho l'esperienza morale, entro in una nuova dimensione, nella quale posso scegliere liberamente secondo i fini a cui aspiro. Sento dunque di far parte del regno della natura, ma anche di quello dei fini, un regno in cui siamo legislatori (ci diamo le leggi) e sudditi (dobbiamo obbedire alle leggi che ci siamo dati).

Con l'idea che siamo sudditi e legislatori Kant si riallaccia al discorso di Rousseau, il quale diceva che nella democrazia siamo sudditi perché dobbiamo rispettare le leggi, ma siamo anche legislatori, perché siamo noi a darci tali leggi. La seconda formulazione dell'imperativo categorico, in apparenza, è diversa rispetto alle altre due ed è di ispirazione hobbesiana e spinoziana; essa recita: «*Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro uomo, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo*». È una formulazione un po' anomala, perché, mentre le altre due sono di carattere formale e, in sostanza, mi dicono di agire in modo che la mia massima sia universale, questa mi dà dei contenuti, dei fini dell'azione morale. Tuttavia, il contenuto, a ben pensarci, è dato dalla stessa forma poiché, se le altre due insistevano sulla razionalità, qui la razionalità (che sta alla base della legge che ci diamo) non fa altro che riconoscere sé stessa come fine e non come semplice mezzo. In altri termini, il nucleo del ragionamento è che, a ben pensarci, l'unica cosa che non può mai essere solo un mezzo, un puro strumento per ottenere altre cose, ma, al contrario, deve essere un 'fine', uno scopo in sé, un valore intrinseco, è l'umanità, l'insieme delle altre persone dotate di ragione. Potrò usare come semplice strumento, in qualsiasi modo io voglia, un

pezzo di legno, una pietra, ma non potrò mai usare una persona come puro e semplice mezzo per realizzare i miei fini, poiché l'uomo è un fine in sé, non è una semplice cosa come tutte le altre.

Ma in base a che criterio dico che l'uomo è un fine e tutto il resto non lo è? In base al criterio della razionalità, dice Kant (e qui si evince quanto egli sia illuminista): è la ragione che riconosce in sé stessa (cioè, negli altri esseri razionali) un fine, un valore in sé. Spesso, questa affermazione kantiana è stata interpretata scorrettamente, facendo notare, ad esempio, che un imprenditore che assume degli operai e li fa lavorare, arricchendosi grazie al loro lavoro, li tratta come mezzi, quasi come se la ragione in questo caso non riconoscesse un fine in sé negli operai. In realtà, la formulazione di Kant dice di agire in modo da trattare le persone non solo come mezzo, ma anche come fine: secondo Kant trattare gli altri come mezzo va bene, purché li si tratti anche come fine.

Il comportamento dell'imprenditore che usa gli operai come mezzi per guadagnare non è immorale, se egli li tratta anche come fine in sé; sarebbe immorale se li trattasse solo come mezzi (e non come fini), senza porre limiti allo sfruttamento, trattando gli operai come semplici cose. Ci sono dunque limiti all'uso che possiamo fare delle persone, limiti di rispetto che non possono essere travalicati, poiché le persone, in quanto esseri razionali, hanno un valore in sé, hanno fini loro che non sono miei. Kant ha dunque riconosciuto che nell'uso strumentale che facciamo delle persone non possiamo non tenere presente che esse hanno un valore intrinseco, e nell'Ottocento ci sarà chi, come Stirner, dirà che l'unico fine, l'unico valore per noi stessi, paradossalmente, siamo noi stessi e tutti gli altri sono semplici mezzi per realizzare i propri fini. Kant, da buon illuminista, stabilisce che cosa è un fine in sé e che cosa non lo è secondo il criterio della ragione: ad imporci la legge morale è la ragione, la quale riconosce sé stessa come unico valore assoluto, con la conseguenza inevitabile che ciò che è razionale è un valore in sé, ciò che non è razionale è solo uno strumento.

Nel Novecento, però, ci sarà chi adotterà la sensibilità come criterio, con la conseguenza che saranno fini in sé tutti gli esseri sensibili, cioè tutti gli esseri che provano piaceri e dolori (uomini, animali, piante). Perché, in effetti, la razionalità è un qualcosa in più, che viene dopo rispetto alla sensibilità: la differenza più evidente che spacca in due il mondo non è che vi siano esseri razionali ed esseri privi di ragione, ma che vi siano esseri che provano sensazioni ed esseri che non le provano. La ragione è un qualcosa in più, grazie al quale si affina, per così dire, la sensibilità, nel senso che grazie alla ragione posso già soffrire fin da adesso al pensiero che un giorno dovrò morire o, viceversa, posso già gioire adesso all'idea che domani farò qualcosa di piacevole.

Sempre nel Novecento, Heidegger si porrà il problema dei diritti dell'essere (l'essere in senso parmenideo), chiedendosi se l'uomo ha dei diritti nei confronti dell'essere, e giungerà alla conclusione che l'uomo deve mettersi 'in ascolto dell'essere'. Questa seconda formulazione dell'imperativo categorico risente in qualche misura del pensiero di Hobbes e di Spinoza: i due pensatori seicenteschi furono infatti i primi a capovolgere il concetto di bene e di male, facendo notare come lo scopo dell'etica non sia indicare un bene e poi invitare a perseguirlo: non si deve obbedire a ciò che è bene, bensì sarà *Bene* ciò che di fatto l'uomo persegue, mentre sarà *Male* ciò che l'uomo evita.

Il discorso di Kant è diverso, poiché la sua è un'etica rigorosa, insegna che l'uomo deve reprimere le sue pulsioni per seguire il dovere morale; tuttavia, è simile al discorso di Hobbes e di Spinoza poiché non vede il bene come un qualcosa di originario, bensì come un concetto derivato: si stabilisce ciò che l'uomo deve fare e ciò che farà sarà il bene. Kant ha infatti individuato la legge della ragione, ha trovato un motivo, una legge morale effettivamente universale, che recita «*comportati in modo tale da...*», il che implicherà il venir fuori di un contenuto, perché comportandomi nel modo indicatomi in termini formali dall'imperativo categorico dovrò pur fare qualcosa, e quel qualcosa sarà il bene, ovvero il comportamento dettato dalla legge morale. Kant rifiuta qualsiasi movente sensibile come movente morale, però riconosce l'esistenza di un sentimento morale, che non è il motivo dell'azione, ma il sentimento che ci coglie in presenza del dovere, in presenza della contemplazione del dovere, ovvero della rappresentazione della legge: gli enti fisici obbediscono alle leggi della natura, noi uomini alla rappresentazione della legge, è cioè la nostra ragione pratica che può scegliere. Un sentimento morale, è evidente, non potrà mai determinare il mio agire, poiché, in virtù della sua

sensibilità, sarà sempre soggettivo; ma ciò non toglie che possa nascere un sentimento morale, che Kant chiama sentimento del rispetto della legge morale, quasi come se fossimo colti da profonda ammirazione verso la legge morale.

È un sentimento positivo e negativo al tempo stesso, poiché nel contemplare la legge morale sono insoddisfatto e soddisfatto di me, dal momento che essa tende a reprimere le mie pulsioni materiali (e ne soffro), ma rendendomi conto di poter obbedire, solo tra tutti gli esseri del creato, a tale legge provo un sentimento sconfinato di ammirazione per la maestà della legge, una sorta di ammirazione verso noi stessi, visto che la legge morale è espressione della nostra profonda razionalità. L'uomo stesso è un essere ambiguo, insiste Kant in sintonia con Pascal, un essere sensibile e razionale, e il dovere, nella misura in cui reprime la dimensione sensibile, lo fa soffrire, ma, nella misura in cui gli fa sentire di essere superiore a tutta la natura empirica, è per lui motivo di immensa soddisfazione. Kant usa due espressioni divenute celeberrime, aprendo quasi una parentesi lirica nella profonda razionalità del suo discorso e dice: «*Dovere! Nome sublime*» e «*Due cose riempiono l'animo con sempre nuovo e crescente stupore e venerazione, quanto più spesso e accuratamente la riflessione se ne occupa: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me*». Tali espressioni vanno viste insieme perché, nella *Critica del giudizio*, accanto al bello e al brutto, Kant individuerà la categoria di *sublime*, un concetto che sarà tipicamente romantico e che designa un qualcosa di al tempo stesso piacevole e spiacevole: si proverà il sentimento del sublime di fronte ad alcuni spettacoli della natura caratterizzati da sterminata potenza (il mare in tempesta) e da sterminata grandezza (le catene montuose e il cielo stellato), ci si sentirà cioè presi da profondo piacere nel vedere tali meraviglie, ma anche da immenso sgomento nel rendersi conto della propria impotenza di fronte a tali spettacoli.

Ora, a proposito del dovere Kant si avvale proprio dell'aggettivo di sublime, nella prima espressione, e lo accosta al cielo stellato, nella seconda: è come se vi fosse mescolanza del sentimento di potenza a quello di impotenza, la nostra natura sensibile è oppressa dal dovere, ma quella razionale si identifica con esso, cosicché il dovere assume, alla pari del cielo stellato, un carattere sublime, positivo e negativo allo stesso tempo. Questo sentimento morale di rispetto verso il dovere che nasce in noi non toglie, però, che non vi sia alcun sentimento morale che sia motivo della legge morale: sarà motivo di rispetto per la legge morale, ma mai motivo stesso della legge morale.

Infatti, l'azione morale, di per sé, è totalmente razionale, ma, come conseguenza della contemplazione di tale legge, deriva, a posteriori, il sentimento di rispetto verso tale legge: il sentimento di rispetto non potrebbe mai e poi mai essere a priori rispetto alla legge morale perché esso è soggettivo, varia da persona a persona; la soddisfazione del sentimento morale, dunque, viene dopo l'azione morale, anche perché se compissi l'azione morale solo per provare il *sentimento di rispetto*, ovvero solo per provare soddisfazione e appagamento, non sarebbe più un'azione morale. Ne consegue che il sentimento di rispetto non deve essere motivo dell'azione, ma effetto. Anche la *Critica della ragion pratica*, come la *Critica della ragion pura*, ha una sua partizione, sebbene sia meno rilevante. La parte finora analizzata va sotto il nome di *Analitica*, e, accanto ad essa, vi è anche una *Dialettica*, in cui Kant cerca di risolvere problemi lasciati in sospeso nella *Dialettica trascendentale* della *Critica della ragion pura*, e, più precisamente, la questione relativa alle antinomie. Il senso della *Dialettica* della ragione pratica risiederà proprio nel riuscire a dare contenuto a quei concetti puri (idee) che nella *Dialettica trascendentale* erano rimasti vuoti: l'**idea di Dio**, di **anima** e di **mondo**. Delle quattro antinomie, a Kant interessa soprattutto quella riguardante il *problema della libertà*, e non tanto le due matematiche, poiché entrambe false. Più problematiche sono le antinomie dinamiche, perché entrambe vere: una era vera a livello fenomenico (*la necessità*), l'altra poteva essere vera a livello noumenico (*la libertà*). Ora Kant dimostrerà reale, e non solo possibile, la libertà a livello noumenico, occupandosi anche delle tre idee fondamentali:

- all'idea di anima corrisponderà l'affermazione dell'immortalità dell'anima;
- all'idea di mondo l'affermazione della libertà (a livello noumenico);
- all'idea di Dio l'affermazione della sua esistenza.

Queste cose non possono essere dimostrate, ha detto Kant nella *Critica della ragion pura*, e come si fa dunque ad affermarle in ambito morale, come intende appunto fare il filosofo tedesco? Queste tre idee (immortalità dell'anima, libertà nel mondo, esistenza di Dio) vengono proclamate postulati della ragion pratica, devono cioè essere accettate per vere anche se indimostrabili, proprio come la geometria poggia su dei concetti non dimostrati ma accettati come validi. Si tratterà dunque di affermazioni teoretiche che devono essere ammesse a fronte della constatazione della legge morale e, pertanto, sono strettamente connesse ad essa.

Esse sono dunque affermazioni di stampo teoretico (l'anima è immortale, Dio esiste, nel mondo noumenico vige la libertà), ma strettamente legate all'esperienza morale, tanto da essere inutilizzabili in campo teoretico. In concreto, l'esperienza morale mi può dare la convinzione incrollabile della libertà, dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio senza che su questo si possa costruire una scienza, una filosofia e una teologia, vale a dire che, fuori dall'ambito morale, i postulati della ragion pratica non servono a nulla.

Esaminiamo ora tali postulati, nell'ordine in cui li esamina Kant: il primo è il postulato della **libertà**. Nella *Critica della ragion pura* essa era stata dichiarata possibile, ma solo in ambito noumenico. In ambito fenomenico siamo costretti ad ammettere che tutto proceda in modo deterministico con la concatenazione causale. Una eventuale obiezione è che, se tutto fosse deterministico, allora potremmo prevedere il comportamento altrui, poiché esso dovrebbe seguire rigide leggi causali: Kant controbatte che l'uomo è un essere complesso ed ambiguo, e proprio per questo non si può prevedere il suo comportamento, sebbene a livello fenomenico tutto (uomo compreso) sia deterministico. Se io dovessi lasciare cadere un sasso, esso non potrebbe che cadere, ma se dico qualcosa ad una persona non posso sapere come si comporterà, proprio in virtù della sua complessità. Nella *Critica della ragion pratica*, Kant, riprendendo concezioni erasmiane, non dice più che la libertà a livello noumenico è possibile, bensì sostiene che essa esiste effettivamente, sempre e solo a livello noumenico. Erasmo da Rotterdam<sup>24</sup> dimostrava l'esistenza della libertà umana facendo notare che Dio non avrebbe dato delle leggi all'uomo se l'uomo non avesse la libertà di seguirle. Ora, Kant non può ancora far leva sulla credenza in Dio perché non ha ancora trattato il postulato dell'esistenza di Dio, e del resto la morale, per essere autonoma e non eteronoma, non può fondarsi su Dio; tuttavia, egli può far leva su una legge. Infatti, dentro di noi c'è una legge, dettata dall'imperativo categorico, e l'esistenza di tale legge implica l'esistenza della libertà di ottemperarla.

Questo ragionamento con cui afferma l'esistenza della libertà a livello noumenico, Kant lo chiama *deduzione della libertà*, in analogia con le due deduzioni delle categorie. Si parte da un fatto indimostrabile (l'esistenza della legge dentro di noi), un fatto della ragione, e da esso si *deduce*, cioè si giustifica, l'esistenza della libertà umana.

Kant sintetizza la deduzione della libertà in un'espressione famosa: «*devo, dunque posso*»; se è un mio dovere fare qualcosa, allora posso necessariamente anche farlo. Tuttavia, va notato, si tratta di un dovere formale, dove non mi si dice in termini contenutistici che, se devo fare x, allora posso farlo. Secondo Kant, è sempre possibile fare la cosa che in quel momento è giusto fare. Se fosse una morale di contenuti, allora non reggerebbe, perché non è vero che, se devo studiare, allora posso farlo, perché magari le condizioni materiali me lo impediscono. In ogni condizione è sempre possibile assumere un comportamento che risponda alla forma della legge, posso cioè sempre trovare quel comportamento che mi sembra giusto che tutti, universalmente, assumano. È dunque sempre possibile un comportamento che risponda al carattere formale della legge; ciò non vuol dire che posso materialmente fare qualsiasi cosa, ma in ogni determinata condizione sono sempre libero, ho la possibilità di fare la cosa giusta. Se c'è il dovere, se c'è una legge, quindi, c'è anche la libertà, la

---

<sup>24</sup> Erasmo da Rotterdam, uno dei più importanti umanisti del Rinascimento, è noto per la sua opera "Elogio della follia" e per il suo impegno nella riforma della Chiesa e della società. Erasmo è considerato uno dei padri dell'umanesimo cristiano e sostenne la necessità di una riforma religiosa basata sul ritorno alle fonti del cristianesimo. Le sue idee influenzarono profondamente la Riforma protestante, sebbene egli cercasse di evitare rotture nette con la Chiesa cattolica. Le sue opere furono inserite nell'Indice dei libri proibiti, ma i suoi ideali di pace e tolleranza continuarono a diffondersi.

possibilità, che tale legge sia rispettata, ovvero c'è quello che Erasmo – sotto gli influssi del pensiero agostiniano – chiamava *libero arbitrio*.

Questo, non toglie che ogni nostro comportamento, a livello fenomenico, avvenga in maniera causale, ovvero come effetto di una causa; a livello fenomenico non constatiamo mai la presenza della libertà, ma solo la presenza della legge, ma se ammettiamo la legge non possiamo fare a meno di postulare l'esistenza della libertà. E con questo Kant risolve anche un'apparente contraddizione nella quale viviamo costantemente: veniamo puniti o premiati per i nostri comportamenti, ma se tutto procede deterministicamente nessuno merita premi o punizioni, poiché si comporta come non potrebbe non comportarsi, non in base ad una libera scelta. Eppure, nessuno di noi si lascia convincere da questa considerazione: è fatto così e non poteva comportarsi diversamente, dunque non merita punizioni. Viviamo dunque in questa contraddizione, consideriamo i comportamenti come effetti necessari del carattere di qualcuno, ma poi consideriamo tali comportamenti indipendentemente dal carattere della persona.

Con il discorso kantiano, la contraddizione si risolve con la distinzione tra livello fenomenico, in cui tutto avviene secondo concatenazione e in cui è legittimo dire che un delinquente non potrà che delinquere perché il suo carattere è così, e livello noumenico, in cui vige la libertà e in cui il delinquente è libero di scegliere se delinquere o no. Quando sceglie di delinquere lo fa per sua libera scelta e per questo è suscettibile di giudizio morale, di premi o di punizioni, cosa impossibile se tutto fosse deterministico. Per chiarire il rapporto tra libertà e legge morale Kant si serve di due espressioni desunte dalla filosofia scolastica: la libertà è condizione sostanziale (*ratio essendo*) della legge morale, poiché non sarebbe possibile una moralità priva di libertà, dal momento che verrebbe meno la capacità del soggetto di essere libero, artefice delle proprie azioni, e di conseguenza esse non potrebbero essere giudicate buone o cattive. La legge morale, dal canto suo, è la condizione cognitiva (*ratio cognoscendi*) della libertà, nel senso che riesco a postulare la libertà solo grazie all'esperienza morale, in virtù della quale, appunto, mi percepisco come libero: sento la legge morale come fatto della ragione e postulo l'esistenza della libertà perché ho l'esperienza morale. Si tratta dunque di due cose connesse tra loro, poiché senza legge morale non potrei postulare l'esistenza della libertà, ma senza libertà non potrei avere l'esperienza morale.

Del resto, la libertà è ciò con cui effettuiamo le scelte ed esse sono regolate dalla rappresentazione della legge morale dentro di noi, muovendo da queste considerazioni,

Kant perviene al 2° postulato della ragion pratica, l'**immortalità dell'anima**: nella *Critica della ragion pura* Kant ha spiegato che l'idea di anima deriva da un paralogismo, ovvero da un sillogismo sbagliato che ci porta a considerare l'Io come sostanza; ora Kant sottolinea il carattere "categorico" (assoluto) dell'imperativo, facendo notare che l'essere categorico implica il non essere sottoposto a condizioni; ne consegue che l'imperativo categorico comanda ed impone la perfezione morale, proprio perché non invita ad agire secondo i limiti della natura umana, bensì impone categoricamente di agire in un modo, e tale modo è perfetto. Come gli stoici sostenevano che chi è con la testa sott'acqua, che ce l'abbia a 100 metri o a soli 5 centimetri, affoga allo stesso modo, così Kant spiega che, se sono prossimo alla morale o sono lontanissimo da essa, sono allo stesso modo malvagio: o faccio perfettamente ciò che mi comanda l'imperativo categorico, o è come se non lo facessi. Nel primo postulato, la libertà veniva dedotta con la forma *devo, dunque posso*, dove Kant mostrava come la presenza di una legge implicasse necessariamente la possibilità, la libertà di osservarla; tuttavia, ci si trova di fronte ad una sorta di antinomia della ragion pratica, in quanto so che la legge morale, proprio perché è una legge, può essere osservata, ma so anche che nell'uomo la razionalità è in conflitto con la sensibilità, con la conseguenza inevitabile che non potrà mai adempiere pienamente i dettami della morale perché soggetto a impulsi fisici che spingono in direzioni antitetiche.

La questione si risolve molto semplicemente, postulando l'immortalità dell'anima: c'è la legge dell'imperativo categorico e posso adempierla (*devo, dunque posso*), ma la natura empirica dell'uomo non me lo permetterà mai, ne consegue che solo ammettendo l'immortalità dell'anima posso ammettere un perfezionamento all'infinito del mio comportamento, fin quando non riuscirò ad osservare la legge morale. Questa soluzione è per molti versi simile a quella data al problema delle

antinomie matematiche, che consisteva nel riconoscere che il mondo non è né infinito né finito, ma indefinito: in ambito morale, il comportamento dell'uomo è sempre imperfetto, moralmente indefinito, ma questo non impedisce di pensare ad un adeguamento alla perfezione, nella prospettiva di una vita eterna (immortalità dell'anima). Sotto questo profilo, l'adeguamento alla legge morale si configura come idea, ovvero come un qualcosa di riempibile di contenuti empirici solo all'infinito. L'esperienza morale, dunque, mi obbliga a postulare l'immortalità dell'anima per superare l'appena citata antinomia della ragion pratica. Anche in questo Kant si mostra perfettamente allineato con le posizioni illuministiche, pur rivelando alcune suggestioni preromantiche: così come in ambito teoretico la ragione è centrale, ma ha dei limiti, anche in ambito pratico l'uomo non è perfetto, ma è in cammino verso un perfezionamento all'infinito; così come la ragione non ci può far conoscere tutto, anche la legge morale non ci rende perfetti, ma ci fa migliorare all'infinito. Da notare che l'Illuminismo di Kant è molto moderato, lungi da ogni estremismo, tant'è che egli, con i postulati della ragion pratica, finisce con l'ammettere tutti i capisaldi della tradizione religiosa cristiana, giungendo a riconoscere l'esistenza di un Dio del tutto analogo a quello cristiano, e non a quello dei deisti, puro e semplice garante dell'ordine nell'universo.

Prima ancora di arrivare a postularne l'esistenza, infatti, Kant ha già stabilito quali siano le caratteristiche di Dio (unità e personalità) nella *Critica della ragion pura*, prendendo nettamente le distanze dal deismo imperante all'epoca e accostandosi al teismo pascaliano, pur rifiutando, in un'ottica illuminista, tutti gli elementi di fanatismo e di superstizione. Con la formula devo, dunque posso l'imperativo categorico deve poter essere adempiuto: e così Kant ha già postulato la libertà del mondo e l'immortalità dell'anima. Tuttavia, a ben pensarci, ciò che ciascuno di noi può desiderare come perfetto adempimento della legge morale non è il puro e semplice adempimento della legge morale in sé, ma è l'adempimento della legge morale accompagnato da una felicità corrispondente: nessuno può desiderare di adempiere la legge morale e basta, ma vuole che accanto a tale adempimento vi sia anche una felicità che da esso deriva. Del resto, vedere un comportamento moralmente perfetto non accompagnato dalla felicità o, addirittura, accompagnato dall'infelicità ci porterebbe a credere che è un'ingiustizia e che il mondo, in fin dei conti, è privo di morale; ciascuno di noi concepirebbe infatti come immorale osservare la legge morale ed essere infelici, poiché convinto che al merito debba seguire un premio.

Tutti noi, bene o male, ci attendiamo che dal comportarsi perfettamente derivi una certa felicità, quasi un premio al merito; questa tendenza ad attendersi la felicità dall'adempimento della legge morale deriva dalla nostra natura in parte empirica: se fossimo esseri puramente razionali, l'adempimento della legge morale ci darebbe una piena soddisfazione, ma dal momento che siamo esseri anche empirici, capaci di provare piaceri e dolori, viviamo nella convinzione che l'adempimento della legge morale debba essere accompagnato da una felicità da esso derivata, altrimenti resterebbe in noi un senso di presenza dell'ingiustizia permeata nel mondo.

Il presupposto su cui si basa il ragionamento resta quello della possibilità di raggiungere la perfezione morale predicata dall'imperativo categorico; per chiarire il discorso Kant distingue tra bene sommo e bene supremo. Il bene, nell'ottica kantiana, è un concetto derivato, poiché è bene ciò che il dovere mi dice di fare, con la conseguenza che il bene non è un qualcosa verso cui muovere. Il bene supremo è il più alto tra tutti i beni possibili, mentre il bene sommo è il bene completo, perfetto e compiuto: Kant nota che il bene supremo non può essere né il piacere né la felicità, dal momento che l'unica cosa buona in assoluto è la volontà buona, mentre tutte le altre sono buone solo in riferimento ad altre cose, e non in sé (ad esempio, l'intelligenza è buona solo se governata dalla buona volontà); è forse un bene che la felicità si accompagni a persone moralmente cattive? Viene istintivo sperare che chi agisce moralmente male non goda di felicità.

Ecco allora che il bene supremo è la virtù intesa come corrispondenza alla legge morale, è la *santità*, ovvero una virtù perfetta: adempiere al dovere è una virtù, adempiere perfettamente al dovere è una virtù perfetta. Il bene sommo, al contrario, non è la pura e semplice santità, non è una virtù perfetta e basta, proprio perché senza felicità o piacere, come accennato, la virtù perfetta non la vivremo come bene sommo. Dunque, in una persona che si comporta perfettamente, ma soffre moltissimo,

senza avere felicità di sorta, riconosceremo il bene supremo, ma non il bene sommo. Pertanto, il bene sommo è la virtù perfetta (santità) più la felicità corrispondente, ed esso deve poter essere realizzato altrimenti l'uomo, comportandosi moralmente bene senza essere ricompensato, finirebbe per provare un senso di ingiustizia nel mondo. L'immortalità dell'anima mi garantisce che, sul lungo termine, una virtù perfetta è acquisibile, ovvero mi garantisce la possibilità dell'acquisizione del bene supremo; ma cosa può garantirmi l'acquisizione del bene sommo? Kant è pienamente consapevole di trovarsi di fronte ad un problema vecchio quanto il mondo e ritiene che due siano i tipi di soluzione, uno analitico e l'altro sintetico. La soluzione di tipo analitico è quella che sostiene che la felicità e la virtù sono la stessa cosa e che l'una deriva analiticamente dall'altra, come dal concetto di triangolo deriva il fatto che esso ha tre lati. Di questo stampo sono la filosofia epicurea (la virtù come ricerca intelligente del piacere) e quella stoica (la felicità come coscienza della virtù), che si fondano sulla convinzione che è lo stesso perseguimento della virtù e del piacere a dare la felicità. Kant sa che questo è il frutto di un esasperato ottimismo tipicamente ellenistico, e sa altrettanto bene che virtù e felicità sono due cose diverse, spesso in conflitto tra loro: tra il perseguimento della felicità e il perseguimento del dovere intercorre spesso, per non dire sempre, un'aspra conflittualità. L'imperativo categorico ci dice che tra virtù e felicità c'è un collegamento che deve per forza essere di tipo sintetico: il perseguimento della felicità può comportare come conseguenza l'acquisizione della virtù, o viceversa; a chi si comporta moralmente bene tendono ad accadere cose che gli danno la felicità. Di tipo sintetico era la soluzione data da Socrate e da Platone, convinti entrambi che da un buon comportamento dovessero necessariamente derivare dei premi. Tuttavia, quest'unione sintetica per cui dalla felicità deriva la virtù (o viceversa) non è garantita dalle leggi di natura, le quali non implicano che da un buon comportamento derivi la felicità, ne consegue che per rendere possibile tale collegamento sintetico si debba postulare l'esistenza di un ente onnipotente che garantisca corrispondenza tra virtù e felicità: così Kant postula l'esistenza di Dio. Quando mi comporto bene le leggi di natura non mi danno la felicità, ma è Dio a darmela, il quale garantisce l'esistenza del sommo bene (virtù + felicità). Perché ci possa essere il sommo bene occorre postulare l'esistenza di Dio, ma non del Dio deistico (garante dell'ordine fisico nel mondo), bensì del Dio teistico (garante dell'ordine morale nel mondo): è la condizione senza la quale la legge morale cade.

Pertanto, la formulazione *devo, dunque posso* mi permette di postulare la libertà nel mondo, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio, anche se queste tre cose restano indimostrabili: non è la ragione a garantirmele, ma è l'esperienza morale. Solo dopo aver avuto l'esperienza morale, infatti, posso avere la convinzione di queste cose. Del resto, conoscere razionalmente l'esistenza di Dio prima dell'esperienza morale vorrebbe dire annullare il merito dell'universo, annullare ciò che ci rende degni di felicità: il dovere. Essendo razionalmente certi dell'esistenza di Dio, non agiremmo più in termini morali, ma solo per guadagnarci l'amore di Dio e la conseguente nostra salvezza, facendo così crollare la moralità e con essa la felicità che ne deriva. Questo è uno dei tanti aspetti dell'autonomia della morale kantiana: in campo morale l'uomo è indipendente da motivazioni empiriche, ma anche da motivazioni religiose. Dio lo intravedo come effetto dell'esperienza morale e la morale, per così dire, implica un comportamento come se Dio non esistesse, un comportamento dove io compia il bene come dovere e non come mezzo per garantirmi la salvezza. In *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), il cui titolo è di forte sapore illuministico, Kant si propone di eliminare tutti gli elementi di superstizione che contaminano la religione. Kant si professa profondamente cristiano e la superiorità che egli riconosce nel cristianesimo rispetto alle altre religioni non sta nella rivelazione, ma nell'aver contenuti identici a quelli che ci impone la legge morale, la quale è però del tutto autonoma, sganciata dal cristianesimo. Il cristianesimo va dunque apprezzato, secondo Kant, per la sua grande coerenza con i dettami della ragione pratica, con il suo esasperato tentativo di rinvenire l'universalità: l'imperativo categorico ricerca l'universalità imponendomi di agire in modo che ogni mia massima diventi motivo, il cristianesimo imponendomi di non fare ad altri ciò che non vorrei fosse fatto a me. Proprio qui risiede la prova della verità del cristianesimo secondo Kant. La figura di Gesù, dunque, si configura agli occhi del pensatore tedesco come l'incarnazione dell'imperativo categorico.

## *Critica del giudizio* (o della facoltà del giudizio) (1790)

**Premessa** Nella *Critica della facoltà di Giudizio*, Kant tenta di colmare «l'incommensurabile abisso fra due mondi tanto diversi» quali:

- quello dei *fenomeni*, studiato nella Critica della ragion pura;
- quello dei *fini* e della *libertà*, analizzato nella Critica della ragion pratica.

Kant intende per «**facoltà del Giudizio**»: una facoltà intermedia tra il conoscere e la sfera della azione morale, e cioè l'ambito del sentimento. Kant ritiene, infatti, il *sentimento* una facoltà autonoma, accanto alla conoscenza e all'azione, sulla scia degli empiristi inglesi e dei moralisti francesi.

Il sentimento va qui inteso, in senso generale, come quella facoltà mediante la quale l'uomo fa esperienza di quella finalità nella realtà che la prima delle tre Critiche escludeva sul piano fenomenico, mentre la seconda postulava a livello noumenico. Esso è comunque e sempre un'esigenza umana e non ha valore conoscitivo o teoretico, come già detto.

I giudizi conoscitivi e scientifici della ragione pura sono definiti da Kant in:

- **giudizi determinanti**, perché “determinano” gli oggetti fenomenici mediante le forme a priori (spazio, tempo, categorie), per cui possiamo dire ad esempio che «*questo tavolo è rotondo, basso, di legno ecc.*».
- Vi è, però, un altro tipo di giudizi che Kant chiama **giudizi riflettenti** perché “riflettono” su un oggetto già dato, sul nostro “sentimento” nei suoi confronti, come quando diciamo: «*Ma guarda che bel tavolo!*», oppure «*Che stupendo tramonto!*». Per queste ragioni, la Critica del Giudizio è dedicata all'analisi dei giudizi riflettenti. Essi sono di due tipi: i giudizi estetici ed i giudizi teleologici ovvero finalistici.

GIUDIZI CONOSCITIVI E SCIENTIFICI DELLA RAGIONE		
Giudizi <i>determinanti</i>	Giudizi <i>riflettenti</i>	
Determinano gli oggetti fenomenici, mediante le forme pure a priori: spazio, tempo, categorie	Riflettono su un oggetto già dato, sul sentimento che noi proviamo nei suoi confronti	
	1 <i>Giudizi estetici</i>	2 <i>Giudizi teleologici</i>

**Il giudizio estetico** Bisogna, anzitutto, dire che Kant assume qui il termine “estetico” e di “estetica” nel senso a noi più comune, e cioè «*dottrina del bello e dell'arte*», tralasciando l'accezione che eravamo abituati ad usare nella *Critica della ragion pura* di “dottrina del senso e della sensibilità”.

Il giudizio estetico è appunto quello che si riferisce al bello e al sublime.

Ma che cos'è bello per Kant?

**Il bello**. Il bello non è «ciò che comunque piace», altrimenti sarebbe, ad esempio, bello per un assassino trucidare le persone, ma è definito da Kant, in un primo senso, come «*ciò che piace nel giudizio di gusto*». Il che significa che gli uomini hanno una facoltà specifica per giudicare il bello, e questa è chiamata facoltà del gusto. Una cosa è, quindi, bella per Kant se: è oggetto di un puro piacere estetico disinteressato, per cui l'uomo si bea nella contemplazione della cosa appunto bella. Si badi che Kant si riferisce soprattutto alla bellezza naturale e non alla bellezza del corpo (che non è sempre oggetto di... piacere disinteressato). La bellezza è concepita come una finalità senza scopo, è un «*libero e vissuto gioco di armonie formali*», che non risulta imprigionabile in nessun schema conoscitivo; è oggetto di un piacere universale e necessario, su cui tutti debbono convenire.

Per Kant, non si può dire «*è bello per me*», ma soltanto «*è piacevole per me*», proprio per il motivo che, se una cosa è giudicata bella, essa esige da tutti lo stesso giudizio, e tutti noi parliamo in forza di una voce universale che ci sentiamo dentro come affine a quella di ogni altro. Si noti: tutto ciò senza pretendere affatto di dimostrare il perché giudichiamo “bella” quella determinata cosa, poiché non si

tratta qui di giudizi logici o scientifici, ma di giudizi basati sul sentimento; è ciò che piace universalmente senza concetto. Quest'ultima definizione riassume un po' le precedenti. Il bello è universale perché deve valere per tutti gli uomini, però questa universalità si riferisce ai sentimenti e dunque è "senza concetto", cioè non può essere razionale, logica, conoscitiva.

La rivoluzione copernicana estetica. Il giudizio estetico è comune a tutti gli uomini, e perciò resta spiegato il fenomeno della universalità estetica e giustificata la presenza di un "senso comune" nel gusto. Il giudizio di gusto non è un giudizio di conoscenza e si basa sul sentimento, che è quella facoltà tramite la quale viene intuita la finalità della natura. Il bello, dunque, non è per Kant una proprietà delle cose in sé, ma è il frutto dell'incontro del nostro spirito con le cose, cioè qualcosa che nasce solo per la mente umana ed in rapporto ad essa. Ecco la rivoluzione copernicana estetica! D'altronde, se la bellezza risiedesse negli oggetti in sé, essa non sarebbe più qualcosa di libero perché verrebbe imposto a noi dalla natura.

Il sublime. Il sublime è un valore estetico prodotto in noi dalla percezione di qualcosa di smisurato o di incommensurabile: proprio per questo, anch'esso non è nelle cose di per sé ma nasce nell'uomo. Esso è di due tipi: *matematico* e *dinamico*.

- Il sublime matematico è dato dal sentimento che proviamo nei confronti di entità naturali smisuratamente grandi come l'oceano, il cielo ecc. Questo stato d'animo è ambivalente: da un lato proviamo una sorta di dispiacere perché ci sentiamo piccolissimi e come schiacciati di fronte a tanta immensità, ma dall'altro, proviamo un qualche piacere perché lo spirito è portato ad elevarsi all'idea dell'infinito. Trasformiamo così il nostro sentimento di piccolezza fisica in una consapevolezza della nostra grandezza spirituale, per cui la vera e propria sublimità è in fondo quella dell'uomo.
- Il sublime dinamico nasce di fronte allo spettacolo della natura immensamente potente (come nel caso dei terremoti, vulcani in eruzione, uragani ecc.). Anche in questo caso, se in un primo momento possiamo avvertire un senso di impotenza, proviamo poi un sentimento che si riferisce alla nostra grandezza ideale, dovuto alla nostra dignità di esseri umani pensanti, portatori di razionalità e di moralità, al di sopra della semplice natura. Si ricordi qui la scritta che Kant volle incisa sulla tomba: «*Il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me*» (*De bestirnte Himmel ueber mir und das moralische Gesetz in mir*), tratta dalla conclusione della Critica della ragione pratica.

Il giudizio teleologico o finalistico Il giudizio teleologico (dal greco *telos* = fine, scopo) si riferisce ovviamente alla nostra tendenza di considerare finalisticamente la natura, ovvero di vedere nella natura la presenza di cause finali.

In altre parole, di fronte ad un organismo, noi non possiamo fare a meno di stupirci e di vederlo come il frutto di un fine o scopo; così pure, di fronte all'ordine e all'armonia della natura, noi non possiamo fare a meno di concepire una causa suprema, Dio, che abbia agito con un'intenzione. Se poi ci portiamo in ambito etico, non possiamo non considerare la natura in modo tale che essa è stata organizzata dalla sapienza di Dio, in modo tale da rendere possibile la libertà e la moralità dell'umanità, ed è quindi predisposta finalisticamente alla nostra specie. L'uomo, dice Kant: «*non è soltanto il fine della natura, ma lo scopo ultimo di essa sulla terra, in modo che, rispetto a lui, tutte le altre cose naturali costituiscono un sistema di fini; senza l'uomo, il mondo sarebbe un semplice deserto*».

Kant ricorda, tuttavia, che il giudizio teleologico è privo di valore teoretico o dimostrativo in quanto la finalità è solo un nostro modo di vedere il reale. Il finalismo è considerato da Kant come una sorta di "promemoria critico" che da un lato, ci ricorda i limiti di una visione puramente meccanicistica della realtà e, dall'altro, ci rammenta la nostra impossibilità di avere conoscenze valide se trascendiamo l'orizzonte fenomenico e scientifico.

## Riflessioni dettagliate sulla Critica del giudizio.

La terza grande opera filosofica di Kant è la *Critica del Giudizio* (1790). Nella traduzione italiana si trova quasi sempre la parola Giudizio con la “g” maiuscola, per evidenziare che il giudizio in questione non è quello della *Critica della ragion pura*, sinonimo di proposizione ovvero di attività unificatrice.

Il **giudizio** di cui parla ora Kant è la facoltà del giudicare, e non l’atto del giudicare, ovvero l’esprimere giudizi: all’inizio dell’opera, si attua un’ulteriore distinzione, spiegando che il giudizio in questione, oltre a non essere quello della prima Critica, non è nemmeno il giudizio *determinante*, bensì è quello *riflettente*.

- Giudizio determinante è quello in cui ci si imbatte predicando qualcosa in modo oggettivo, dicendo ad esempio che il libro è sul tavolo o che A è causa di B; è definito giudizio determinante proprio perché determina l’oggetto (il libro, A, ecc.) dei giudizi.
- Al contrario, il giudizio riflettente, proprio della *Critica del Giudizio*, è la facoltà del giudicare che si estrinseca nei giudizi, senza determinare l’oggetto ma limitandosi ad interpretarlo: il giudizio riflettente non determina gli oggetti (come fa il giudizio determinante), ma li trova già determinati dall’applicazione delle categorie e non fa altro che riflettere su essi interpretandoli.

Dunque, i giudizi con le categorie hanno funzione determinante, ma quando trovo l’oggetto già determinato dalle categorie mi limito ad interpretarlo, a riflettere sull’oggetto già costituito. La forma a priori in base alla quale si interpretano gli oggetti nel giudizio riflettente è il concetto di finalità, che, in sostanza, altro non è che una quarta idea di cui Kant non ha ancora parlato. Si tratta di un’idea in quanto è un concetto non dell’intelletto, ma della ragione, ovvero non può essere riempito di contenuto empirico.

In base alle categorie, infatti, il mondo fenomenico può essere interpretato solo secondo il meccanicismo, e non riusciremo mai a trovare in esso il finalismo: ne consegue che il concetto puro di finalità è un’idea, che nel mondo fenomenico non potrà mai essere riempita di contenuti, ma in quello noumenico, definito anche da Kant regno dei fini, lo sarà. Un insieme di fenomeni non potrà mai pienamente soddisfare il concetto puro di finalità, ma, ciononostante, noi lo applichiamo a due ambiti distinti ma, secondo Kant, tra loro connessi: avremo dunque due tipologie di giudizio riflettente, il giudizio estetico e il giudizio teleologico. Il giudizio estetico è il giudizio sul bello, il giudizio teleologico (dal greco *telos*, fine) è il giudizio sull’esistenza di finalità nel mondo biologico e naturale.

Quando asserisco che *il paesaggio che ho di fronte è bello*, io formulo un giudizio estetico, quando invece dico che *il cavallo ha gli zoccoli per camminare su terreni scoscesi* formulo un giudizio teleologico. Da notare che qui Kant usa il termine “estetico” nel senso comune, come “ciò che ha a che fare con il bello”, e non, come lo aveva usato nella *Critica della ragion pura*, con il significato di “ciò che ha a che fare con la sensibilità”.

Dire che il paesaggio che ho di fronte è bello è un giudizio riflettente estetico e non teleologico perché con esso non fornisco informazioni oggettive, mi limito ad applicare il concetto di bellezza ad un qualcosa e, così facendo, non determino nulla: il paesaggio che dico essere bello è già determinato come oggetto di conoscenza dalla categoria di sostanza, con la conseguenza che interpreto un oggetto che ho e che non determino; ad esso applico un giudizio estetico, scevro da informazioni oggettive e scientifiche, una mera riflessione su un giudizio già determinato. Anche il giudizio teleologico è riflettente, poiché ha a che fare con la finalità. Infatti, predica la finalità al mondo biologico e naturale, sostenendo che il cavallo ha gli zoccoli per camminare su terreni scoscesi o che piove perché la vegetazione cresca.

L’intera fisica aristotelica era di stampo teleologico, ma Kant è convinto che il giudizio teleologico non possa avere validità scientifica: la spiegazione del perché il cavallo abbia gli zoccoli non potrà

che risiedere nei fatti materiali e meccanici, cioè nei fatti che hanno portato il cavallo ad essere dotato di zoccoli, e non potrà essere trovata nella presunta finalità per cui li ha.

Per Kant, dunque, l'unica via possibile resta quella della fisica meccanicistica di matrice newtoniana, dove, in parole povere, ogni fatto che sta dietro determina quel che sarà dopo e non, viceversa, dove è quello che verrà dopo a determinare quel che è prima, come nei giudizi teleologici: scientificamente sarà dunque scorretto dire che l'esigenza di poter camminare su terreni scoscesi ha fatto sì che il cavallo avesse gli zoccoli. Sarà invece corretto dire che, meccanicisticamente, determinati fatti hanno fatto sì che, con il processo causa-effetto, il cavallo avesse gli zoccoli. Resta ora da chiarire che tipo di rapporto vi sia tra i due giudizi riflettenti, estetico e teleologico: in primo luogo, sono entrambi riflettenti, interpretano cioè oggetti già determinati dalle categorie; in secondo luogo entrambi hanno a che fare con l'idea di finalità, sebbene nel giudizio teleologico si pretenda di coglierla nei rapporti che legano tra loro le varie parti di un ente biologico (gli zoccoli e il cavallo), mentre nel giudizio estetico si ha la pretesa di coglierla nel rapporto che si instaura tra il soggetto e l'oggetto. Infatti, secondo Kant, il giudizio estetico è un giudizio sul particolare tipo di relazioni che si instaurano tra il soggetto e l'oggetto, e non tra le sole parti dell'oggetto (come è invece nel teleologico). Di fronte ad un cavallo posso dire che ha gli zoccoli per camminare su terreni scoscesi (giudizio teleologico) o posso dire che è un bell'animale (giudizio estetico), senza giudicare se gli zoccoli sono fatti per realizzare dei fini. Kant fa l'esempio del fiore: un botanico, osservandolo, dirà che tutte le parti che lo compongono (i petali, lo stelo, ecc.) servono a qualcosa, sono in vista di un fine, una persona qualunque invece dirà semplicemente che il fiore è bello. A ben pensarci, se è evidente che nel giudizio teleologico vi sia la finalità, meno evidente è che essa sia presente nel giudizio estetico: Kant spiega che l'estetico è un giudizio in cui si rileva una sorta di finalità senza però poterla determinare a fondo. Una cosa, infatti, ci appare bella quando dà l'impressione che in essa vi sia una specie di progetto, che non sia stata fatta a caso, che ci sia, cioè, un fine in essa, sebbene non si sia in grado di definirlo (a differenza del giudizio teleologico).

La differenza tra i due giudizi sta proprio nel fatto che nel teleologico si definisce perfettamente la finalità, mentre nell'estetico la si avverte soltanto. È interessante notare come Kant si accorga che i giudizi estetici siano formulabili tanto su cose naturali quanto su cose artificiali: fa notare che in entrambe i casi si avverte una sorta di finalità, tant'è che si è soliti dire, di fronte ad una cosa artificiale, che è talmente bella da sembrare vera e, di fronte ad una cosa naturale, che è talmente bella da non sembrare vera, quasi come se cogliessimo una sorta di progettualità in esse. Così, di fronte ad un bel paesaggio avremo l'impressione che esso sia il frutto del lavoro di un giardiniere e, di fronte ad un bel quadro, avremo l'impressione che si tratti di un qualcosa di reale. Di sfuggita, si può notare che Kant ha soprattutto in mente la bellezza naturale e poche volte fa riferimento a quella artificiale. Ricapitolando, una cosa è bella quando sembra manifestazione di un progetto, volta a realizzare un fine. Kant darà quattro definizioni del bello ed è interessante notare che in una di esse finirà per dire che è bello ciò che manifesta una finalità senza scopo: nel linguaggio kantiano, scopo è una finalità determinabile o già determinata, mentre finalità è una finalità vaga, non determinata né determinabile. La finalità del giudizio estetico, del bello, è priva di scopo proprio perché la si avverte ma non la si può determinare, mentre la finalità del giudizio teleologico è una finalità dotata di scopo, poiché riesco a determinarla, a dire effettivamente quali sono i fini delle cose che vedo.

In origine Kant non aveva previsto la composizione della *Critica del Giudizio* in quanto restava esclusa dalla ragione e dai suoi due ambiti (teoretico e morale) la possibilità di fare una critica del gusto, del giudizio riflettente, poiché esso è fondato sul sentimento e non sulla ragione: una critica, diceva Kant, può essere costruita solo sulle facoltà razionali, tant'è che l'intero impianto delle prime due critiche si fonda sulla convinzione che le due esperienze, gnoseologica e morale, non si fondino sui sentimenti. Tuttavia, Kant si rese conto che è senz'altro vero che il gusto ha a che fare con il sentimento e che il giudizio di bellezza non è né teoretico né pratico, ma fondato sul sentimento estetico; però si rese anche conto che il sentimento su cui si fonda il giudizio di bellezza deriva dal funzionamento delle nostre facoltà conoscitive.

Partendo da questa considerazione, Kant riesce a spiegare una cosa molto particolare, ossia che i giudizi di bellezza non sono né universali né particolari. Che non siano universali è evidente, in quanto si fondano sui sensi e non sulla ragione: se dico che il libro è sul tavolo, si tratta di un'affermazione valida per tutti, perché tutti hanno le categorie nelle loro strutture mentali; ma se dico che mi piace il gelato al cioccolato, si tratta di un'affermazione fondata sui sensi e quindi valida per me, magari per molti altri, ma non per tutti. Tuttavia, i giudizi di bellezza, a ben pensarci, sono stranissimi: non mi sarà mai possibile dimostrare a qualcuno che una cosa è bella, ma, ciononostante, ho la convinzione, quasi la pretesa, dell'universalità della mia affermazione. Ecco, dunque, che affiora il carattere non universale ma neanche particolare di tali giudizi. Accanto ai giudizi puramente oggettivi (conoscitivi e morali) e soggettivi (di gusto: mi piace il gelato al cioccolato), vi saranno quelli estetici (giudizi di bellezza), che non sono né soggettivi né oggettivi. Del bello si può parlare, si può argomentare a favore della bellezza di una cosa, nutrendo sempre la pretesa che la nostra affermazione sia universale pur non potendolo dimostrare perché si basa pur sempre su un sentimento.

Questo sfumato carattere di ambiguità può essere spiegato in questo modo: i giudizi estetici si fondano sul sentimento (soggettività), ma derivano dall'applicabilità delle nostre categorie conoscitive (oggettività). Ecco perché Kant parlerà di universalità soggettiva. Come accennavamo, Kant dà quattro definizioni del bello, apparentemente in contrasto fra loro. Quattro erano i gruppi delle categorie e, se il giudizio estetico deriva in qualche misura dalle nostre facoltà conoscitive, non c'è nulla di strano se quattro sono anche le definizioni del bello.

Kant compie un'argomentazione piuttosto complessa e, alla fine, ne desume:

- la prima definizione del bello: *«il gusto è la facoltà di giudicare un oggetto o un tipo di rappresentazione mediante un piacere, o un dispiacere, senza alcun interesse. L'oggetto di un piacere simile si dice bello»*. In sostanza con questa prima definizione Kant dice che il bello è ciò che è oggetto di un piacere disinteressato.
- La seconda definizione invece recita: *«è bello ciò che piace universalmente senza concetto»*, ovvero è bello ciò che piace a tutti, universalmente.
- La terza definizione dice invece: *«la bellezza è la forma della finalità di un oggetto, in quanto questa vi è percepita senza la rappresentazione di uno scopo»*, ovvero è bello ciò che mostra una finalità non del tutto determinabile, priva di scopo.
- Infine, la quarta definizione dice che *«il bello è ciò che, senza concetto, è riconosciuto come oggetto di un piacere necessario»*, ovvero che è bello ciò che è oggetto di un piacere necessario.

Si possono analizzare insieme la 1<sup>a</sup>, la 2<sup>a</sup> e la 4<sup>a</sup> definizione: nella 2<sup>a</sup> e nella 4<sup>a</sup> tornano le nozioni di universalità e di oggettività, creando una sorta di contraddizione. Come fa una cosa a piacere a tutti (universalmente) e necessariamente? Ciò che piace, infatti, piace soggettivamente e accidentalmente, tant'è che sui gusti non si può discutere. In entrambe le formulazioni (la 2<sup>a</sup> e la 4<sup>a</sup>) Kant aggiunge la condizione senza concetto, facendo notare che nei giudizi di gusto non può né deve essere in azione un concetto, altrimenti si tratterebbe di un giudizio oggettivo, di conoscenza, ovvero un giudizio determinante, e non riflettente. Il giudizio in questione è un sentimento e, come tale, non ha concetto, ma dato che tale sentimento di piacere deriva in qualche modo dall'applicazione delle facoltà conoscitive, allora sarà un piacere che, pur senza concetto, potrà aspirare ad avere una valenza universale e necessaria. Essendo un piacere sensibile e non un giudizio conoscitivo dovrà per forza essere senza concetto, non strettamente legato alle categorie. Nella 1<sup>a</sup> definizione, Kant asserisce che è bello ciò che piace in modo disinteressato: anche qui ci troviamo di fronte ad un'aporia, poiché le cose non piacciono mai in modo disinteressato, ma sempre e solo nella misura in cui servono a qualcosa. Solo le cose a carattere morale o conoscitivo sono disinteressate: le cose sono così o è giusto fare così, senza che vi sia un "interesse" affinché lo siano. Ma per quel che riguarda il **piacere**, le cose mi piacciono nella misura in cui mi servono: un cibo, per esempio, mi piace nella misura in cui mi soddisfa l'appetito. I giudizi di gusto hanno dunque sempre a che fare con l'esistenza di

qualcosa, fa notare Kant: mi piace il cibo nella misura in cui esiste o in cui potrebbe esistere, proprio perché così posso usarlo.

Però, a ben pensarci, i giudizi estetici sono disinteressati, dice Kant, poiché godono non dell'esistenza di qualcosa, ma della rappresentazione dell'esistenza di qualcosa: mi piace il cibo perché posso mangiarlo, ma se mi trovo a pancia piena di fronte ad un bel piatto ben presentato, pur non usandolo per nutrirmi, posso darne un giudizio positivo, può piacermi e posso definirlo bello. Si tratta dunque di due giudizi diversi: mi piace il cibo per mangiarlo (interessato), mi piace il cibo perché è bello, ben presentato (disinteressato). Quando dico che mi piace il formaggio, formulo un giudizio ben diverso rispetto a quando dico che mi piace il quadro dipinto del formaggio: nel primo caso ho l'esistenza e dunque il giudizio interessato, nel secondo caso ho la rappresentazione dell'esistenza e quindi il giudizio disinteressato. Nel caso del quadro del formaggio, il giudizio è slegato dall'esistenza ed è dunque disinteressato, non mi piace solo perché mi serve. E proprio in quanto disinteressato, sganciato dall'esistenza effettiva della cosa in questione e dall'uso che posso farne, tale giudizio può aspirare ad essere universale e necessario. Ecco perché la 1<sup>a</sup>, la 2<sup>a</sup> e la 4<sup>a</sup> definizione del bello sono tra loro connesse.

Si può notare che i 4 gruppi delle categorie erano quantità, qualità, relazione e modalità; ora, ogni definizione del bello può essere confrontata, poiché in qualche misura ne deriva, alle categorie. La 1<sup>a</sup> definizione del bello, infatti, dice che esso è disinteressato (qualità), la 2<sup>a</sup> dice che è universale (quantità), la 4<sup>a</sup> dice che è necessario (modalità), e la relazione? Essa subentra con la 3<sup>o</sup> definizione del bello: la categoria di relazione più importante era quella di causalità ed ora entra in gioco una nuova causalità, quella di tipo finalistico. La 3<sup>a</sup> definizione, infatti, dice che una cosa è bella quando mostra una finalità senza scopo, ovvero una finalità non determinabile, che sfugge all'inquadramento in un concetto (il concetto di finalità).

Proprio come nella 2<sup>a</sup> e nella 3<sup>a</sup> definizione si poneva la condizione di essere senza concetto, così adesso Kant impone pure nella 3<sup>a</sup> definizione l'assenza di concetto, in particolare del concetto di finalità. Con queste affermazioni, Kant sottolinea il carattere di autonomia del giudizio estetico, il suo esulare sia dall'ambito teoretico sia dal morale: esso, infatti, non è né un giudizio di verità, né di moralità, né teoretico né pratico, poiché dire che una cosa è vera o è giusta è altra cosa rispetto al dire che è bella o brutta. I giudizi estetici, poi, emergono in altro modo rispetto a quelli morali e a quelli teoretici, anche se sono presentati da Kant come ponti tra il mondo fenomenico e quello noumenico.

Questo aspetto è particolarmente importante e spiega perché la *Critica del Giudizio* è l'opera kantiana che offre più aperture al Romanticismo. Se la *Critica della ragion pura* è dedicata al mondo fenomenico (poiché la conoscenza legittima ha a che fare solo con il mondo fenomenico) e la *Critica della ragion pura* è dedicata al mondo noumenico (poiché la morale si fonda sul mondo noumenico, mettendomi in contatto con esso, di cui è *ratio cognoscendi*), la *Critica del Giudizio*, invece, può assurgere, a pieno titolo, a vero e proprio ponte tra i due mondi, noumenico e fenomenico. Nell'esperienza estetica e in quella teleologica, infatti, è come se avessimo l'impressione che elementi del mondo noumenico filtrassero in quello fenomenico, con percorsi di remota ascendenza platonica.

L'idea del bello, diceva Platone, si trova in una posizione privilegiata, poiché è più evidente a livello sensibile: è l'unica cosa in sé che riesce a filtrare nel mondo fenomenico. Pertanto, l'esperienza estetica e quella teleologica sembrano farmi cogliere nel mondo empirico elementi di quello noumenico, come se filtrasse ciò che soggiace alla realtà fenomenica: una cosa, infatti, è bella nella misura in cui mostra finalità, poiché mi dà l'impressione di cogliere elementi di quella finalità che in termini conoscitivi non posso mai legittimamente predicare, in quanto esula dalle categorie. È quasi come se cogliessi un barlume di finalità in quel mondo fenomenico, retto dalla rigida causalità di tipo meccanicistico. Ed è proprio per questo che la *Critica del Giudizio* costituisce un ponte tra i due mondi (un po' di mondo noumenico, tramite il bello, filtra in quello fenomenico) e dai Romantici fu giudicata la migliore delle tre. I Romantici, infatti, rifiuteranno tutte le cautele illuministiche di Kant, secondo le quali non si può mai attingere l'essenza profonda della realtà: essi vorranno cogliere

l'essenza più intima della realtà e, per realizzare questo fine, cercheranno nella natura non già leggi meccanicistiche, bensì principi vitalistici, quasi come se la natura, sulla scia di quanto aveva detto Aristotele, fosse vivente.

In Kant, però, questa tenue apertura al Romanticismo non ha valenza conoscitiva, così come non l'avevano i postulati della ragion pratica, i quali, pur mettendomi in contatto col mondo noumenico, non potevano in alcun modo fondare la conoscenza. Quanto detto per i postulati della ragion pratica vale per i giudizi estetici e teleologici: per Kant non è legittimo costruire una fisica di stampo teleologico, l'unica via possibile è quella meccanicistica di ascendenza newtoniana, checché ne pensino i Romantici.

A questo punto, Kant spiega come nasca il giudizio estetico: esso scaturisce da un libero gioco delle facoltà, ovvero da un accordo spontaneo tra l'immaginazione e l'intelletto. Con questo, Kant vuole dire che vi sono situazioni in cui abbiamo l'impressione che il nostro oggetto empirico sia costituito in maniera tale da essere del tutto adatto alle nostre facoltà conoscitive. Di fronte a certi oggetti già determinati si ha quasi l'impressione, in virtù della loro armonia, che essi si adattino in modo spontaneo al lavoro unificatori delle nostre capacità conoscitive, come se vi fosse appunto un accordo spontaneo tra l'immaginazione e l'intelletto. Ed è proprio questo che fa nascere il giudizio estetico: a farci provare piacere di fronte ad una cosa, a farcela sembrare bella, è questa specie di spontanea corrispondenza tra oggetto e categorie. Così come proviamo piacere a stare in un ambiente né troppo caldo né troppo freddo perché tale situazione è particolarmente adatta alla nostra costituzione fisica, allo stesso modo proviamo piacere nell'osservare un oggetto che ci sembra particolarmente adeguato alle nostre categorie. Proprio in questo consiste il libero gioco delle facoltà, ovvero nel rendersi conto spontaneamente che l'oggetto che abbiamo di fronte calza a pennello con le categorie che costituiscono il nostro apparato gnoseologico. Si tratta di un piacere sensibile, ma che deriva da una sorta di gioco delle nostre categorie e proprio per questo il giudizio estetico non è né universale né soggettivo. Certo nel giudizio estetico non c'è una vera e propria applicazione delle categorie, c'è un gioco libero, uno svago delle categorie, le quali sono in azione in modo sfumato, vi è uno spontaneo adeguamento di immaginazione ed intelletto. Naturalmente, proprio perché non scaturisce da un'applicazione sistematica e rigorosa, il giudizio estetico non può aspirare ad essere un giudizio teoretico, come invece riterranno lecito fare i Romantici: per loro, in fin dei conti, l'artista finirà per cogliere la verità più dello scienziato.

Ora si capisce benissimo perché a suscitare il sentimento del bello sono gli oggetti con l'apparenza di progettualità intrinseca, di armonia, dotati di forma: di fronte ad un bel paesaggio abbiamo l'impressione che sia finto perché ci sembra che qualcuno avesse le nostre stesse facoltà conoscitive l'abbia posto lì apposta per noi; si tratta però di un'impressione, non di una verità oggettiva, come crederanno i Romantici. Tuttavia, il ragionamento effettuato sul sentimento estetico funziona solo per l'arte in auge all'epoca di Kant, arte che, peraltro, stava già per essere superata: l'arte che possiamo giudicare bella in base al criterio kantiano è quella di forma, tant'è che per Kant l'elemento centrale nelle opere d'arte era il disegno (simbolo di formalità, oltreché di razionalità) e non il colore. L'arte romantica tenderà già a sfuggire al discorso kantiano in quanto sempre più legata ai colori e staccata dal disegno.

Accanto al giudizio estetico di bellezza, Kant riconosce anche, come oggetto del giudizio estetico, il sublime, il concetto che segna l'apice dell'avvicinamento di Kant al Romanticismo. Se bello è ciò che deriva dalla forma, dalla progettualità intrinseca, quando invece ci troviamo di fronte ad un oggetto che sfugge alla possibilità di inquadramento da parte delle nostre facoltà conoscitive (ovvero da parte dell'intelletto), quando cioè l'oggetto oltre a sfuggire alla possibilità di essere colto dai sensi perché è sterminato sfugge anche all'intelletto perché è infinito e può essere apprezzato dalla sola ragione (la facoltà dell'infinito), allora abbiamo a che fare col sentimento del sublime.

La sensibilità e l'intelletto si perdono, non riescono a star dietro all'oggetto, e solo la ragione, come facoltà dell'infinito, tiene duro. Kant, come per le antinomie della ragion pura, distingue tra due tipi di sublime. Il sublime matematico è quel sentimento che si prova di fronte all'infinita grandezza (ecco perché è matematico) della natura: Kant cita due esempi, il cielo stellato che sta sopra di noi e

le imponenti catene montuose. Il sublime dinamico (dal greco funami, potenza ) è quel sentimento che si prova di fronte non all'infinita grandezza della natura, ma di fronte alla sua infinita potenza. Kant fa, in merito, l'esempio del mare in tempesta.

Sia nel sentimento che per oggetto ha il sublime dinamico sia per quello che ha il sublime matematico, l'oggetto in questione (vuoi il mare in tempesta, vuoi il cielo stellato o le montagne) non si adegua spontaneamente a noi e alle nostre facoltà conoscitive, ma ci incute timore perché manifesta la sterminata grandezza e la sterminata potenza della natura di fronte alla sterminata piccolezza e impotenza dell'uomo. Pare dunque che il sublime sia un sentimento negativo, ma non è così: mentre il bello è univocamente positivo, il sublime è positivo e negativo al tempo stesso.

Il dovere morale era positivo e negativo allo stesso tempo perché ci faceva sentire inferiori per il nostro lato empirico, ma superiori per il lato razionale; allo stesso modo, il mare in tempesta ci fa sentire la nostra impotenza fenomenica, ma anche la nostra grandezza e superiorità sul piano razionale e noumenico. Il bello è finito, il sublime è infinito; il bello ha a che fare con l'intelletto, il sublime con la ragione.

Contemplare il cielo stellato dà un sentimento di sublime, ci fa sentire inferiori all'infinita grandezza della natura, ma anche superiori in quanto razionali. Non può senz'altro sfuggire che vi sia una radice comune alla morale e al sentimento, cosicché l'estetica presenta affinità con la morale: quando si parla di fini, infatti, si ha una sorta di sentimento di un finalismo della natura, di un'omogeneità tra noi e la natura, quasi come se la barriera che separa mondo fenomenico e mondo noumenico si facesse più sottile e ci permettesse di vedere un po' di più al di là del mondo fenomenico.

Accanto al giudizio estetico c'è quello teleologico: esso presuppone l'attribuzione oggettiva di un finalismo a determinati oggetti di natura, una finalità con scopo, ovvero chiaramente determinabile (a differenza di quella del giudizio estetico). A proposito degli estetici, Kant specificava che si trattava di giudizi senza concetto; nei teleologici, invece, esso è presente e altro non è che il concetto di finalità attribuibile alle cose che vediamo. La finalità è una sorta di 4° idea, poiché non è mai riempibile di esperienze sensibili.

Tuttavia, Kant sembra imboccare una strada senza via d'uscita, collocandosi su un terreno a metà strada tra il meccanicismo seicentesco e settecentesco e il finalismo romantico. Infatti, Kant asserisce che le spiegazioni scientifiche sono sempre e soltanto di tipo meccanicistico, tuttavia è convinto che vi siano fenomeni fisici che non potranno mai essere totalmente risolti in termini meramente meccanicistici. Fa l'esempio del filo d'erba e del verme: in una logica meccanicistica, dovrebbero ambedue poter essere spiegati in termini deterministici di causa-effetto, eppure una spiegazione di tal genere non sarà mai del tutto soddisfacente.

Pare dunque che, se tutto è spiegabile meccanicisticamente, l'esistenza degli esseri viventi non è mai un fatto puramente meccanicistico, tende a sconfinare nel finalismo. Le spiegazioni di tipo finalistico-organicistico impereranno in età romantica con la conseguenza che si considererà come organismo anche ciò che sembra meno adatto a tali interpretazioni, ad esempio la politica (Hegel). Se per i meccanicisti alla Cartesio il tutto è in funzione delle parti come in un orologio (i cui ingranaggi possono benissimo funzionare da soli, ma senza di essi l'orologio non va avanti), per gli organicisti alla Hegel le parti sono in funzione del tutto come in un albero (in cui le radici e le foglie non possono vivere da sole, ma ciascuna può esistere solo se esiste il tutto).

Ora Kant si colloca a metà strada tra le due interpretazioni, sostenendo che una spiegazione puramente meccanicistica non potrà mai soddisfare pienamente l'esistenza dell'albero e, più in generale, degli esseri viventi: ogni organismo, infatti, cerca di raggiungere uno scopo, mira ad un fine e tale finalità non è inquadrabile dalle categorie proprio perché esse riconoscono solo la causalità meccanicistica. Sembra dunque che non ci sia via d'uscita, a meno che non si ammetta che il concetto di finalità sia un'idea e, accanto all'illegittima funzione costitutiva, le idee hanno la funzione regolativa. Ne consegue che dovrò guardare all'albero e ad ogni essere vivente come se fosse organizzato in termini finalistici.

L'ammissione provvisoria del finalismo serve come guida per dare di volta in volta singole spiegazioni, le quali saranno sempre rigorosamente meccanicistiche: dovrò indagare

minuziosamente e meccanicisticamente sulle varie parti del mondo biologico come se fossero organizzate finalisticamente. Dire che il cavallo ha gli zoccoli per camminare su terreni impervi e ha quattro gambe per correre più velocemente deve essere il punto di riferimento ideale per indagare correttamente quale processo meccanicistico ha fatto sì che il cavallo avesse gli zoccoli e quattro gambe. Del resto, quando pensiamo all'evoluzione dei viventi, la pensiamo sempre in termini finalistici (l'organismo si adatta a...), pur sapendo che le cose sono andate meccanicisticamente (c'è stato un errore genetico e gli individui che ne sono stati caratterizzati sono sopravvissuti, gli altri no). Guardiamo, cioè, ad un quadro generale di stampo finalistico per spiegare uno ad uno fatti meccanicistici.

### **Alcune operette di Kant**

Concludo questa parte, con un accenno a due operette kantiane significativamente importanti.

1) La prima è un famosissimo saggio del 1784 intitolato *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?* A tale questione egli così risponde:

*«L'Illuminismo è l'uscita dell'uomo da uno stato di minorità, il quale è da imputare a lui stesso. Minorità è l'incapacità di servirsi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a sé stessi è questa minorità se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di servirsi del proprio intelletto senza essere guidati da altri. Sapere aude! Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza! - è dunque il motto dell'Illuminismo».*

In altri termini, **Illuminismo significa per Kant diventare maggiorenni dal punto di vista della ragione, imparare cioè a pensare con la propria testa.**

Per trasformare la società conta l'autonomia intellettuale dell'individuo e non è tanto il miglioramento delle istituzioni - come pensavano i *philosophes* francesi - la causa della "illuminazione" dei singoli. Per Kant, la libertà civile trova il suo perno nella libertà di pensiero e di stampa, attraverso cui l'educazione alla ragione può essere estesa a tutti i cittadini e forse anche ai potenti che reggono le sorti del mondo.

2) La seconda operetta da ricordare è un saggio del 1795 intitolato *Per la pace perpetua*.

Più esattamente, con intento ironico, si riferiva all'insegna di un oste olandese su cui era dipinto un cimitero, con la scritta appunto *«Alla pace eterna»*. In esso, Kant sostiene che per promuovere la pace bisogna:

- 1) costituire una federazione di tutti gli Stati;
- 2) avere la forma repubblicana e respingere la guerra come strumento per dirimere le controversie fra le nazioni; in caso di conflitto lo si sottopone all'arbitrato di una sorta di "super-parlamento" comune;
- 3) infine, auspica il "diritto cosmopolitico", cioè il diritto di uno straniero di non essere trattato da nemico nel territorio di un altro stato. Insomma, Kant auspica un accordo tra la politica e la morale come "imperativo categorico" per la pace.

### **Note interessanti**

Nella Prefazione alla "seconda edizione" della *Critica della ragion pura*, Kant scrisse:

*(...) Quando Galilei fece rotolare le sue sfere, il cui peso era da lui stesso scelto, su un piano inclinato, o Torricelli fece sopportare all'aria un peso, ch'egli stesso sapeva di già uguale a quello di una colonna d'acqua conosciuta, e, più tardi, Stahl trasformò dei metalli in calce e questi di nuovo in metallo, sottraendovi o aggiungendovi qualche cosa, \*allora tutti gli investigatori della natura furono colpiti da una gran luce. (...) \*Io non segno esattamente qui il filo della storia del metodo sperimentale, i cui primi inizi non sono del resto ben conosciuti. (Nota di Kant).*

*(...) La ragione deve andare verso la natura tenendo in una mano i suoi principi, secondo i quali soltanto la concordanza dei fenomeni può equivalere ad una legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha ideato secondo quei principi. (...)*

## **L'atteggiamento critico di Kant nei riguardi della metafisica: gli approcci scientifici e teorici dei diversi autori.**

Da tempo Kant non credeva più al valore scientifico della metafisica. Essa non è frutto di esperienze reali, ma solo di un uso esasperato della ragione, la quale però investiga e specula su argomenti per nulla verificabili empiricamente. Nella prefazione alla prima edizione della *Critica*, Kant dichiara che è legittimo pretendere di conoscere le cose che trascendono l'esperienza sensibile ma, che è altrettanto lecito dubitare di tutto quanto è stato rubricato come metafisica.

Sarebbe dunque necessario istituire un *tribunale della ragione* e sottoporre ad esame ed a critica la ragione stessa, che viene definita "pura", in quanto è facoltà umana che aspira a conoscere indipendentemente da quello che si è visto e toccato con mano.

Nella prefazione alla seconda edizione, Kant instaura un paragone tra la metafisica da un lato e la matematica e la fisica dall'altro. Queste ultime sono scienze. Lo sono diventate nel momento in cui si sono rivoluzionate. Fisici e matematici hanno, cioè, compreso prima degli altri che non è il soggetto conoscente che deve adeguarsi alla realtà, cioè all'oggetto da conoscere, bensì è quest'ultimo che deve adeguarsi al soggetto conoscente. Lo so, è un'affermazione forte, sconcertante. Tenetevi stretti al bracciolo della sedia e cerchiamo di capire perché Kant (che non è sicuramente impazzito) fece simile affermazione.

Kant cercava di dire che, a suo avviso, la ragione umana conosce un oggetto a priori, con universalità e necessità, solo quando si rende conto che cerca nell'oggetto stesso quelle proprietà che vi ha posto, ossia i suoi concetti a priori. Ciò è accaduto nella geometria, quando i greci cominciarono a comprendere che le figure geometriche andavano disegnate in base a definizioni a priori (ad esempio: disegna un cerchio / dobbiamo sapere a priori non che cos'è, ma come è fatto); ed è accaduto anche nella fisica, quando Galileo ha compreso che per avere scienza della natura bisognava porle delle domande, e poi sperimentare le risposte per vedere se esse si adattavano alle leggi fisiche che la ragione stessa aveva costruito e voleva imporre alla natura.

Contrariamente a quanto si potrebbe pensare immediatamente, questa svolta nel modo di pensare la realtà non è un atto di prepotenza, anche se potrebbe esserlo. Infatti, Kant prende atto, in un certo senso, che la ragione è impotente a conoscere le cose per come sono in realtà. Se non vuole naufragare in un sonno dogmatico deve limitarsi a conoscere solo ciò che essa stessa, per mezzo dei suoi concetti a priori, mette nelle cose. Ciò che bisogna intendere, allora, è che l'oggetto della conoscenza umana non sono più le cose ma le nostre idee delle cose, le quali sono, nel caso del procedimento scientifico, le proprietà geometriche o matematiche, le leggi fisiche spiegate dalla matematica.

Ma qui, vorrei aggiungere che anche quando noi pretendiamo di conoscere una persona per come è, od un'automobile per come è, in realtà noi valutiamo le qualità dell'individuo e le caratteristiche di un'auto secondo criteri che noi stessi abbiamo imposto a priori alla situazione: un uomo può essere buono/cattivo, abile/inabile, istruito/ignorante, ma per i suoi comportamenti. Al pari un'auto può essere veloce/lenta, con buona tenuta di strada o meno, consumare molto o poco ecc. Come si vede, noi conosciamo dei dati, ma per interpretarli scegliamo dei criteri a priori. E dovremmo anche sospettare non tanto dei dati stessi, ma di come li abbiamo scelti e raccolti. Infatti, conosciamo solo i dati che ci interessano, quelli che noi stessi abbiamo ritenuto importanti.

Come si vede, dunque, quella di Kant non è un'esaltazione del soggettivismo, od un'incitazione a fidarsi delle nostre unilaterali intuizioni, ma una ricerca attenta di come la ragione perviene ai suoi giudizi.

Giunto a questo punto, Kant si chiede se anche nella metafisica si potrebbe fare così, pur sapendo che ad essa non si possono applicare né le intuizioni pure della geometria euclidea (che era la geometria che conosceva Kant) né alla possibilità di ricorrere ad esperimenti come nel caso della fisica. Nell'introduzione Kant approfondisce un primo importante aspetto della sua teoria della conoscenza asserendo che quando noi attribuiamo un giudizio, ovvero applichiamo un predicato ad un oggetto, noi ricorriamo a due tipi distinti di giudizio: quello analitico e quello sintetico. Per Kant i giudizi di tipo analitico sono sempre a priori, non hanno alcun bisogno di esperienze.

Derivano, cioè, da concetti puri come, ad esempio, il giudizio *«tutti i corpi sono estesi»*. Questo tipo di giudizio, secondo Kant, non fa altro che analizzare, cioè, scomporre quanto è contenuto nella definizione stessa di corpo materiale, e non aggiunge alcunché alla definizione stessa ed al concetto che noi abbiamo di corpo.

Contrariamente, i giudizi sintetici necessitano di un'esperienza, perché il predicato, cioè l'attributo che noi conferiamo all'oggetto non era contenuto nella definizione dell'oggetto e nel concetto che noi avevamo di esso. Ci si dovrebbe porre la domanda: *«Potrebbero esistere, allora, concetti sintetici a priori?»*. Molti direbbero no, ed invece la risposta, per Kant è "sì". Infatti, tutti i giudizi della matematica sono giudizi sintetici a priori. "7+5=12", ad esempio, l'oggetto "7+5" non è la stessa cosa che "12". Dire "12" significa dunque sintetizzare, ovvero aggiungere qualcosa all'oggetto. Tuttavia, si tratta anche di un risultato universale e necessario che, una volta conosciuto, non è più necessario sperimentare o verificare. Un altro giudizio matematico sintetico a priori è, ad esempio, la definizione di retta. Essa è *«la linea più breve tra due punti»*. Secondo Kant, il concetto di retta non implica anche quello di brevità ed è quindi frutto di un giudizio sintetico, che diventa a priori in quanto una volta determinato con esattezza, non necessita di ulteriori verifiche: è universale e necessario, non può essere altrimenti. Un altro tipo di concetto sintetico a priori si può trovare nella fisica. Kant fa l'esempio del giudizio seguente: *«nel mutamento la quantità di materia resta invariata»*, per spiegare che il concetto di quantità di materia non implica quello di invarianza. Eppure, questo predicato gli appartiene. Diventa così una legge fisica universale e necessaria. I giudizi sintetici a posteriori sono invece tutti quei giudizi che hanno un valore contingente e particolare e non possiedono carattere universale e necessario. Sono, cioè, a tutti gli effetti giudizi non scientifici, possibili solo in base ad un'esperienza soggettiva. L'esempio che fa Kant non è dei migliori, però, perché l'affermazione *«tutti i corpi sono pesanti»* potrebbe essere assimilata ad un giudizio di tipo analitico: se i corpi sono estesi, devono avere anche un peso, visto che non c'è materia che non abbia peso.

Ma vediamo come argomenta Kant:

*«Che un corpo sia esteso, è una proposizione che sta salda a priori e non un giudizio d'esperienza. Infatti, prima ancora di accedere all'esperienza, possiedo tutte le condizioni del mio giudizio già nel concetto, dal quale non ho che da ricavare il predicato secondo il principio di contraddizione, e così acquistare coscienza della necessità del giudizio che mai potrebbe derivarmi dall'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 esperienza, che non appartenevano al concetto. Posso, in un primo tempo, conoscere il concetto di corpo analiticamente, tramite le note dell'estensione, dell'impenetrabilità, della forma, ecc., che son tutte pensate dentro questo concetto. Successivamente estendo però la mia conoscenza e, ricorrendo nuovamente all'esperienza da cui avevo tratto questo concetto di corpo, trovo che alle note suddette va sempre connessa anche quella della pesantezza e l'aggiungo quindi sinteticamente, come predicato, a quel concetto. È dunque l'esperienza ciò su cui si fonda la possibilità della sintesi tra il predicato della pesantezza e il concetto di corpo, perché i due concetti, benché uno sia contenuto nell'altro, appartengono tuttavia, se pur solo accidentalmente, l'uno all'altro come parti di un tutto, cioè dell'esperienza»*.

Comunque sia, posto che ognuno sarà poi libero di discernere come preferisce, abbiamo che Kant era ben saldo nella convinzione seguente: sono i giudizi sintetici a priori che garantiscono la scientificità della matematica e della fisica.

E allora, è possibile che anche la metafisica si possa fondare su giudizi sintetici a priori? Tale era la domanda che poneva Kant, facendola tuttavia precedere dalla seguente: *«come sono possibili i giudizi sintetici a priori?»*, e anche *«Che cosa garantisce la loro validità?»*

In sostanza: *«che cosa garantisce la scienza stessa?»*

Queste le domande con cui si misurò *La Critica della ragion pura*.

Durante la seconda metà dell'Ottocento, il fallimento delle grandi costruzioni metafisiche, la necessità di fronteggiare l'insidia materialistica contenuta negli immensi progressi della scienza

positivistica, il bisogno di comporre le inquietudini sociali del secolo in una prospettiva di razionalismo illuminato, sono tutti fattori che promuoveranno il cosiddetto *ritorno a Kant*.

In questo contesto culturale, Kant è il filosofo delle scienze della natura e della destinazione morale e civile dell'uomo. Kant, come scriverà Dilthey<sup>25</sup>: «*porta a dissoluzione l'antica metafisica tedesca, fonda il punto di vista critico e trova nell'attività pura dell'Io le basi inamovibili per la validità delle scienze sperimentali e per il valore incondizionato dei principi morali*».

Questa lettura kantiana non esclude, tuttavia, la discussione sul Kant metafisico. Si pensi che, dalla seconda metà alla fine dell'800 si sviluppano le filosofie di Schopenhauer, di Nietzsche, fanno la loro comparsa le prime teorie dell'inconscio, si affermano le filosofie della vita dal seno stesso del kantismo, si sviluppa l'indirizzo fenomenologico e si assiste ad una rinascita hegeliana. Nel Novecento, Kant non è più soltanto il pensatore delle forme dell'esperienza, ma anche il filosofo del senso dell'Essere e della totalità (Heidegger).

Gli anni che vanno dal 1862 al 1871 segnano un ritorno a Kant che, per la profondità delle argomentazioni e per i risultati raggiunti, sarà decisivo non soltanto per l'interpretazione di Kant ma per l'intero sviluppo posteriore della filosofia europea.

Nel 1871, viene pubblicata la prima edizione dell'opera di Cohen<sup>26</sup>, dal titolo *Teoria kantiana dell'esperienza* che, oltre a costituire il manifesto teorico della scuola di Marburgo, fissa il programma di una "rifondazione" della teoria kantiana dell'*a-priori*. Questa era stata interpretata, nel corso dell'Ottocento, come una concezione psicologica e relativistica: l'*a-priori* kantiano era stato trasformato, da condizione pura e trascendentale della conoscenza, in condizionamento psicologico e storico-culturale cui il pensiero soggiace e che muta da generazione a generazione. Proprio il maestro di Cohen, Friedrich Albert Lange<sup>27</sup>, aveva significativamente contribuito a diffondere questa interpretazione dell'*a-priori*. Comunque sia, secondo Cohen, questa interpretazione psicologista del kantismo nasce da un equivoco nella comprensione della filosofia di Kant. Quest'ultima viene intesa tanto dall'idealismo quanto dallo psicologismo come una teoria della conoscenza che pone l'atto conoscitivo quale sintesi di due elementi eterogenei, la forma *a-priori* e il dato *a-posteriori*.

Cohen ritiene che l'accentuazione del ruolo della forma *a-priori* porti alla unilateralità dell'idealismo; infatti, sembrerebbe a Cohen che l'insistenza sul ruolo del dato nel processo conoscitivo dia vita, per contro, a una interpretazione psicologista dell'*a-priori*. Il carattere proprio del kantismo – continua Cohen – non va visto semplicemente nella *lettura* del testo kantiano, ma deve essere cercato in una reinterpretazione speculativa di Kant, affine a quella intrapresa a suo tempo da Maimon<sup>28</sup>.

Anche Cohen, infatti, dissolve il significato realistico della *cosa in sé* come ente trascendente la coscienza; la cosa in sé è ciò che la nostra conoscenza scientifica non riesce provvisoriamente a determinare secondo leggi razionali e sistematiche, e si presenta dunque come l'orizzonte inesaurito di problemi che la ricerca scientifica ha sempre davanti a sé. Quindi, il vero elemento basilare della filosofia kantiana è la spontaneità creativa della ragione, di cui il dato non segna che il limite provvisorio dell'attività. Per Cohen, spazio, tempo e categorie sono condizioni formali dell'esperienza del tutto paritetiche, e le forme pure dell'intuizione non vanno considerate strutture

---

<sup>25</sup> Wilhelm Dilthey (Wiesbaden nel sobborgo di Biebrich, 19 novembre 1833 – Suisi allo Sciliar, 1° ottobre 1911) è stato un filosofo e psicologo tedesco, rappresentante principale di un indirizzo filosofico post-hegeliano della seconda metà del XIX e inizio del XX secolo, che cercò di adoperare le categorie trascendentali di Kant nei campi delle scienze dello spirito, ossia delle scienze umane e umanistiche (*Geisteswissenschaften*), nonché delle scienze storiche compiendo una «critica della ragione storica», aprendo anche la strada ad una «filosofia delle visioni del mondo» (*Weltanschauungsphilosophie*), cioè ad una critica storica della ragione.

<sup>26</sup> Hermann Cohen (Coswig, 4 luglio 1842 – Berlino, 4 aprile 1918) è stato un filosofo tedesco, esponente del *Neokantismo*. Fondò la scuola filosofica di Marburgo. L'adesione al neokantismo lo indusse a considerare l'attività del soggetto pensante come unica realtà. Il pensiero, tuttavia, non è il prodotto dell'attività del soggetto; è una realtà per sé, e il suo principio è l'assoluta origine (*Ursprung*). Su queste basi che sono assai lontane dallo spirito genuino del kantismo, Cohen costruisce tutta la filosofia che divide in tre rami fondamentali: logica o teoria del puro conoscere; etica o teoria del puro volere; estetica o teoria del puro sentimento.

<sup>27</sup> Friedrich Albert Lange (Solingen, 28 settembre 1828 – Marburgo, 23 novembre 1875) è stato un filosofo, sociologo e giornalista tedesco, fu tra i primi e principali esponenti del movimento di "ritorno a Kant" tipico della seconda metà dell'Ottocento, nonché autore dell'opera di enorme successo e influenza intitolata *Storia del materialismo*.

<sup>28</sup> Salomon Maimon (nato Salomon ben Joshua) nacque nel Regno di Polonia in una data sconosciuta, compresa fra il 1753 e il 1756. Grazie all'aiuto dell'amico Lazarus Bendavid, Maimon trova alloggio in una soffitta e, fattosi prestare una copia della *Critica della Ragion pura* di Kant, ne inizia una vorace lettura dalla quale sorsero commenti e note manoscritte, pubblicate nel dicembre del 1789 con il titolo di *Saggio sulla filosofia trascendentale*, applaudito per profondità e acume persino da Kant.

psicologiche innate nel genere umano, ma a-priori matematici essenziali alla costruzione dell'esperienza. Per esperienza, però, Cohen intende l'esperienza scientifica costruita sulla scia dell'eredità di pensiero lasciata da Galilei, secondo il modello matematico sperimentale. In tal senso, la *Critica della ragion pura* è una teoria dell'esperienza. Essa mostra come la sua condizione di possibilità sia affidata a un fondamento logico. Il fatto che la *Critica* sia una teoria dell'esperienza, di qualcosa, cioè da produrre (non nel senso del generare ma del "giustificare") secondo una legalità, rende inconsistente tutte le interpretazioni di stampo speculativo o psicologico della concezione kantiana della conoscenza. Kant formula – secondo Cohen – una teoria trascendentale perché essa è la strada maestra, il metodo per intendere e legittimare il valore di obiettività della matematica e delle scienze della natura.

Il metodo trascendentale è, dunque, la chiave di lettura per comprendere la filosofia kantiana e l'architettonica della ragione è l'arte attraverso cui si costruisce il sistema.

Nel saggio del 1877, *La fondazione kantiana dell'etica*, partendo dalla riflessione sulla teleologia kantiana e sulla teoria pura della conoscenza, sempre Cohen mostra come la logica costituisca una introduzione all'etica. La logica è la logica della scienza e questo è il suo limite in quanto la scienza, risalendo all'infinito di causa in causa, è nel suo complesso contingente. Ma nel momento stesso in cui la logica svela il suo limite a sé stessa, approda ad una logica di grado superiore, quella di una produzione necessaria delle cose, di una loro pura teleologia.

Tra la fine del XIX secolo e i primi decenni del XX si fece sempre più chiara la consapevolezza che gli sviluppi delle scienze matematiche e fisiche stavano mettendo in crisi i principi e le categorie fondamentali su cui la scienza moderna si era fino ad allora basata. Il programma di ricerca che aveva animato la scienza moderna, quel meccanismo che si proponeva di ridurre ai principi della meccanica l'intero sapere (meccanicismo), si rivelava incapace di dar conto di vasti domini fisici, dai fenomeni elettromagnetici a quelli termodinamici.

Ancora ai tempi di Kant, geometria euclidea e meccanica newtoniana potevano apparire come modelli di rigore scientifico e fondamento certo di tutto il sapere. Ora, cambiamenti rivoluzionari nella scienza portavano alla nascita di geometrie non-euclidee, di meccaniche non-newtoniane.

Era necessario, allora, riconoscere il fallimento della ragione scientifica che, sia pure utile pragmaticamente per le sue applicazioni, era teoreticamente incapace di cogliere le vere strutture del reale?

Oppure, si doveva ammettere che quella particolare forma di scienza chiamata meccanicistica era, invece, solo una rappresentazione approssimativa della realtà, valida entro certi limiti per lo studio di particolari sistemi?

Lo sviluppo di questa seconda linea di indirizzo avrebbe portato ad un approfondimento del concetto stesso di razionalità e ad una ricerca di basi nuove del sapere. Il dibattito sui fondamenti della scienza, che coinvolse filosofi e scienziati, investì categorie della conoscenza come quella di *numero*, *spazio*, *tempo*, *causalità* e portò ad una ridefinizione dello stesso rapporto cognitivo *soggetto/oggetto*. All'interno di questo dibattito, che vide come protagonisti da un lato i rappresentanti dell'empirismo logico (in particolare Schlick<sup>29</sup> e Reichenbach<sup>30</sup>) e dall'altro gli esponenti del neokantismo, in particolare Cassirer<sup>31</sup>, si ripropone con rinnovato interesse la logica kantiana.

Dagli sviluppi della problematica epistemologica di Cohen e Natorp<sup>32</sup> prende le mosse la riflessione di Cassirer. Nei saggi *Sostanza e funzione* del 1910, in quello *Sulla teoria della relatività di Einstein*

---

<sup>29</sup> Moritz Schlick (Berlino, 14 aprile 1882 – Vienna, 22 giugno 1936) è stato un fisico e filosofo tedesco; fondatore del positivismo logico (o neopositivismo) e del Circolo di Vienna. Nel 1918 Schlick pubblicò la *Teoria generale della conoscenza* contro la teoria kantiana dei giudizi sintetici a priori, probabilmente la sua opera principale nel campo della filosofia della scienza.

<sup>30</sup> Hans Reichenbach (Amurgo, 26 settembre 1891 – Los Angeles, 9 aprile 1953) è stato un filosofo della scienza tedesco. Diede importanti contributi alla *teoria della probabilità* e all'interpretazione filosofica della *teoria della relatività*, della *meccanica quantistica* e della *termodinamica*.

<sup>31</sup> Ernst Cassirer (Breslavia, 28 luglio 1874 – New York, 13 aprile 1945) è stato un filosofo tedesco naturalizzato svedese. Dopo essere uscito dalla tradizione della Scuola di Marburgo del *neokantismo*, ha sviluppato una filosofia della cultura come teoria fondata sulla funzione dei simboli nel mito, nella scienza, nella religione, nella tecnica.

<sup>32</sup> Paul Gerhard Natorp (Düsseldorf, 24 gennaio 1854 – Marburgo, 17 agosto 1924) è stato un filosofo e storico tedesco, cofondatore della scuola neokantiana di Marburgo. La posizione epistemologica di Natorp fu quella di un idealismo metodologico, come Cohen. Le due radici kantiane della conoscenza, intuizione e ragione (*Anschauung* e *Verstand*), con lui divennero materia e forma della conoscenza. Questa non è soggettiva, ma

del 1921 e nell'opera *Determinismo e indeterminismo nella fisica moderna* del 1937, Cassirer affronta il problema del significato filosofico della scienza moderna e del suo rapporto con la gnoseologia critica, alla luce della sostanziale compatibilità dei fondamenti epistemologici e gnoseologici del kantismo con quelli della scienza moderna.

In *Sostanza e funzione*, Cassirer riflette sull'articolazione funzionale e relazionale dei concetti fondamentali della scienza moderna. Tale indagine prende le mosse da una rinnovata impostazione del problema logico della "formazione dei concetti". Cassirer contrappone alla teoria tradizionale del concetto – inteso come astrazione e generalizzazione degli elementi comuni a una pluralità di oggetti – una diversa concezione, che fa leva sul concetto matematico di funzione. Mentre la logica del *concetto–genere* presuppone un certo modello ontologico, di ascendenza aristotelica, per cui i concetti (di specie e genere) sarebbero speculari a un ordine stabile di sostanze, la scienza moderna in realtà opera con tutt'altra specie di concetti, ossia con i *concetti–funzione*. Essi trovano il loro modello nella matematica, i cui concetti non consistono nella riproduzione di certi tratti effettivamente esistenti nella realtà delle cose, ma in «una libera produzione di determinati nessi di relazione».

Alla concettualizzazione matematica, Cassirer assegna un valore esemplare anche per la scienza della natura nel suo complesso e persino per la rappresentazione prescientifica del mondo. La matrice di ogni concetto risulta essere la funzione. Kant intendeva per funzione «l'unità dell'atto di ordinare diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune». Per Cassirer, tale formulazione resta ambigua, in quanto, se essa attende a un'operazione di ordinamento della molteplicità secondo una regola, lascia ancora trasparire una concezione della categoria come concetto di genere, come "rappresentazione comune" cui il molteplice è sottoposto. La funzione è, dunque, l'invariante *relazione generatrice*, capace di connettere gli elementi di una molteplicità; in questo caso, allora: gli elementi si dispongono in un ordine seriale, al cui interno il valore di ciascun membro della serie dipende dalla sua relazione con gli altri e rinvia al principio di ordinamento della serie stessa. Il concetto–funzione è, dunque, per Cassirer, un principio d'ordine che fissa, nel continuum temporale delle impressioni sensibili, un complesso di forme stabili.

Cassirer, in conclusione, intende mostrare come, nella logica kantiana, il passaggio dal concetto di sostanza a quello di funzione nell'ambito di una prospettiva anti-sostanzialistica, venga recepito e inverato da Einstein.

Se le nozioni fisiche di spazio e tempo della fisica newtoniana cadono sotto i colpi della teoria della relatività, non si può dire lo stesso degli scopi del metodo kantiano. Cassirer, infatti, sottolinea che: «*La Critica della ragion pura non mirava a inchiodare la conoscenza filosofica una volta per sempre su un determinato sistema dogmatico di concetti, ma ad aprirle il sentiero sicuro di una scienza, nel quale si possono dare soste e pause sempre soltanto relative, non assolute*».

La filosofia trascendentale non considera spazio e tempo come cose, ma come condizioni della possibilità dell'esperienza. La teoria della relatività, nel momento in cui toglie allo spazio e al tempo l'ultimo residuo di oggettività, per Cassirer: «*non fa che dare al punto di vista dell'idealismo critico l'applicazione e l'attuazione più risolutive all'interno della stessa scienza empirica*».

Va sottolineato che, durante quasi tutto il Novecento, l'idealismo trascendentale di Kant e il significato metafisico della sua opera, tuttavia, non hanno incontrato il consenso di scienziati, appartenenti al *neopositivismo*<sup>33</sup>, come Russell<sup>34</sup> e Reichenbach<sup>35</sup> o di indirizzi filosofici come il

---

viene oggettivata nelle leggi determinanti dei fenomeni. L'unità sintetica è la legge fondamentale della conoscenza, che viene determinata dalle funzioni fondamentali delle categorie (qualità, quantità, relazione e modalità).

<sup>33</sup> Il neopositivismo, anche noto come positivismo logico, neopirismo o empirismo logico, è una corrente filosofica che sorge nella prima metà del Novecento con il Circolo di Vienna, basata sul principio che la filosofia debba aspirare al rigore metodologico proprio della scienza. Come si deduce dal nome, alla sua base stanno i concetti tipici del metodo scientifico di "empirico", ossia relazionale all'esperienza, e "logico", dal momento che i suoi sostenitori ritengono che la conoscenza debba essere analizzata secondo i criteri logici propri dell'analisi del linguaggio che assicurino alle proposizioni un preciso significato dotato di senso.

<sup>34</sup> Bertrand Arthur William Russell, III conte Russell (Trellech, 18 maggio 1872 – Penrhynedeudraeth, 2 febbraio 1970), è stato un nobile, filosofo, logico, matematico, attivista e saggista britannico. Fu un autorevole esponente del movimento pacifista nonché divulgatore della filosofia, avvicinato alle correnti filosofiche del razionalismo, dell'antiteismo e del neopositivismo.

<sup>35</sup> Autore già citato, si veda nota 7.

*circolo di Vienna*<sup>36</sup> (Schlick<sup>37</sup>, Carnap<sup>38</sup> e Neurath<sup>39</sup>). Le ragioni addotte contro Kant erano: la scarsa fecondità delle sue concezioni sulla matematica, la sua mancanza di interesse verso i problemi e i possibili sviluppi della logica formale, l'insostenibilità della dottrina dei giudizi sintetici a-priori.

Per Reichenbach, in particolare, il sistema dei principi sintetici a-priori è contraddittorio se rapportato all'esperienza. L'apparato categoriale è determinato dall'esperienza e pertanto non è né universale, né necessario. Al metodo ipotetico-deduttivo kantiano Reichenbach sostituisce l'induzione. M. Schlick è più estremo nelle conclusioni: nella scienza non esistono giudizi sintetici a-priori ma solo giudizi a-posteriori o analitici.

Molto interessante è, invece, l'approccio epistemologico di Popper<sup>40</sup> a Kant, poiché costituisce una valida alternativa al *neopositivismo* del Circolo di Vienna. La concezione kantiana delle scienze riacquista dignità. Popper sostiene che Kant, quando nei *Prolegomeni*<sup>41</sup> ha rifiutato la teoria psicologica dell'induzione per ripetizione di David Hume, ha visto bene. Infatti, Popper sostiene che la nostra propensione ad aspettarci delle regolarità nei fenomeni non è una conseguenza della ripetizione dell'abitudine, ma, al contrario, la ripetizione è il risultato della nostra propensione ad aspettarci delle regolarità. Non solo, in Popper, come in Kant, l'esperienza non è la fonte del sapere scientifico: essa rappresenta solo il banco di prova su cui devono confrontarsi e cimentarsi le escogitazioni ipotetiche dello scienziato: concettualmente, l'esperienza non è il *prius* ma è il *posterius*. Il metodo induttivo si rivela, in effetti, un semplice mito, laddove il metodo ipotetico-deduttivo si carica di un autentico significato epistemologico. La scienza, come ha mostrato la *Critica della Ragion Pura*, ha inizio nella teoria, nell'idea, non nell'osservazione ingenua.

Dello stesso avviso è Koyré<sup>42</sup> quando, in *Studi di storia del pensiero scientifico*, polemizzando contro Duhem<sup>43</sup> scrive che scienza è teoria, e un mutamento come quello operato da Galileo fondando la scienza moderna non consiste tanto nel rompere col senso comune, quanto nel *ritrovare i fatti*. Per il filosofo Koyré: «Le scienze iniziano sempre con teorie erranee. Ma, il possesso di una teoria anche erronea, costituisce un progresso enorme rispetto allo stato pre-teorico».

Tuttavia – precisa Koyré – *la scienza non ritrova i fatti, bensì li costruisce, subordinando l'esperienza alle sue condizioni teoriche, le quali sono le condizioni di una matematizzazione*. Di qui l'insistenza di Koyré nel far vedere che la scienza moderna non risponde a una preoccupazione pragmatica di efficacia tecnica, bensì allo sviluppo sistematico del *metodo archimedeo* di idealizzazione, che riconduce il fatto fisico a una combinazione di elementi esprimibili matematicamente: «La scienza, quella della nostra epoca come quella dei greci, è essenzialmente teoria».

---

<sup>36</sup> Il circolo di Vienna (in tedesco, *Wiener Kreis*) fu un circolo filosofico e culturale, organizzato da Moritz Schlick nel 1922 e animato da numerosi filosofi e scienziati del tempo. L'approccio filosofico del Circolo, noto come positivismo logico (o neopositivismo) o anche fisicalismo, si diffuse nel resto dell'Europa e nei Paesi di lingua inglese. Le riunioni del circolo si tennero ogni settimana con regolarità fino all'avvento del nazismo.

<sup>37</sup> Ivi, si veda nota 6.

<sup>38</sup> Paul Rudolf Carnap (Ronsdorf, 18 maggio 1891 – Santa Monica, 14 settembre 1970) è stato un filosofo, logico ed esperantista tedesco naturalizzato statunitense (nel 1941). Fu membro del Circolo di Vienna ed influente esponente del neopositivismo. Si dedicò alla fisica e alla matematica ma, sotto la guida del neokantiano Bruno Bauch, studiò anche la *Critica della Ragion Pura* di Kant avvicinandosi alla filosofia.

<sup>39</sup> Otto Neurath (Vienna, 10 dicembre 1882 – Oxford, 22 dicembre 1945) è stato un sociologo, economista e filosofo austriaco. Esponente non ortodosso del marxismo, fece parte dell'ala sinistra del Circolo di Vienna. Egli rifiutò sia la metafisica sia l'epistemologia. Neurath vedeva nel marxismo un tipo di scienza e considerava la scienza uno strumento di cambiamento.

<sup>40</sup> Karl Raimund Popper (Vienna, 28 luglio 1902 – Londra, 17 settembre 1994) è stato un filosofo ed epistemologo austriaco, naturalizzato britannico. Rispetto al *noumeno* kantiano, giudicato inconoscibile dal filosofo di Königsberg, Popper sembra quindi distinguere tra la possibilità oggettiva di approdare alla verità, ciò che può avvenire anche per caso, e la consapevolezza soggettiva di possederla, che invece non si ha mai. Così, per esempio, la teoria einsteiniana della relatività potrebbe effettivamente corrispondere alla realtà (noumenica), senza che tuttavia se ne abbia mai umana certezza, essendo impossibile una prova definitiva. Non potremo mai avere la certezza di essere nella verità, ma solo nell'errore.

<sup>41</sup> *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che vorrà presentarsi come scienza* (tit.orig.) è un'opera filosofica pubblicata da Immanuel Kant nel 1783, due anni dopo la prima edizione della *Critica della ragion pura* per poter meglio spiegare quest'ultima.

<sup>42</sup> Alexandre Koyré (Taganrog, 29 agosto 1892 – Parigi, 28 aprile 1964) è stato uno storico della scienza e filosofo russo naturalizzato francese, più noto con il nome francesizzato di Alexandre Koyré. Le ricerche su Galileo Galilei avvicinarono Koyré agli altri studiosi interessati alla storia della scienza, soprattutto ai gruppi riuniti attorno alla sezione della storia della scienza del *Centre de Synthèse*.

<sup>43</sup> Pierre Maurice Marie Duhem (Parigi, 10 giugno 1861 – Cabrespine, 14 settembre 1916) è stato un filosofo, storico della scienza, fisico e matematico francese. È conosciuto soprattutto per le sue opere riguardanti le indeterminazioni legate al metodo sperimentale e la storia del progresso scientifico durante il Medioevo.

Popper, però, sostiene che Kant continua a riproporre il mito baconiano dell'osservazione, in base al quale esisterebbero dati puri; in realtà esistono solo osservazioni fattuali, cariche di teoria all'interno di un sistema concettuale predeterminato. Popper, inoltre, critica la concezione kantiana dell'intelletto come legislatore della natura non nella forma ma nelle sue estensioni. Tali leggi non sono affatto universali e necessarie. C'è da dire che, però, Popper interpreta Kant in forma idealistica. La sua argomentazione contenuta in *Congetture e confutazioni* è accettabile, se riferita alla visione ipostatizzata che Kant ha della scienza newtoniana, ma trascura il fatto che la sua analisi prende in esame la Critica della ragion pura che riguarda non le scienze empiriche ma la scienza pura.

In polemica con il pensiero neopositivista, Popper aveva proposto una visione della scienza che si caratterizzava per un forte atteggiamento critico: «*Lo scienziato rigoroso è quello che mette alla prova le proprie congetture nella maniera più severa possibile e tenta di falsificarle colpendole nei punti più deboli*». La storia della scienza, per Popper, è storia di congetture e di falsificazioni; è esclusa la possibilità di dimostrare la verità di una teoria; quel che si può imparare dall'esperienza è la falsità di una ipotesi. La verità è che non vi è alcuna certezza! Il fondamento del *fatto*, della *cosa* e dell'*osservazione* che, secondo la tradizione dell'empirismo filosofico costituiva il criterio di demarcazione della scienza dalla metafisica, appare a Popper indimostrabile. Infatti, come Copernico aveva mostrato che alcuni moti osservati nei cieli erano in realtà effetti dei moti della terra, e come poi Kant nella *Critica della ragion pura* aveva ricondotto alcune caratteristiche fondamentali della nostra esperienza del mondo esterno a strutture della ragione umana, così Popper riconduce l'osservazione, il controllo empirico, a momento successivo e conseguente rispetto alla proposta teorica, che sola anzi lo rende possibile e significativo.

Tale proposta teorica è l'*idea*, senza la quale – come scrive Kant nella *Dottrina trascendentale del metodo* – non si può fare scienza. La scienza ha – anche per Kant – una struttura metafisico-teleologica, e il suo fondamento critico è l'*idea*, ossia l'*a-priori* architettonico della ragione. Nel sillogismo trascendentale il “giudizio di esperienza”, ossia il dato empirico, costituisce la premessa minore, mentre la premessa maggiore è costituita dall'*idea*. La conclusione diviene sintesi di reale e ideale.

Nell'*Analitica dei principi*, Kant fornisce gli strumenti *a-priori* per fondare i fenomeni fisici, e quindi per realizzare una fondazione metafisica della fisica. Il progetto complessivo della Critica non è tanto quello di stabilire i limiti della conoscenza umana quanto quello di fondare la possibilità della conoscenza scientifica. In tale prospettiva, la stessa oggettività della conoscenza scientifica dipende dalla soluzione del problema metafisico.

È proprio partendo dalla riflessione sulla metafisica, così come la intende Kant, che è possibile successivamente stabilire le condizioni di oggettività della scienza. La metafisica, in senso lato, non può derivare dall'esperienza ma deve scoprire i suoi principi nella ragione stessa; poiché la conoscenza che ne deriva deve essere estensiva, questi principi dovranno essere sintetici a priori.

Nella *Critica della ragion pura*, Kant dimostra, infatti, la possibilità di una metafisica in senso trascendentale, ossia di una scienza non di oggetti particolari, non una scienza empirica, ma il sistema dei principi di una conoscenza empirica e oggettiva. La metafisica è allora una teoria trascendentale dell'esperienza nella quale, se si dimostrano possibili in concreto, oltre che concettualmente, i giudizi sintetici a priori, non solo sarà possibile una metafisica come scienza ma la stessa matematica e fisica saranno legittimate come scienze: ecco l'**obiettivo centrale** di Kant!

Kant, concludendo la sua analisi della *Dialettica trascendentale*, precisa che le illusioni derivano dall'uso scorretto delle idee della ragione: l'uso scorretto è proprio quello che porta a stabilire fermamente l'esistenza di oggetti in corrispondenza di puri concetti.

Al contrario, è possibile - e anzi *assolutamente necessario* - un uso corretto delle idee della ragione, un uso regolativo: qui, una corretta ragione opera, attraverso le idee, per estendere il più possibile il campo dell'esperienza e per conferire al sistema delle conoscenze il massimo di unità e coerenza. Sotto questa luce, le idee della ragione si rivelano uno stimolo e una componente essenziale della conoscenza scientifica.

Nell'Appendice alla Dialettica trascendentale Kant scrive che la disposizione naturale del pensiero umano a trascendere i limiti dell'esperienza per pervenire alla totalità, all'incondizionato, non conduce solo allo scacco e al fallimento, ma può assolvere una funzione conoscitiva. La conoscenza, infatti, è estensiva e unificatrice: la regola che spinge la ragione a risalire lungo la serie delle condizioni alla ricerca di leggi sempre più comprensive e generali, sotto le quali unificare il mondo dell'esperienza, conduce all'ampliamento del sapere scientifico. Le idee della ragione introducono un elemento sistematico, cioè, connettono le conoscenze secondo un principio unitario, in base a leggi necessarie. Questo uso viene detto ipotetico e mira all'unità sistematica delle conoscenze dell'intelletto anche se l'universale cui si giunge è ammesso solo problematicamente, come idea. Kant, per architettura, intende l'*arte del sistema*. Il sistema è ciò che conferisce unità alle conoscenze sotto un'idea; una unità architettonica derivante dall'affinità del molteplice e dalla derivazione di quest'ultimo da un unico fine supremo ed interno in virtù del quale ogni parte è collegata necessariamente al tutto e che rende possibile ciò che chiamiamo scienza. Su queste basi si sviluppa un concetto di scienza come *sviluppo della architettura della ragione umana*, ragione che nella sua autonomia salda teleologicamente la frattura tra regno della natura e regno dei fini e fonda la scienza sull'*a-priori* della ragione, ossia sull'idea. "La metafisicità razionale costituisce la struttura regolativa e l'anima motrice della vita scientifica ed etica".

### **Piccolo Glossario**

#### **Deduzione.**

Deduzione è un termine giuridico che indica una pretesa di legittimità da parte di un fatto, ovvero stabilisce le connessioni che esistono tra questo e il diritto attraverso un'adeguata dimostrazione di altro genere da quella che accerta il fatto (cfr. il paragrafo 13 della Critica della ragion pura, a proposito della differenza tra questione di diritto, che riguarda una pretesa avanzata da un fatto; e questione di fatto, relativa alla sua esistenza). I fatti di cui la deduzione trascendentale deve dare dimostrazione sono concetti a priori.

#### **Rivoluzione copernicana**

Con questa espressione si intende il radicale cambiamento di prospettiva necessario alla conoscenza. Kant afferma che fino a quel momento si è pensato che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; tuttavia, tale presupposto ha impedito di fondare una scienza universale e necessaria: "si tratta dunque di percorrere il cammino inverso: sono gli oggetti a doversi regolare sulla nostra conoscenza, a doversi conformare a principi a priori che fondano il nostro conoscere". La prima Critica è dedicata ad esaminare e dimostrare come ciò è possibile (cfr. Deduzione trascendentale). Si veda F. Adorno, T. Gregory, V. Verra, Manuale di storia della filosofia, Laterza.

#### **Trascendentale**

L'aggettivo trascendentale sta ad indicare che, di queste facoltà, non viene considerato l'oggetto (il contenuto), bensì la forma, cioè il modo di rendere possibile a priori la conoscenza, cioè le condizioni di possibilità di questa. Ad esempio, le regole degli scacchi sono le sue condizioni trascendentali, cioè l'insieme delle condizioni che rendono possibile il gioco degli scacchi in quanto lo costituiscono per

## **1. La preparazione della sintesi critica**

Tutta l'affascinante vita di Kant ci porta a riflettere sul fatto che egli perseguiva senza posa un disegno unico e preciso: l'affermazione della metafisica trascendentale. Del resto, non bisogna dimenticarsi che Kant non si stancava mai di attaccare la metafisica con le battute mordaci del suo sarcasmo. Ma proclamare la rovina della metafisica equivaleva, per lui, a sospenderla temporaneamente, con lo scopo di assicurarne un avvenire migliore: grande sogno nutrito da Kant per circa cinquant'anni.

Dunque, in conclusione, la massima aspirazione dello spirito di Kant è quella di costruire un metodo filosofico tale da raggiungere la metafisica eterna; tuttavia, questa ricerca aveva come condizione preliminare: la distruzione della metafisica tradizionale. Il dramma kantiano consiste precisamente nel doloroso dovere di sopprimere la metafisica wolfiana<sup>44</sup> per amore e a vantaggio della metafisica eterna.

La prima grande e coerente manifestazione dell'aspirazione kantiana si evince già nel 1781, con la prima edizione della *Critica della ragion pura*, che rappresenta la prima tappa sulla via della scoperta di un possibile fondamento di una nuova metafisica. I primi tempi della sua ricerca filosofica, sono caratterizzati da una critica diretta di alcune tesi principali del tradizionale sistema metafisico wolfiano.

Potremmo distinguere la vita filosofica kantiana in periodi.

I venti anni – dal 1760 al 1780 –, che precedono la prima edizione della *Critica* costituiscono il primo periodo, essenzialmente preparatorio: Kant cerca la sua strada nel labirinto della vita scientifica della sua epoca, partecipando a tutti i movimenti che la caratterizzano. È proprio da questo incessante lavoro di informazione, che si sviluppano in Kant i principi critici fondamentali.

Gli anni, che vanno dal 1781 al 1790, costituiscono il secondo periodo: Kant mette al sicuro la metafisica, elaborando completamente la sua filosofia critica. È il periodo costruttivo della sua vita e ci dà la trilogia critica.

Il terzo periodo, che ha inizio dal 1790, è dominato dalla confusione, sorta nello spirito di Kant, fra l'avvenire della metafisica e l'avvenire del suo sistema. Tale periodo, il meno studiato fino a oggi, è caratterizzato da un atteggiamento difensivo: Kant dovette difendere l'integrità del suo pensiero, sia dall'assalto dei wolfiani, sia dagli slanci del romanticismo tedesco che stava affacciandosi sullo scenario europeo. Questo terzo periodo è stato chiamato "*l'urto di due epoche*". In effetti, Kant subisce il peso della transizione storica: da una parte, la sua epoca, troppo importante per Kant da poterla abbandonare; dall'altra, la nuova epoca, che costituisce l'avvenire della filosofia.

Kant ebbe l'occasione di fare il suo ingresso nel mondo scientifico in occasione del primo centenario della morte di Cartesio. È il secolo del maestoso spiegamento della fisica che sta provocando, nei paesi di cultura avanzata, uno dei più clamorosi conflitti della storia delle idee in Occidente. Questo periodo storico-culturale è caratterizzato dalla fioritura di sistemi filosofici che derivano direttamente da Cartesio, fra i quali quelli di Spinoza, Malebranche, e Leibniz.

Partire dall'osservazione dei fenomeni, ricercare attraverso la loro costante manipolazione il nesso causale prossimo che li determina e stabilire così in che modo le cose si comportano in natura: questo è il punto centrale della cosiddetta *induzione newtoniana*, che determina il rinnovarsi della fisica. In un momento in cui si pretende che tutto debba essere spiegato attraverso necessari rapporti "causa-effetto", la metafisica tradizionale zoppica notevolmente, in quanto essa spiega il visibile e l'osservabile con l'invisibile. Tutti gli scienziati sparsi in Europa si schierano a fianco di Newton, abbracciando il metodo che egli ha fornito alla ricerca scientifica, blasonando l'ottica metafisica di Kant e, così, l'intera filosofia tradizionale.

In effetti, la filosofia, scossa nelle sue tradizionali posizioni, proprio a causa dell'ascesa vivace del movimento scientifico, si ritira sulla difensiva; malgrado ciò, lo scontro fra la metafisica di ispirazione cartesiana (innatismo) e la fisica newtoniana divenne inevitabile. Nel campo della metafisica, l'Europa intera è in preda alle controversie circa le nozioni di "materia", "sostanza" e "causa", ed essa cerca senza sosta una risposta chiara. Il conflitto scoppiò a proposito della corrispondenza fra Clarke e Leibniz, pubblicata nel 1717 in Inghilterra e nel 1720 in Germania.

**La lettera di Leibniz a Clarke del 1715:** Leibniz scriveva: "*Newton e i suoi seguaci hanno un'idea molto ridicola dell'opera di Dio. Secondo loro Dio ha bisogno di caricare di tanto in tanto il suo orologio, che altrimenti cesserebbe di agire (si riferisce al fatto che Dio stimola le forze del mondo, che irrimediabilmente cesserebbero, pur mantenendo viva la causa finalistica). Inoltre, la macchina di Dio e, secondo loro, così imperfetta che Dio è costretto, di tempo in tempo, a ripulirla con un lavoro*

<sup>44</sup> Il termine "wolfiano" si riferisce a Christian Wolff (1679-1754), importante filosofo e giurista tedesco, considerato il più eminente esponente dell'illuminismo filosofico tedesco. È noto per le sue riflessioni sull'etica e la morale, sostenendo che la filosofia deve avere un'utilità pratica e che debba essere chiara e precisa. Wolff ha svolto un ruolo cruciale nel pensiero tra Leibniz e Kant, contribuendo significativamente alla filosofia moderna.

straordinario, ed anche ad aggiustarla, come fa un orologiaio con la sua opera. Secondo la mia opinione, vi persiste sempre la medesima forza e la stessa energia, che solo passa di materia in materia, conformemente alle leggi della natura ed all'ordine perfetto che vi fu prestabilito. Ed io ritengo che, quando Dio compie miracoli, non è per sostenere i bisogni della natura, ma quelli della grazia (egli vuole dire che i miracoli divini non sono riferibili a correggere la natura, ma solo finalizzati alla grazia). Giudicare diversamente, sarebbe avere un'idea molto bassa della saggezza e della potenza di Dio".

#### Risposta di Clarke

Clarke rispondeva così: "non è un abbassamento, ma la vera gloria di questo artefice, che nulla si faccia senza la sua provvidenza ed ispezione". Per Clarke, quindi, bisognava valorizzare la presenza di Dio, perché altrimenti la natura, abbandonata alle sue leggi e senza l'ausilio di Dio, sarebbe stata una natura abbandonata al materialismo e al fato.

#### Replica di Leibniz

(eccellenza e saggezza delle opere di Dio)

1° Punto: Leibniz riponeva la grandezza di Dio nella perfezione del funzionamento e nell'eccellenza delle sue opere, esaltandone non tanto la potenza nel costruire dal nulla, quanto piuttosto la saggezza del suo progetto; vale a dire, la sia armonia e bellezza. (Kant riprenderà questo punto, dicendo che l'armonia e la bellezza, attribuibili al progetto divino, sono alla base delle leggi della natura). Per Leibniz, dunque, ciò che conta non è tanto la forza o la potenza del costruttore, quanto l'opera che viene generata; è più importante l'effetto che la causa.

2° Punto: Un'altra ragione dell'eccellenza delle opere di Dio e che deriva dalla saggezza: è che la sua macchina dura anche più a lungo, e funziona con più esattezza, rispetto all'opera di qualsiasi altro artefice. Leibniz non vuole escludere l'intervento di Dio dall'andamento del mondo; anzi, egli ritiene che la continua influenza divina sia un bene necessario ad ogni creatura. Ma, il punto focale è che l'orologio del mondo non può avere bisogno di continue correzioni (di lavori straordinari da parte di Dio). Dio, infatti, ha disposto, sin dall'inizio e in modo eccellente, ogni cosa, e nelle sue opere c'è un'armonia (ed una bellezza) già prestabilita. Per Leibniz, la Provvidenza non si esclude, anzi si fa perfetta; in quanto prevede tutto e provvede a tutto in modo mirabile e perfetto.

3° Punto: Se Dio è costretto a correggere le cose naturali di tanto in tanto, bisogna che ciò possa essere fatto o per vie soprannaturali o per vie naturali: a) se la correzione divina avviene per vie soprannaturali, bisogna ricorrere al miracolo per spiegare cose naturali; b) se la correzione divina avviene per vie naturali, bisogna allora pensare che Dio non sia più una Intelligenza sopramondana, ma Egli sarà compreso nella natura delle cose, cioè "l'Anima del Mondo" (Dio è parte della natura; allora, Egli è l'anima del mondo). Leibniz, però, disapprova coloro i quali pensano a Dio come l'Anima del Mondo.

In Germania, tutta l'armata wolfiana segue in blocco il suo filosofo nazionale, mentre il mondo scientifico non abbandonava l'area del pensiero newtoniano. In generale il conflitto che ne consegue è quello fra la deduzione e l'induzione o, in altri termini, fra il metodo sintetico e quello analitico; conflitto fra le matematiche e la filosofia. Dunque, è chiaro che tutti questi conflitti derivano dallo scontro tra i "Principia Mathematica" di Newton e la metafisica leibniziana-wolfiana. In queste contrapposizioni si riassume tutta la storia del pensiero tedesco e Kant farà il suo tirocinio di filosofo, meditando e discutendone per vent'anni.

**I primi saggi fisico-metafisici:** Schultz, maestro di Kant, aveva saputo realizzare l'unione personale di wolfismo<sup>45</sup> e pietismo<sup>46</sup>, e il razionalismo wolfiano poteva facilmente abbattere l'aristotelismo insignificante che aveva regnato fino ad allora.

Nel 1734, Martin Knutzen<sup>47</sup>, docente di filosofia e fisica all'Università di Königsberg, aveva discusso una tesi nella quale cercava di confutare l'armonia prestabilita. In verità, Knutzen faceva qualcosa di più che confutare le tesi tradizionali: egli sviluppava un nuovo sistema del mondo fisico che si allontanava considerevolmente dall'efficienza aristotelica, alla quale i fisici newtoniani avevano comunque già dato il colpo di grazia.

Sarà proprio Knutzen a offrire a Kant i primi principi della metafisica wolfiana, di rivelargli Newton e di mettergli a disposizione il suo entusiasmo e la sua fornita biblioteca.

Sebbene Kant a ventidue anni fosse già uscito dall'anonimato avendo scritto una Dissertazione sulla valutazione delle forze vive, dovette accettare l'incarico di precettore per garantirsi una certa

<sup>45</sup> Col suo concetto della filosofia come «scienza di tutte le cose, del modo e della ragione della loro possibilità», Wolf ha dato un sistema filosofico di carattere enciclopedico ed eclettico, fondato sulla grande tradizione dei metafisici o filosofi "deduttivi" o "dogmatici" del Seicento, e culminante in un teismo fondato sulla *dimostrazione cosmologica dell'esistenza di Dio*.

<sup>46</sup> Movimento di riforma religiosa formatosi in seno al protestantesimo nel XVII sec. e largamente diffusosi nel secolo successivo. Nasce come reazione al dogmatismo e al razionalismo della teologia luterana, cui contrappone un vivo senso mistico e la valorizzazione della pietà interiore. Iniziatore fu J. Spener che nel 1675 pubblicò il volumetto *Pia desideria*, ove sono espressi i motivi fondamentali del pietismo: polemica contro la decadenza del luteranesimo e aspirazione a una radicale rigenerazione, da operarsi tramite un più vivo senso della parola rivelata che non è astratto patrimonio di idee ma regola di vita, guida di rinnovamento e di salvezza.

<sup>47</sup> Filosofo (Königsberg 1713 - ivi 1751), professore di logica e metafisica nell'università di Königsberg, vi insegnò dottrine che si proponevano di conciliare le sue convinzioni pietistiche con il sistema filosofico di Christian Wolff. Ebbe tra i suoi scolari I. Kant, che da lui derivò sia il primo fondo di cultura wolffiana, sia l'orientamento fisico-matematico della scienza. Fu infatti valente cultore di matematiche, e note sono le sue ricerche sulle parabole di ordine superiore. Opera sua principale di filosofia è il *Systema causarum efficientium* (1745).

autonomia finanziaria. Così, dal 1747 al 1755, egli sarà in Prussia orientale presso numerose case di grandi borghesi e aristocratici. In ogni caso, il suo non fu certo un isolamento, in quanto Kant continuò a mantenere contatti con gli ambienti scientifici della sua città natale e, in generale, della Germania. Che cosa impegnasse l'attenzione di Kant in quei nove anni di solitudine non ci è dato sapere, comunque è certo che egli seguisse prima di tutto la sua inclinazione per gli studi fisici: nel 1749 egli pubblica la sua tesi di dottorato, arricchita dalla discussione del problema della pluralità dei mondi; tema che da circa 65 anni appassionava un vasto pubblico europeo.

Nel 1754, Kant ritorna nella sua Königsberg e ottiene il titolo di *magister*, sostenendo una tesi di fisica scritta in latino e intitolata “*De Igne*”. Ma la sua aspirazione più grande era quella di svolgere l'incarico di docente di filosofia, e sappiamo (grazie ai resoconti di Reicke<sup>48</sup>) che Kant avesse voluto partecipare ad un concorso bandito dall'Accademia di Berlino sull'ottimismo di Pope<sup>49</sup>. Ma, dopo svariate pubblicazioni su altrettanti svariati temi, nel 1756 Kant darà alle stampe la sua “*Nuova dottrina del moto e della quiete*”.

Spesso si è detto che Kant è stato prima fisico e poi filosofo o, peggio, che egli sia diventato un filosofo solamente per necessità professionale: tutto questo è un errore! È vero, però, che i confini della fisica e della filosofia erano generalmente confusi e Kant ha sempre affrontato la fisica da filosofo. In effetti, la “*Teoria sulla Natura*” concilia la spiegazione meccanicistica e la spiegazione naturalistica dell'universo (conciliazione fra meccanicismo cartesiano e finalismo newtoniano).

In ogni caso, l'attività fisico-matematica di Kant si confonde con forse l'unico problema kantiano: il metodo della metafisica.

In tema di metafisica, il vero scopo che egli persegue è quello di scoprire il metodo più appropriato che faccia da conciliazione fra la formula meccanicistica cartesiana e quella leibniziana delle forze.

Ma per fare ciò, Kant comprende che fosse prima necessario distinguere i campi d'indagine, rispettivamente delle matematiche e della fisica. La confusione dei due metodi, quello matematico e quello fisico, è la vera causa degli errori ai quali si esponeva la fisica deduttiva. Kant, nello stabilire il valore della forza viva dell'universo – dinamico e non esclusivamente matematico, come sosteneva Cartesio –, si rende conto di quanto sia importante per la metafisica distinguere con cura due tipi di forze: meccanica e finalistica.

Kant non è soddisfatto del metodo della metafisica allora dominante, la quale, nel desiderio di essere una grande filosofia, trascura di essere nello stesso tempo ben fondata.

In tema di studi fisici, bisogna ricordare che, quando Kant narra la genesi dell'universo, lo fa utilizzando gli strumenti di analisi del metodo newtoniano. La storia del mondo, dunque, sarà delineata in un ordine severamente meccanicistico, determinata dalle leggi naturali. Ma **le leggi naturali** (fisiche) **rimangono incomprensibili se non sono collegate a un principio teleologico** (finalistico). Lo scopo di Kant è quello di giungere ad una intima conciliazione fra le tesi meccanicistiche cartesiane e quelle finalistiche newtoniane. Seguendo questo scopo, Kant giunge ad una mirabile conciliazione fra i *teologi* – che vedono ovunque la mano di Dio e che fanno della natura un perpetuo miracolo (finalismo) – e gli *atei* – che pongono il cieco fato all'origine di tutto (meccanicismo). Alla luce della perfetta conciliazione fra queste due posizioni contrastanti, Kant si vede pronto ad accettare la spiegazione newtoniana (finalistica) circa l'origine del mondo, che altrimenti non poteva essere spiegabile se non per via esclusivamente naturale (meccanicistica) [ricordiamo che Newton si era chiesto e non aveva saputo spiegare in che modo i pianeti, lontani fra loro, avevano

---

<sup>48</sup> Rudolf Reicke proveniva da una famiglia di studiosi della Prussia orientale e ricevette il dottorato dall'Università Albertus di Königsberg. Entrò a far parte della Biblioteca Reale nel 1858 e divenne capo bibliotecario nel 1894. Diresse anche la biblioteca di Wallenrodt e fu uno dei più importanti ricercatori di Kant del suo tempo. Scrisse *Kantiana* e i *Fogli sciolti dalla tenuta di Kant*. Il filosofo Wilhelm Dilthey lo descrisse come la cosa più importante che fosse accaduta a Kant dopo la grande edizione completa. Reicke curò la corrispondenza di Kant per l'Accademia Prussiana delle Scienze. Rielaborò nuovamente la *Grundriß der Philosophie* di Friedrich Überweg. Dal 1863 al 1903 diresse l'*Altpreußische Monatsschrift*, prima con lo scrittore Ernst Wichert, poi da solo, in cui pubblicò numerosi articoli sulla storia intellettuale della Prussia orientale.

<sup>49</sup> Alexander Pope (Londra, 21 maggio 1688 – Twickenham, 30 maggio 1744) è stato un poeta inglese, considerato uno dei maggiori del XVIII secolo. Più noto per la sua vena satirica che per il suo importante lavoro di traduzione dell'opera di Omero, ha rappresentato una svolta per la letteratura inglese, al punto da essere il terzo autore più citato per il *Dizionario di Oxford delle citazioni*, dopo William Shakespeare e Alfred Tennyson. Pope è anche noto per l'utilizzo del distico eroico.

trasmesso e propagato il loro movimento: Newton, allora, aveva sostenuto la tesi teleologica, per cui all'origine di tutta la creazione c'era un finalismo che poneva Dio come dominatore e reggitore del mondo].

Dunque, Kant, per quanto riguarda l'ambito della fisica, non mira più alla semplice conciliazione del metodo cartesiano con quello newtoniano, ma alla loro intima collaborazione.

Nel dibattito metafisico in merito ai temi di "sostanza" e "materia", la disputa in corso è: (1) da una parte, la *monadologia*<sup>50</sup> leibniziana con i suoi elementi semplici ed indivisibili; (2) dall'altra, la *geometria cartesiana* che sostiene la divisibilità all'infinito della materia. Kant si propone di fornire una soluzione accettabile per ambedue queste tesi. Per Kant, nella costruzione fisica dell'universo, il metodo sperimentale e quello matematico (fisica e geometria) si equivalgono, in quanto ugualmente indispensabili. Ma, il ruolo della metafisica comincia là dove questi due metodi (fisico e matematico) hanno esaurito il loro potere. Questo affascinante tema filosofico è affrontato da Kant nella sua opera "*Nuova delucidazione dei principali principi della metafisica*", del 1755. In essa, Kant non tratta della questione dei metodi, ma discute sui fondamenti del sapere metafisico (prima di Kant c'era stato Crusius<sup>51</sup> che si era schierato contro il matematicismo metafisico del *wolfismo*). In ogni caso, Kant subisce ancora l'effetto positivo del razionalismo cartesiano e condivide la maggior parte delle convinzioni che ne stanno alla base. Egli, in particolare, condivide la razionalità del reale, il ruolo chiarificatore dell'intelletto, il carattere analitico del giudizio, ed altro. Egli, però, si rende conto che l'esistenza, in quanto tale, non è la prova ontologica dell'essenza di una cosa (la presenza di una determinata cosa, non mi dice affatto che questa cosa sia la sua essenza ontologica; un uomo che esiste, non può ritenersi l'essenza dell'umano).

Kant distingue due significati della "*ragion sufficiente*" (si può avere ragione di una determinata cosa?), che – intesa come esigenza logica – ci riconduce al "*principio di identità*" : la prima costituisce il fattore determinante circa l'esistenza di una data cosa; la seconda è il fattore che ne determina la conoscenza.

I punti salienti sono:

- 1) qual è il motivo che, con sufficiente ragione, mi fa dire che una cosa esiste?
- 2) posso io dire, con sufficiente ragione, che una cosa esiste in quanto io la conosco?

Queste due domande rivelano il "principio di identità", che è alla base della conoscenza di ogni cosa, e aprono lo scenario sul tema scottante del *principio di causalità*.

**Punti chiave del pensiero kantiano:**

- (1) delineare l'ambito di una rinnovata metafisica;
- (2) determinare quali sono i fattori che sono alla base della conoscenza.

Secondo Kant, non può esserci una volontà arbitraria alla base del principio per cui tutto ha una causa (*principio di causalità*). Kant si rende conto che nulla sfugge al determinismo naturale, che è, però, regolato da un fattore esterno: Dio. In sintesi, il mondo, la natura sono incatenate da una cieca causalità meccanica (eterno rapporto di causa/effetto) da cui non possono liberarsi; tuttavia, alla base di tutto c'è un finalismo (fattore esterno) che regola le sorti dell'universo.

Ma questa "verità" a cui Kant è giunto, non può essere applicabile di fronte al problema dell'esistenza di Dio. Infatti, secondo i principi di causalità e di ragion sufficiente, se applicassimo queste teorie

<sup>50</sup> La definizione di *monadologia* si riferisce al filosofo Leibniz. In base al suo pensiero, le monadi sono assimilabili ad *atomi spirituali*: eterni, indivisibili, individuali, che seguono le proprie leggi, senza interagire con le altre (senza finestre): ognuna riflette l'intero universo da un determinato punto di vista ed è coordinata con le altre per mezzo di un'armonia prestabilita; questa concezione costituisce pertanto storicamente un notevole caso di pansichismo. In tal modo, il concetto di monade risolve il problema del dualismo e interazione tra mente e corpo sorta nella filosofia di Cartesio, ed evita le complicazioni introdotte da Spinoza, secondo cui l'individuo era una mera modificazione accidentale di un'unica sostanza. La pluralità di monadi è permessa dal diverso grado di coscienza che ogni monade ha in sé di tutte le altre, fino a Dio che è Monade delle monadi. Ogni monade è pertanto tutte le altre, ma con infiniti e diversi gradi di consapevolezza, appartenenti di fatto a un'unica sostanza-Monade, che permettono ora la diversità (vista dal lato delle monadi), ora la diversificazione di un unico Ente che si individua in tante monadi (se vista dalla cima più alta di questa ramificazione di enti).

<sup>51</sup> Crusius nacque a Leuna, nei pressi di Merseburg in Sassonia. Si istruì presso l'Università di Lipsia e divenne professore di teologia nel 1750. Inizialmente Crusius divenne noto come oppositore della filosofia di Gottfried Leibniz e Christian Wolff. Li attaccò soprattutto sulla base dei mali morali che scaturiscono necessariamente, a sua detta, da qualsiasi sistema deterministico e tentò di rivendicare la libertà della volontà. Contro Leibniz e Wolff invocò l'unità della rivelazione e della ragione positiva, e respinse la prova ontologica dell'esistenza di Dio.

all'Essere Supremo, Dio troverebbe la sua ragion d'essere in sé stesso, e in questo modo sarebbe la causa di sé stesso, esistendo prima di esistere: il che sarebbe assurdo.

L'esistenza di Dio è impossibile ad affermarsi (Kant dirà poi: "*inaccessibile concettualmente*"), in quanto per poterne affermare l'esistenza reale, bisognerebbe provarne concretamente la realtà del suo concetto. Ora, un concetto è vero solo se il suo contrario è assolutamente impossibile. Ma come è possibile determinare il contrario dell'esistenza di Dio; ossia, la sua non-esistenza? [Per dire che il concetto di una cosa esiste, devi poterne determinare il contrario: come si fa, però, a determinare il contrario del concetto di esistenza di Dio?]. In ogni caso, appare chiaro che tutti i problemi agitati nella "*Delucidazione*" sono trattati confusamente, e le soluzioni sono sempre equivoche; sebbene non contraddittorie.

Inoltre, per quanto riguarda il tema dello "*spazio*", bisogna dire che Kant adotta una teoria intermedia a Leibniz, ma si avvicina a Newton negando che l'ordine delle sostanze presenti nello spazio sia l'effetto di una semplice coesistenza: lo spazio è dunque l'effetto delle leggi dinamiche della materia. In realtà, Kant si trova a metà strada fra Leibniz e Newton riguardo al problema dello spazio, come per molti altri discussi problemi.

**In conclusione**, tutto quanto abbiamo delineato finora, è il tono generale dei primi interventi scientifici di Kant. Non si può dire che egli sia *wolfiano*: al contrario, egli vede le insufficienze del razionalismo. Si avvicina a Newton, non con un atto di chiara sottomissione, ma con delle tesi concilianti che tentano di superare le divergenze.

**Una Metafisica in gestazione**: Superata, nel 1755, la prova per accedere all'insegnamento accademico, Kant si tiene lontano dal partecipare alla vita culturale; almeno fino al 1763. Di questo periodo, di circa nove anni, non sappiamo quasi nulla: si può ipotizzare che egli abbia approfittato di questo periodo di silenzio (durante il quale era impegnato nell'insegnamento) per meditare su tutti i problemi che erano rimasti in ombra nella sua "*Delucidazione*" del 1755. Per questo motivo, di Kant non si dovrebbe parlare di "rivoluzione", ma di una lenta e faticosa evoluzione di idee. Tuttavia, il prolungato silenzio e isolamento hanno dato i loro frutti: il pensiero di Kant, da cosmologico che era nel 1755, ha preso la direzione dell'epistemologia. Infatti, la ricerca verso la conoscenza porta Kant ad affrontare interessanti problemi di natura schiettamente filosofica; il più avvincente di tutti è: la possibilità della metafisica (nella *Critica*, egli si chiederà: "*può la metafisica incamminarsi sulla sicura via della scienza*"?).

Durante il periodo che va dal 1762 al 1769, Kant pubblicò numerosi scritti, che i critici hanno voluto riunire in un unico gruppo; ma sarebbe più utile dividere le opere di questo periodo in tre gruppi:

- ✓ 1° gruppo (1762-64) → *saggio sul sillogismo*;  
*saggio sulle grandezze negative*;  
*il fondamento di una dimostrazione dell'esistenza di Dio*;  
*la chiarezza dei principi metafisici*.
- ✓ 2° gruppo (1765-69) → *Traüme eines Geistersehers* (sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica)  
*Nachricht seiner Vorlesungen* (un programma dei suoi corsi);  
*la corrispondenza scambiata con Mendelssohn*.
- ✓ 3° gruppo (1769-72) → *la corrispondenza con Lambert*;  
*il saggio sulla distinzione dei luoghi nello spazio*;  
*la Dissertatio*;  
*le lettere a Hertz* (fino al 21 febbraio 1772).

**Primo gruppo – (periodo 1762-1764)**: Nel primo gruppo di opere, Kant risolve il problema della metafisica, con il metodo newtoniano. Con lo stesso spirito con il quale sottoponeva ad esame Leibniz, Wolf, Baumgarten, Crusius, Hume e si professava seguace delle leggi naturali di Keplero e di Newton, Kant si interessava – in questo periodo – a fondo anche degli scritti di Rousseau; l'*Emilio*, soprattutto, era l'opera che più gli piaceva, nella quale ammirava la spregiudicata conoscenza che i personaggi manifestavano nei confronti della natura e il loro valore morale. In ogni caso, il lavoro critico e l'eredità intellettuale lasciata da Newton, sono le coordinate che ci permettono di delineare esattamente lo spirito di questo primo gruppo di opere.

Ritorniamo agli anni che vanno dal 1755 al 1764, e vediamo subito che sono caratterizzati da un avvicinamento generale del pensiero kantiano alle posizioni di Newton. Infatti, la metafisica di Kant è, adesso, improntata sul metodo analitico della fisica newtoniana: ne è esempio il suo primo scritto sul sillogismo.

Però, Kant si rende conto che il giudizio non allarga il campo della conoscenza, ma si limita a rendere chiara la conoscenza acquisita. Ma, giudicare non significa conoscere: la conoscenza, come noi la intendiamo, è l'estensione positiva del sapere, la scoperta di verità non ancora conosciute. Tuttavia, la concezione classica del "giudizio", ossia quella analitica, non soddisfa a questa funzione (e questo Kant lo comprende bene!). È dunque indispensabile distinguere ciò che significa il "giudizio" su una determinata cosa e che cosa questa stessa cosa significa. La natura di questa differenza è la stessa di quella che c'è fra il reale e la logica, fra l'essere e il pensiero.

La prova ontologica di Dio e il problema dell'esistenza di Dio impegnò Kant per quasi nove anni; il punto era: "si può dare un giudizio sull'esistenza di Dio e che cosa significa che Dio esiste". Kant si rese conto che il concetto di "essere" contiene due distinti elementi; ossia: "*essenza*" → vista come esistenza puramente ideale - ed "*esistenza*" → vista come esistenza reale. Il punto da sottolineare è questo: il giudizio analitico del soggetto rende esplicita l'essenza di una determinata cosa, mentre non può determinarne l'esistenza reale. Il concetto di esistenza basata sul giudizio analitico avrà sempre un valore relativo, mentre l'esistenza trascendente è assoluta.

Ad esempio:

- a) esistenza secondo il giudizio analitico → dire: "*Dio è onnipotente*" è come dire "se Dio esiste, egli sarà onnipotente";
- b) esistenza secondo il giudizio trascendente → dire "*Dio è*" è come dire "*l'esistenza è Dio*".

Il momento di distacco del pensiero kantiano dall'orbita wolfiana è quello in cui Kant si rende conto che: i concetti di "*esistenza reale*" e di "*causalità*" non sono dimostrabili per mezzo del giudizio analitico (che invece rende esplicita solamente la sua essenza), dell'analisi concettuale, del pensiero puro; ciò che occorre in ambedue i casi, è la necessaria presenza della constatazione sperimentale, che fuga ogni dubbio, dà valore ai concetti ed offre il fondamento razionale al concetto. Ne segue, dunque, che la metafisica – scienza delle cose esistenti – non potrà essere costruita secondo il dispositivo wolfiano, corrispondente al metodo matematico. Da questo momento in poi, Kant stabilisce il suo metodo metafisico, opponendolo a quello delle matematiche, e separa questo problema metodologico da ogni considerazione fisica. Kant è ora unicamente e definitivamente filosofo. Kant capisce perfettamente che la metafisica non è una scienza ideale; l'oggetto della sua indagine sono esistenze reali ed assolute (trascendentali); il suo principio è quello della causalità.

Dal punto di vista concettuale, la differenza che c'è fra le scienze matematiche e la filosofia è netta:

- a) la matematica è la tipica scienza concettuale, la quale ha la funzione di chiarire un concetto e definirne il suo contenuto oggettivo.
- b) la filosofia, invece, parte da dati, li analizza fedelmente con un lavoro di riflessione, e conduce a una possibile definizione. In filosofia, è di rigore il punto di partenza empirico (la raccolta di dati). In filosofia, le cose date non devono essere accettate in modo rozzo e indistinto, ma bisogna renderle assimilabili all'ordine che c'è nell'intelletto. È questo il ruolo del lavoro riflessivo da parte dell'intelletto, che procede razionalmente come avviene per un'analisi logica. Questo lavoro si svolge sempre sotto forma di giudizio.

La metafisica kantiana inizia ad indagare sull'indistinto e il complesso. Il solo punto di partenza ammissibile della metafisica è la constatazione empirica ed il giudizio immediato sul dato. È proibita ogni deduzione sintetica (no, a Cartesio e a Wolf).

Tuttavia, la metafisica, come ogni altra scienza, ha bisogno di rendere chiari e semplici i dati che sono indistinti e confusi. Per questo motivo, utilizza un procedimento di tipo analitico, che si esplica in una riflessione intellettuale sui dati dell'esperienza: questo *modus operandi* è perfettamente confacente con il metodo che Newton ha introdotto in fisica. Così facendo, Kant troverà una moltitudine di elementi semplici, che non sono ulteriormente analizzabili.

Fino adesso, sembrerebbe che Kant ci voglia dire che in metafisica ciò che conta è la constatazione empirica. Tuttavia, malgrado l'empirismo di cui Kant ha dato prova di seguire in questo momento, l'ideale della costruzione *a priori* della scienza universale conserva tutto il suo eccitante interesse ed esercita tutto il suo potere di attrazione; e questo sogno pieno di speranze e di delusioni, colloca Kant al di là della dimensione newtoniana e positivista.

Sebbene abbiamo aperto questa piccola parentesi, la condizione attuale della scienza comanda imperiosamente alla metafisica di seguire la via di Newton. Tuttavia, Kant non è un empirista, non è come colui il quale vede nell'esperienza non solo il punto di partenza, ma anche il prolungamento di tutta la scienza. Kant, è vero, vede nell'esperienza un punto di partenza; ma, secondo lui, la scienza si costruisce al di là dell'esperienza, secondo il modello di una scienza razionale.

In conclusione, possiamo dire che in questo determinato periodo, Kant ha ormai operato una rottura definitiva col wolfismo. Dunque, il silenzio dal 1755 al 1762 ha permesso a Kant di tracciare le linee guida di una filosofia ben diversa da quella filosofia tradizionale che si studiava nelle università dell'epoca, avvicinandolo a quella filosofia progressista di stampo newtoniano.

**Secondo gruppo – (periodo 1765-1769) - Lo pseudo-scetticismo dei “Träume” – la sistematizzazione della metafisica:** Il suo insegnamento si era considerevolmente sviluppato, e il metodo analitico ha preso definitivamente il sopravvento sul metodo sintetico. Per quanto riguarda l'insegnamento, Kant non vuole offrire agli studenti una filosofia bella e fatta, ma piuttosto di imitare Socrate nella maieutica scientifica. Il suo scopo non è quello di arricchire lo spirito dei suoi ascoltatori con una dottrina già preparata, ma di dare loro una disciplina e un metodo di pensare. Partendo dall'esperienza, Kant vuole condurre l'ascoltatore fino ad ogni ordine di conoscenza, in modo da passare dal semplice al composto. In effetti, è chiara l'impostazione newtoniana che caratterizza il programma dei corsi dell'inverno 1765-66.

Come lo stesso Kant confessa, quest'opera gli fu letteralmente strappata dall'entusiasmo provocato dal misticismo di Swedenborg. Fischer ha voluto addirittura vedere in questo breve scritto un Kant scettico, un Kant che dimostra il segno di un distacco scettico dalla metafisica: ma queste sono solo considerazioni. La verità è che Kant è fermamente convinto della falsità della metafisica wolfiana e, contemporaneamente, confessa il suo amore per la metafisica e la speranza che la metafisica si attesti come scienza.

Nel corso delle sue meditazioni, Kant ha potuto saldare due convinzioni:

- a) che la conoscenza del reale ha come unica origine l'esperienza (e qui è in linea con il pensiero newtoniano);
- b) che solo le scienze matematiche possono rivendicare il titolo di scienza pura, a priori.

Durante l'estate 1762, il libraio Kanter aveva portato a Königsberg il *Contratto sociale* (dato alle fiamme a Parigi) e l'*Emilio*, entrambi di J.J. Rousseau. Kant si entusiasma per Rousseau, e si dedicò a un vero culto della natura e dell'idea del valore morale dell'uomo. Questo entusiasmo perdurò almeno fino al 1766. Come abbiamo avuto modo di leggere dalle note a margine, Kant scriveva che *Rousseau aveva completato la scienza dell'universo interno, cioè dell'uomo; così come Newton quella dell'universo esterno*. Secondo Kant, come Newton aveva messo a nudo l'ordine e la regolarità del mondo esterno – cioè, l'universo; così Rousseau aveva scoperto la natura nascosta dell'uomo. L'imperativo di Kant era quello di rivalutare la natura vera, non falsificata dell'uomo. *La filosofia, insomma, non è nient'altro che la conoscenza pratica dell'uomo*. Praticamente, gli scritti del periodo 1762-64, sono caratterizzati da un *newtonismo* metafisico. Kant è convinto che l'oggetto principale della metafisica consiste nel dimostrare che il suo errore deriva direttamente da un errore metodologico; ossia, l'errore sta proprio nel voler applicare il metodo sintetico delle scienze matematiche alla metafisica, che è invece una scienza basata sui fatti. Quindi, il metodo che Kant propone per la metafisica, l'unico ammissibile e invariabile, è il metodo analitico della fisica newtoniana.

**Che cos'è la metafisica per Kant:** Secondo il tema classico, la metafisica consisteva nel conoscere le cose attraverso la ragion pura. Ma sotto questo aspetto, sostiene Kant, noi non possiamo sapere niente ed ogni presunta scienza non può essere nient'altro che “opinione”, dato che in metafisica non si può giungere ad una conoscenza sintetica, come invece avviene nelle scienze matematiche. Il

compito della metafisica è quello di studiare ciò che l'uomo può conoscere sulla base dei concetti dell'esperienza (l'esperienza è l'unico fondamento dei nostri giudizi reali). Questo significa che la metafisica ha lo scopo di determinare l'area esplorabile avendo con sé una ragione ancorata all'esperienza; ossia, deve limitare la ragione solo a certe conoscenze empiriche. Da questo ragionamento, ne consegue che la ragione, benché apparentemente illimitata in quanto suprema facoltà conoscitiva, è materialmente limitata dai dati dell'esperienza (vale a dire che, la ragione può permettersi di conoscere solo i dati che provengono dall'esperienza).

Kant continuò a proclamare il suo odio e il suo disprezzo per la metafisica dominante; tuttavia, Kant aggiunge che la metafisica non è né inutile né disprezzabile. L'unico errore che si può imputare alla metafisica tradizionale (wolfiana) è che, procedendo con il metodo deduttivo (anziché induttivo, di tipo newtoniano), essa accumula errori.

Quindi, *il risveglio dal sonno dogmatico* da parte di Kant - che la tradizione critica vuole sia attribuibile a Hume - è in verità opera di Rousseau, il quale sembra abbia rivelato a Kant il predominio della morale umana sulla scienza. Alla fine, possiamo dire che nei *Träume*, la metafisica, in quanto scienza, quando si sforza di studiare oggetti elevati di indagine, vale a dire al di sopra dell'esperienza, diviene impossibile. Questo periodo, dunque, è caratterizzato dall'incrociarsi del newtonismo e del sentimentalismo di Rousseau.

**Terzo gruppo – (periodo 1769-1772):** Da ora in poi, cioè dopo i *Träume*, la speculazione wolfiana sulla metafisica è condannata senza pietà. La metafisica che, secondo Kant, conserva tutto il suo valore è quella che esamina i limiti che il carattere sperimentale e la raccolta dei dati impongono alla ragione (metafisica ancora caratterizzata dall'impronta sperimentale).

Quindi, il periodo cosiddetto pre-critico si può inventariare così:

- 1) le cose rivelano la loro presenza e la loro natura nei dati dell'esperienza; non esiste, dunque, alcun sapere senza che questi affondi le sue radici sui dati;
- 2) la conoscenza reale è limitata al contenuto dell'esperienza;
- 3) la ragione è limitata nel suo contenuto dall'esperienza.

Ne segue che la metafisica non ha più ragion d'essere, in quanto essa è a priori una pura analitica dei concetti. Ma qui, a questo punto, sorge un problema abbastanza spinoso, e cioè: *se la metafisica è conoscenza a priori, analitica, e ha inizio a partire dai dati contenuti nell'esperienza, e se il vero fondamento della scienza è oggettivo e a posteriore; allora, come fa la metafisica a soddisfare tutte le esigenze della scienza?*. Kant non sa come uscire da questa difficoltà!. In tema di distinzione fra il giudizio analitico e il giudizio sintetico, Kant si è convertito all'equazione: empirico è uguale a sintetico.

**Metodo Analitico** = quello newtoniano dell'esperienza;

**Metodo Sintetico** = quello wolfiana della razionalità

**Giudizio Analitico** = quello dei concetti;

**Giudizio Sintetico** = quello empirico

Non bisogna dimenticare che i termini "analitico" e "sintetico" assumono un significato del tutto diverso a seconda che siano applicati a dei giudizi o a dei metodi.

Man mano che Kant proseguiva nelle sue ricerche e riflessioni filosofiche, si accorse che le scienze matematiche e la filosofia erano due cose che dovevano rimanere separate; fu proprio l'analisi della metafisica che gli diede modo di scoprire questa verità.

Si fa strada, nella mente di Kant, il desiderio di giungere ad una sistematizzazione integrale della filosofia: questo progetto implicava una divisione simile a quella che verrà effettuata durante il periodo critico.

Durante un nuovo periodo di silenzio, e cioè dopo il 1766, l'interesse di Kant si focalizza su due temi principali:

- 1) la discussione su rapporti di Dio con lo spazio e sulla localizzazione dell'anima;
- 2) la necessità di sapere come l'anima sia presente nel mondo.

La *Dissertatio* (1770) di Kant sullo “spazio” insegna ai matematici che lo spazio assoluto, nel senso newtoniano, è la condizione necessaria perché si possa parlare di scienza. Lo spazio è, dunque, indipendente dall’esistenza della materia, ma lo spazio costituisce anche la condizione essenziale perché si possa dare ordine alla materia. È chiaro che questa scoperta doveva rafforzare Kant nel suo newtonismo. Secondo Kant, lo spazio non è un essere puramente ideale - come sosteneva Leibniz-, ma è trascendente e, quindi, lo spazio è la condizione essenziale affinché avvenga una qualsiasi esperienza possibile. Lo spazio, però, non è un prodotto dell’esperienza (benché esso sia la condizione essenziale dell’esperienza), ma è un concetto-base, non conosciuto empiricamente, ma intuito a priori. Noi conosciamo, allora, prima di ogni esperienza, un essere realmente esistente e assoluto (lo spazio). *Come risolvere, le difficoltà relative alla natura dello spazio?* La soluzione critica consiste nel considerare lo spazio non come un essere sostanziale, ma come una forma a priori del conoscere; lo scopo è quello di considerare lo spazio come qualcosa di ideale.

Se la sensibilità ha una materia propria, allora questa sarà necessariamente a priori; quindi, lo spazio, assieme al tempo, sarà la forma a priori dell’intuizione sensibile. Lo stesso sarà per l’intelletto. Dunque, la sensibilità e le sue intuizioni sono possibili mediante le forme a priori dello spazio e del tempo; l’intelletto e i suoi concetti, invece, sono possibili in virtù delle forme a priori dei concetti non analizzabili (quelli della metafisica). Kant aggiunge che l’intuizione conosce le cose nei loro fenomeni sensibili.

La metafisica assume allora un ruolo infinitamente più importante che un tempo: essa non è più quella scienza analitica della ragione che consiste nel limitare la ragione all’esperienza, ma è la scienza delle cose in sé. L’oggetto del conoscere non deve più essere dato ai nostri sensi per essere conoscibile; esso è dentro di noi, è dato ai nostri sensi. Inoltre, l’oggetto del conoscere (oltre ad essere conosciuto ai nostri sensi) può sfuggire ai nostri sensi ed è “pensato” mediante l’intelletto. Kant, però, non si pone il problema di indagare in che modo noi possiamo conoscere le cose nella loro propria essenza, per mezzo del puro intelletto.

Quando nel 1770 si apriva la possibilità di insegnare “teologia”, Kant discusse una tesi, comunemente chiamata “*Dissertatio*”.

Quest’opera presenta una duplice struttura, rappresentata dal “*mondo sensibile*” e dal “*mondo intelligibile*”.

In tema di mondo sensibile, Kant dice che l’intuizione sensibile userebbe lo spazio e il tempo come forme a priori, attraverso le quali conoscerebbe solamente i fenomeni delle cose.

In tema di mondo intelligibile, Kant dice che la metafisica non è la scienza formale della ragione, ma una scienza materiale delle cose (sottoposta all’esperienza). Alla facoltà sensibile le cose sono date, la facoltà intelligibile invece, pensa le cose di testa propria. Il risultato è che il concetto empirico non può mai aspirare alla dignità dell’idea pura; ciò, a causa dell’origine sensibile che lo caratterizza.

L’oggetto empirico, costituito da percezioni sensibili, è sottomesso alle leggi logiche dell’intelletto; l’intelletto, quindi, garantisce la conoscenza delle cose empiriche. La conoscenza dell’essenza delle cose deve svilupparsi razionalmente e a priori: in ciò consiste l’uso reale della ragione. Kant, quindi, pretende di conoscere, ricorrendo a dei concetti a priori, le cose nella loro propria essenza. I concetti (forme pure dell’intelletto) non derivano dal sensibile, ma rappresentano l’attività razionale dell’intelletto. Ma i concetti puri non sono innati; essi sono stabiliti dalla ragione e dalle sue leggi fondamentali. Quali sono queste leggi, però, Kant non lo dice! Sta di fatto, però, che le forme pure dell’intelletto (i concetti) costituiscono la materia della metafisica e della morale.

**La metafisica kantiana inizia a configurarsi:** D’ora in poi, le leggi della ragione e le forme pure dell’intelletto formeranno la base su cui poggerà l’intera metafisica kantiana. La metafisica sarà la scienza dei principi che governano l’uso reale dell’intelletto, grazie al quale noi potremo conoscere l’essenza ontologica degli esseri. Il miglior metodo da seguire in metafisica è quello di liberare l’intelletto da ogni condizionamento sensibile che lo minaccia. Ciò sembra il contrario di quanto espresso nei *Träume* e il contrario di quanto Newton insegnava?: ebbene sì!

Bisogna sottolineare due differenze:

- a) **in fisica** → l'oggetto è dato, il lavoro dell'intelligenza consiste nel considerare come esperienza i fenomeni dati, mediante l'uso logico dell'intelletto. Il fenomeno sensibile, con questa operazione, si eleva ad uno stato di maggiore chiarezza e di maggiore perfezione.
- b) **in metafisica** → i concetti delle cose in sé sono dati dall'intelletto (non è l'intelletto che si sottopone ai fenomeni dati, ma sono i fenomeni che si conformano alle leggi dell'intelletto = rivoluzione copernicana). La metafisica espone le leggi intellettuali e determina l'uso reale dell'intelletto. Il principio del metodo metafisico consiste nell'autonomia della ragione, nel fatto, cioè, che le forme sensibili non sono suoi limiti. La metafisica acquisisce la sua purezza razionale quando evita con cura qualsiasi contaminazione con la sensibilità. L'intuizione è soggettiva; l'intelletto è oggettivo. Kant adotta qui un punto di vista nettamente opposto alla conclusione generale della riflessione pre-critica.

Quando Kant, fiero del suo lavoro (l'aver scritto la *Dissertatio*), scrisse ai suoi amici (Lambert, Mendelssohn, Sulzer), dovette anche correggere alcune pretese un po' troppo ardite. Lambert ammetteva la distinzione specifica delle facoltà (sensibile e intelligibile), ma non era convinto che la sensibilità potesse avere una forma ideale: tutto cambia (sosteneva Lambert), e questa realtà è innegabile: anche gli altri studiosi erano dello stesso parere.

Kant, allora, si rivolge lentamente ad un altro principio: la distinzione del lato *soggettivo* e *oggettivo* della conoscenza.

La lettera a Hertz<sup>52</sup>, datata 21 febbraio 1772, chiude il terzo periodo della produzione filosofica di Kant, e fa il bilancio del passato. In essa, Kant si accorge di aver commesso una spiacevole e dannosa dimenticanza, che è la chiave di tutta la metafisica. Il punto essenziale che egli ha ommesso consiste nel domandarsi come le nostre rappresentazioni possono rappresentare un oggetto.

La rappresentazione dell'oggetto da conoscere avviene in due modi:

- (1) attraverso la *rappresentazione sensibile* → l'oggetto non è altro se non ciò che è dato dai sensi e la rappresentazione indica il modo grazie al quale il soggetto riceve uno stimolo a conoscere da parte dell'oggetto;
- (2) attraverso la *rappresentazione intelligibile* → l'intelletto è il creatore di oggetti del conoscere, come avviene nelle scienze matematiche.

Dunque: da una parte ci sono le nostre idee (o concetti puri); dall'altra, ci sono le rappresentazioni sensibili, che non si pongono affatto come caratteri puri.

Kant, dunque, rimette in discussione la soluzione fornita nella *Dissertatio*, in merito al problema della conoscenza intellettuale (non empirica). I concetti puri, di cui Kant parla, sono le leggi dell'intelletto; ossia, le essenze delle cose in sé.

## **2. La costituzione della sintesi critica**

Il periodo cosiddetto "critico" kantiano o si vuole fare iniziare alla famosa lettera a Hertz del 21 febbraio 1772. Abbiamo, comunque, a disposizione una serie di documenti che ci rappresentano qual è il clima filosofico del periodo 1772-75.

In ogni caso, possiamo ricostruire i primi passi del suo pensiero, aiutandoci con una fonte: il paragrafo 14 della Critica. Questo passo ci mette al corrente della probabile impostazione delle sue prime meditazioni: il caso empirista ed il caso auto-creatore. Ambedue i casi sono rifiutati.

Il caso empirista → è rifiutato in quanto è contraddittorio con l'origine del concetto;

il caso auto-creatore → è rifiutato in quanto supera le capacità dell'intelletto umano.

L'oggetto della conoscenza è necessariamente conforme alle condizioni logiche del conoscere; questo oggetto di conoscenza è conosciuto sotto la duplice condizione dell'*intuizione* e del *concetto*.

<sup>52</sup> La lettera di Kant del 1772 a Markus Herz è celebrata per segnare il "turno critico" nel pensiero di Kant, un cambiamento che allontanerebbe Kant dalla metafisica speculativa degli anni '50 del 1700 verso la filosofia critica del 1781. È qui, apparentemente per la prima volta, che Kant pone la questione riguardante la relazione tra concetti e oggetti, dicendo al suo ex allievo che la risposta a questa domanda «costituisce la chiave di tutto il segreto della metafisica fino ad ora ancora oscura».

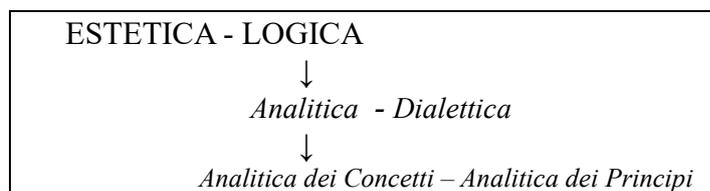
La necessaria presenza della “intuizione”, nella condizione del conoscere, implica l’altrettanta necessaria presenza del dato empirico, che sono sottoposti alle forme ideali dello spazio e del tempo. Qui è chiaro un ritorno al “fenomenismo” che avevamo visto nei *Träume*.

Successivamente, nel 1783, Kant descriverà il cammino percorso dal suo pensiero, quando cioè aveva preso coscienza della critica di Hume sul tema della “*causalità negativa*”. Kant trovò che la causalità non è il solo concetto con il quale l’intelletto pensa a-priori il legame fra le cose (il concetto di causa lega i fenomeni, in un rapporto di causa ed effetto), ma che, al contrario, nella metafisica sono presenti molti concetti simili. Ma quanti erano questi concetti, Kant volle accertarsene attraverso la deduzione logica del loro valore.

**Il *Nachlass***: Un documento altrettanto importante per la genesi della *Critica* è il “*Duisburgsche Nachlass*”, composto da un certo numero di riflessioni; questi fogli ci mostrano chiaramente che Kant ha messo a punto la parte essenziale della sua teoria dell’esperienza. In questi documenti, Kant ci rivela che la dottrina della sensibilità (estetica) non faceva parte dell’originario progetto della dottrina dell’intelletto (critica della ragion pura). Infatti, nel progetto della *Critica* il principio di fondo è completamente capovolto rispetto a quanto espresso nella *Dissertatio*: tale principio non corrisponde più all’imperativo, per l’intelletto, di evitare la contaminazione con la sensibilità; ma, al contrario, consiste proprio nel considerare queste due facoltà (della sensibilità e dell’intelletto) perfettamente complementari l’una all’altra nel giungere alla conoscenza.

Più in là con i tempi, vale a dire tra il 1775 e il 1780, Kant insegna metafisica. I suoi corsi hanno il vantaggio di dare forma a un tutto organizzato e di costituire l’esposizione sistematica di una dottrina (quella metafisica), suddivisa in due branche: una tratta della ontologia, l’altra della metafisica propriamente detta.

Questi corsi preannunciano ciò che sarà la stesura definitiva della *Critica*. Le parti principali sono:



Ormai Kant ha scoperto il filo conduttore definitivo della deduzione metafisica: Kant è consapevole della possibilità in sé di un uso trascendente della ragione, ma ne deve riconoscere anche il suo carattere illusorio.

Tuttavia, sebbene siano già presenti molti elementi che costituiranno la stesura definitiva, la *Critica* è sempre rimandata e c’è sempre qualche ostacolo che si oppone al suo compimento.

Inizialmente Kant pensava ad un’opera che doveva essere di piccole dimensioni, con la forma di un comodo manuale e, soprattutto, doveva avere un carattere “popolare”: sono tutti dettagli che poco assomigliano all’opera che siamo soliti conoscere. Sicuramente, sarà accaduto che Kant abbia continuamente operato delle aggiunte di materiale nuovo e di diversa provenienza.

Il completamento della *Critica* fu rimandato ancora di molti anni, malgrado l’avanzato stato dei lavori preparatori (come abbiamo avuto modo di constatare nel *Nachlass*).

Abbiamo modo di ritenere che la *distinzione fra intelletto e ragione* sia stato un problema che sia venuto ad aggiungersi più tardi. Del resto, l’origine di molte discussioni su temi analoghi è ipotizzabile sia avvenuta grazie ai continui influssi provenienti dal rapporto con l’emergente psicologia.

In effetti, sappiamo che Kant ha fatto una attenta lettura dell’opera di Tetens<sup>53</sup>, il cui argomento consiste nell’espone la genesi psicologica della conoscenza e nell’operare una distinzione nei suoi

<sup>53</sup> Johannes Nikolaus Tetens (Tetenbüll, 16 settembre 1736 – Copenaghen, 17 agosto 1807) è stato un filosofo e matematico tedesco. Fu chiamato lo Hume tedesco, sulla base dell’opera *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*, del 1777, che presenta evidenti analogie con il *Treatise of Human Nature* di Hume. Dopo aver studiato a Copenaghen e Rostock, dal 1760 insegnò filosofia e fisica nell’Accademia

fattori costitutivi. Sebbene i problemi di Kant non coincidano con quelli di Tetens, eppure gli stessi sono compatibili ed affini nelle ricerche. Infatti, anche Tetens – come Kant – distingue nella conoscenza la *materia* e la *forma*. Addirittura, Tetens precede Kant nel ritenere che, nella conoscenza, il soggettivo (essendo “forma”) precede l’oggettivo (essendo “materia”) e che la ragione coordina la connessione fra queste parti.

Alla fine, comunque, la *Critica* (come noi la conosciamo) fu redatta in tutta fretta e presentata ad un pubblico indifferente alla fiera di Pasqua dell’anno 1781.

Il problema di come possa il *concetto* rappresentare l’*oggetto*, è risolto nelle pagine del *Nachlass*. In quest’opera si può vedere che l’oggetto non è più quella cosa esistente che ha una pretesa ontologica come cosa in sé, ma è una pura costruzione spirituale con il soggetto. Oggetto e soggetto sono intimamente uniti e questa unione proviene ed è disciplinata dall’intelletto. Il paradosso è che il soggettivo è il fondamento dell’oggettivo, perché l’oggettivo coincide con l’azione del soggetto di unificare i dati fenomenici. In pratica, la conoscenza non è più un fattore oggettivo, a sé stante, come fenomeno in sé; ma è tale solo con il concorso della parte soggettiva che, attraverso l’intelletto, organizza i dati fenomenici sensibili e permette la conoscenza.

L’oggettività (che garantisce la conoscenza), quindi, si concepisce solamente in presenza di *sensibilità* e *intelletto* (materia e forma, come indicava Tetens).

Tutto il procedimento avviene in questo modo:

- la sensibilità fornisce i dati fenomenici (fornisce la materia), ma essa è incapace di fornire la forma della loro necessaria unità;
- mentre
- l’intelletto offre la forma dei fenomeni, senza poter produrre da sé i dati o la materia (che viene data dalla sensibilità).

In pratica, sensibilità e intelletto devono lavorare necessariamente insieme, per poter giungere alla conoscenza; il loro è un lavoro di reciprocità (l’unione di materia=sensibilità + forma=intelletto produce la conoscenza).

Più tardi, Kant dirà che la ragione è la funzione intellettuale *a-priori*, che non si esercita su una materia sensibile, ma unicamente su una materia *a-priori* e razionale, costituita da concetti. La ragione, dunque, realizza l’unione dei concetti (forme *a-priori*), lasciandosi guidare dalla necessità dell’unione intelletto e sensibilità (materia e forma). La ragione può esercitare le sue funzioni di unificazione sia in una materia di origine sensibile (fenomeni), sia nelle intuizioni pure (concetti). In questo suo lavoro di unificazione, la ragione si chiamerà “intelletto”.

Sempre rimanendo nell’analisi del *Nachlass*, Kant ha scoperto ora, contrariamente alla sua precedente convinzione radicata nel 1770, che la funzione intellettuale non consiste nell’analisi di un dato fenomeno, ma nella funzione di sintesi, cioè nella funzione di giungere all’unità dei dati entro un unico concetto che li raggruppa. Ora, la *sintesi* – che è una funzione razionale propria dell’intelletto – è in opposizione con l’*intuizione* – che è una funzione empirica propria della sensibilità -. Per Kant, questa è la regola da seguire affinché si possa parlare di conoscenza; le percezioni fenomeniche devono essere disciplinate dalla regola di sintesi imposta dall’intelletto: solo in questo modo si potrà parlare di oggettività della conoscenza. Un oggetto della conoscenza si esprime proprio nel concetto, cioè nella rappresentazione di questa necessaria rappresentazione dei dati percettivi.

In conclusione, nel 1775, possiamo dire che nel *Nachlass*, la teoria dell’esperienza (o teoria dell’oggettività) ha raggiunto pienamente il suo livello critico; mancano ancora alcune parti del criticismo definitivo, ma ancora sei anni ci separano dalla sua stesura definitiva.

**Il sistema delle categorie:** Nella *Critica*, deduzione trascendentale e deduzione metafisica sono strettamente legati l’uno all’altro:

---

di Bützow, nel Meclemburgo. In dieci anni scrisse molti trattati su soggetti diversi, spaziando dal colore del cielo all’esistenza di Dio e all’origine delle lingue. Conosciuta l’opera di Hume, la rese popolare in Germania. Si ritiene che egli abbia contribuito a indirizzare Immanuel Kant alla fenomenologia e al dualismo trascendentale.

- nella *deduzione trascendentale* → importa a Kant di fare un esame, necessariamente completo, della proprietà originaria della ragion pura;
- nella *deduzione metafisica* → importa a Kant non di provare l'indiscusso a-priorismo dei concetti (ossia il fondamento puro dei concetti), ma di farne un esauriente inventario, e di costruire questo inventario dei concetti grazie ad un principio che faccia da garanzia. I tre principali problemi sono:
  - ✓ la ricerca del principio-guida;
  - ✓ la costituzione della tavola dei giudizi;
  - ✓ la costituzione della tavola delle categorie.

In ordine cronologico, Kant ha steso, prima, la tavola delle categorie, dopo ha coordinato il catalogo dei giudizi con quello delle categorie.

Già nel 1772, Kant si era reso conto che i concetti empirici erano quantitativamente innumerevoli e solamente un'intelligenza divina sarebbe stata in grado di abbracciarne la totalità; i concetti puri, al contrario, sono molto ridotti di numero: noi, in realtà, non sappiamo quale fu la via seguita da Kant. Il primo compito (1772) che Kant si propose, fu quello di stabilire la *tavola delle categorie*: nei *Prolegomeni* egli ci ha descritto il cammino da lui percorso. Dobbiamo ricordare che, già nel periodo precritico e nella *Dissertatio*, Kant aveva manifestato viva preoccupazione nei confronti di questo problema categoriale.

Il primo elemento storico - che ha ispirato Kant - era il ricordo di Aristotele, dal quale riprende la "qualità", la "quantità" e la "relazione".

Una seconda ispirazione può essergli venuta da Hume, che enumera nel suo *Enquiry*<sup>54</sup> tutti i possibili rapporti che permettono di collegare fra loro fenomeni di diversa natura. Anche l'analogia fra le categorie di relazioni e la triade dei concetti primi di Newton - massa, forza e repulsione - è stata sicuramente fonte di ispirazione per Kant. Infine, Leibniz si era fatto portavoce dell'utilità di una ricerca categoriale; ciò per difendersi dalle critiche formulate da Locke.

Tuttavia, il sogno che Kant si immaginava era più grande. I documenti che ci rimangono sono costituiti da una massa di "*Reflexionem*", per giunta non databili. Il *Nachlass* ci era servito a ricostruire l'originale abbozzo della deduzione trascendentale, ma della struttura che doveva costituire la *Critica* non c'è traccia. Per questo motivo, siamo costretti a ricorrere alle "Riflessioni", cercando di dare una qualche data e giungere ad un ordine.

Erich Adickes<sup>55</sup>, per esempio, nell'analizzare le "*Riflessioni*", divide le annotazioni in tre gruppi, di cui il primo gruppo unisce i concetti puri con i concetti astratti delle leggi intellettuali (le leggi consistono nelle funzioni di paragone, unione e separazione delle rappresentazioni).

È innegabile, quindi, che l'interesse di Kant, almeno dal 1772 al 1775, si concentrasse sul problema delle categorie. Dal 1775 in poi, le forme del giudizio hanno occupato il posto più importante.

Infatti, prendendo spunto dalla necessità, manifestata soprattutto da Leibniz, di fornire una dottrina delle categorie per l'introduzione alla deduzione trascendentale, Kant cerca di organizzare l'intero materiale, sia perché trascinato dall'amore per l'ordine e la sistematizzazione, sia per riportare la totalità entro un principio che faccia da garanzia. A Kant interessava trovare un parallelismo fra la tavola dei giudizi e le categorie, ma, in seguito, egli concluse che il principio ricercato così a lungo altro non era se non l'identità formale della logica e della scienza (la logica, così, diventava una *logica trascendentale*): Kant, quindi, nel 1778, riuscì a compilare la tavola delle relazioni.

<sup>54</sup> L'opera *An Enquiry Concerning Human Understanding* (trad.it. Un'Inchiesta sulla Comprensione Umana) è un libro del filosofo empirista scozzese David Hume, pubblicato in inglese nel 1748, con il titolo originale *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (trad.it. Saggi Filosofici sulla Comprensione Umana) fino a quando un'edizione del 1757 non adottò il nome ora familiare. Fu una revisione di un precedente tentativo, il *Trattato sulla Natura Umana* di Hume (titolo originale *A Treatise of Human Nature*), pubblicato anonimamente a Londra nel 1739-40. Hume era deluso dalla ricezione del Trattato, che «nacque morto dalla stampa», come ammise egli stesso, e così cercò di nuovo di diffondere le sue idee più sviluppate al pubblico scrivendo un'opera più breve e polemica.

<sup>55</sup> Erich Adickes, filosofo (Lesum, Brema, 1866 - Tubinga 1928). Prof. (1902) nell'università di Münster e (dal 1904) in quella di Tubinga, sostenne una sorta di panteismo evolutivo. Ma le sue benemeritenze riguardano soprattutto la bibliografia e gli studi kantiani, tra cui: *German Kantian bibliography* (1893-96); *Kant contra Haeckel* (1901, 2a ed. 1906); *Kants Opus postumum* (1920); *Kant und das Ding an sich* (1924); *Kant und die Als-Ob-Philosophie* (1927).

Quindi, il vero problema della deduzione metafisica è proprio quello di fornire ordine alla totalità delle rappresentazioni. Intanto, il progresso raggiunto nella deduzione trascendentale, portava Kant a ritenere che il “legame” (non parla ancora di  *sintesi*), ossia il rapporto intimo fra sensibilità e intelletto, è ciò che risolveva il problema dell’oggettività.

È facile credere, quindi, che la *deduzione metafisica* facesse parte delle prime intenzioni di Kant. L’intenzione, infatti, risale a prima del 1772; il completamente avviene dopo il 1775: lo scopo è quello di ordinare tutte le categorie secondo un filo-guida assolutamente necessario, e questo scopo è stato perseguito senza interruzioni. L’altro scopo è stato quello di fornire una disposizione ai concetti puri.

**La psicologia di Tetens:** Il 1776 è l’anno che segna una curvatura del pensiero kantiano verso il criticismo. Prima della redazione definitiva della Critica, Kant affrontò diversi temi critici, ma nulla risulta sul tema della Dialettica. È vero, comunque, che di Dialettica se ne parlava nel corso di metafisica, ma Kant non aveva mai elaborato una vera e propria sistemazione dottrinale. Il silenzio su questo tema si può spiegare semplicemente con il fatto che la dialettica non presentasse particolari problemi per Kant. Infatti, egli aveva discusso i problemi di Dio e dell’anima fin dall’inizio della sua storia intellettuale e questi temi potevano integrarsi molto facilmente con quelli del nascente criticismo.

**Il ruolo dell’immaginazione:** I temi che riguardano il ruolo dell’immaginazione, e che sono pervenuti a Kant dalla psicologia contemporanea negli anni 1779-1780, sono essenzialmente tre:

- 1) il ruolo che l’immaginazione svolge nella formazione della conoscenza oggettiva;
- 2) il ruolo che l’immaginazione svolge per la deduzione psicologica;
- 3) il ruolo che l’immaginazione svolge per la distinzione fra intelletto e ragione.

Possiamo, allora, dividere il *periodo di preparazione del criticismo* in due sezioni:

1<sup>a</sup> sezione → in cui Kant discute il problema dell’oggettività, servendosi di una concezione critica dell’oggetto e dei concetti puri dell’intelletto. Questa sezione di studi si conclude con il *Nachlass*.

2<sup>a</sup> sezione → in cui Kant esamina il problema dell’oggettività, avvicinandosi però alla psicologia del suo tempo. Questa sezione di studi si caratterizza di una serie di meditazioni e frammenti, anche anteriori al 1780.

Il fattore dell’immaginazione, quindi, si va ad aggiungere alla ripartizione che Kant - nel 1775 - aveva dato al problema dell’oggettività, tanto da formare una triade di elementi:



L’immaginazione, quindi, si pone come fattore intermedio e mediatore fra i dati sensibili e i concetti; ed è in grado di assumere questo ruolo intermedio per la sua stessa natura incerta; l’immaginazione partecipa contemporaneamente della sensibilità e dell’intelletto. A causa della sua natura confusa, la funzione che le è affidata è ovunque la stessa, e ciò provoca non pochi problemi; infatti, Kant una volta distingue fra immaginazione empirica e trascendentale, un’altra fra immaginazione riproduttiva e produttiva, ecc. (ciò è reperibile nel frammento B 12 del 1780). Inoltre, Kant ha distinto la cosiddetta *deduzione psicologica* in tre funzioni: apprensione, riproduzione, ricognizione.

**La deduzione psicologica:** Molti critici hanno ipotizzato che Kant non attribuisse importanza alla parte riguardante la deduzione psicologica, in quanto egli l’ha soppressa nel 1787, ossia al momento della nuova edizione della *Critica*. Nonostante tutto, proprio come l’immaginazione, questa deduzione psicologica a tre funzioni affonda le sue radici nella psicologia contemporanea a Kant – fra il 1778 e il 1780.

**La separazione fra intelletto e ragione:** Ancora durante il periodo preparatorio alla *Critica* - esattamente nel 1780 -, appare il problema della separazione fra *intelletto* e *ragione*. Secondo Kant, intelletto e ragione non differiscono organicamente; rappresentano una medesima funzione, la quale però è applicata a materie distinte.

- l'intelletto è la funzione applicata a una materia della *sensibilità empirica*;
- la ragione esercita la sua funzione su una materia che si trova al di là dei limiti della sensibilità e che è rappresentata dai *concetti*.

C'è da osservare che, in mancanza del fattore sensibile, allora la ragione vaga in una dimensione dialettica.

Dunque, ricapitolando: il ruolo dell'immaginazione, la deduzione psicologica (in tre funzioni: apprensione, riproduzione, ricognizione), e la separazione fra intelletto e ragione, sono tutti elementi che Kant deriverà dalla psicologia contemporanea, e in particolare dalla *Philosophische Versuche* di Tetens. Non c'è dubbio che Kant abbia tratto da qui il fattore dell'immaginazione che è diviso (come in Kant) in una funzione riproduttiva e una funzione produttiva. Si deve riconoscere a Tetens di essere stato il primo ad aver notato il ruolo svolto dall'immaginazione nella percezione. Inoltre, secondo Tetens ci sono tre facoltà: l'*intuizione*, l'*immaginazione* ed il *concetto*.

Infine, per quanto riguarda la distinzione fra intelletto e ragione, si deve dire che Tetens mette in opposizione la conoscenza sensibile (fenomenica) con quella razionale (concettuale); questa e altre concezioni di Tetens sono perfettamente in linea con il pensiero kantiano.

Dunque, secondo Kant, è indubbio che Tetens abbia detto delle cose profonde, e questo non ci vieta di credere che Kant abbia fatto ampiamente ricorso a Tetens.

### **3. Il completamento della sintesi critica**

Essendo ormai aperta la via alla metafisica e avendo riparato con dieci anni di studi alla dimenticanza della *Dissertatio* del 1772, Kant poteva pensare a riprendere il piano vecchio di quindici anni e a perseguire la messa a punto di quella metafisica eterna che fu il grande sogno della sua storia intellettuale. Gli anni dopo il 1781 (sostanzialmente dieci) sono dedicati a riorganizzare il criticismo teorico e a completare la sintesi critica con la morale e la teleologia.

Appena dopo la pubblicazione della *Critica* (1781) Kant non è contento del suo lavoro! Kant, in particolare, lamenta una stesura affrettata, manifesta un disprezzo dell'uso dei mezzi graditi ai lettori, mostra difetti di costruzione nella deduzione e nei paralogismi. Questi *difetti* Kant li considera responsabili del fallimento della sua dottrina. In effetti, il termine fallimento non è esagerato: la *Critica* non era stata per niente un successo, era caduta in mezzo all'indifferenza generale. I rari lettori che non indietreggiavano di fronte al trattato indigesto che Kant offriva loro, si lamentavano amaramente. Malgrado la chiarezza che Kant si era sforzato di dare al suo trattato, i suoi colleghi trovavano la sua dottrina quasi incomprensibile, identificando addirittura il criticismo kantiano con l'*idealismo soggettivo* di Berkeley<sup>56</sup>.

Ecco, quindi, che Kant sente come imperioso dovere non solo quello di limitare il calo di popolarità, ma soprattutto di difendere la sua dottrina dagli attacchi ingiuriosi. Da questo clima nacquero nel 1783 i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, sorti dopo l'aspra recensione Garve-Feder<sup>57</sup> della

<sup>56</sup> George Berkeley (Contea di Kilkenny, 12 marzo 1685 – Oxford, 14 gennaio 1753) è stato un filosofo, teologo e vescovo anglicano irlandese, uno dei tre grandi empiristi britannici assieme a John Locke e David Hume. Oggi è stato ampiamente rivalutato, tanto da essere considerato il precursore di Alberto Einstein per la sua tesi sull'inesistenza della materia (intesa pur sempre all'interno dell'orizzonte in cui si muove la filosofia moderna, quindi come *Res extensa*, come realtà corporea esterna alla mente) e sull'impossibilità di un tempo e uno spazio assoluti. Le sue critiche alla matematica e alla scienza sono fra le più controverse della storia della filosofia. Nel 1709 Berkeley pubblicò la sua prima grande opera, *Saggio su una nuova teoria della visione*, in cui discuteva i limiti della visione umana e avanzò la teoria secondo cui gli oggetti percepiti non sono materiali, ma costituiti di luce e colore. Questo prefigurava il suo principale lavoro filosofico, *Trattato sui principi della conoscenza umana*, nel 1710, che, dopo la sua scarsa accoglienza, riscrisse in forma di dialogo e pubblicò con il titolo *Tre dialoghi tra Hylas e Philonous* nel 1713.

<sup>57</sup> Christian Garve (Breslavia, 7 gennaio 1742 – Breslavia, 1° dicembre 1798) è stato un filosofo tedesco. A questo particolare riguardo, è noto il confronto di Garve con Immanuel Kant, iniziato con la pubblicazione della sua recensione alla *Critica della ragion pura*, abbreviata da Johann Georg Heinrich Feder, allora professore a Gottinga, nelle *Göttinger Gelehrte Anzeigen* del 1782. Kant si sentì incompreso. Anche la pubblicazione della recensione completa, sulla *Allgemeine Deutsche Bibliothek* ('Biblioteca generale tedesca') nel 1783 incorse nell'opposizione di Kant, che per

*Critica*. I *Prolegomeni* avevano un chiaro valore esplicativo; la nuova esposizione della dottrina critica, questa volta in paragrafi molto brevi, voleva dire alleggerire la mente del lettore, senza sminuire la forza della dottrina stessa.

Osservazione: mentre il metodo sintetico della Critica consisteva nell'analizzare il pensiero nei suoi elementi a-priori, nel ricostruire tramite questi elementi la conoscenza oggettiva e, infine, nel ricostruire con la conoscenza oggettiva le scienze oggettive e fisico-matematiche. Invece, il metodo analitico dei Prolegomeni è opposto, in quanto, qui, le scienze oggettive sono considerate già acquisite e dalla loro analisi si deducono le loro condizioni a-priori.

Con questo cambiamento di prospettiva Kant si illudeva di aver dato alla sua difficile dottrina un tono più popolare e alla portata del pubblico con il quale aveva a che fare.

In pratica, l'aspra recensione di Garve-Feder pretendeva che Kant negasse ogni esistenza trascendente, e Kant, attraverso la risposta data con i *Prolegomeni*, si attendeva il duplice beneficio di farsi leggere e ridurre al silenzio i lettori in malafede. I *Prolegomeni*, però, ebbero all'inizio un relativo successo: l'opera esplicativa non sembrava esser meglio compresa del modello originale (la *Critica*) e al lettore medio continuava a rimanere oscura. Tuttavia, i *Prolegomeni* riuscirono a stimolare, nel mondo scientifico un vivace interesse per il criticismo, e dal 1785 in poi, il criticismo divenne la principale *quaestio disputata* della Germania. Schulze<sup>58</sup>, compatriota di Kant, gli aprì la via del pubblico con le sue famose *Illustrazioni*; Biester<sup>59</sup> gli fece guadagnare le simpatie della capitale con il suo periodico liberale, e Reinhold<sup>60</sup> lo avvicinò al colto pubblico dell'università.

In ogni caso, però, gli avversari non diminuivano: essi dominavano l'insegnamento nelle università ed erano ascoltati da un pubblico illuminato.

Le critiche che vengono formulate nei confronti di Kant, sebbene con infinite variazioni, possono essere ricondotte ai seguenti punti:

- i wolfiani, generalmente dogmatici, interpretano la tesi kantiana secondo cui l'intelletto è limitato alla sola conoscenza fenomenica, come una copia dello *scetticismo* di Hume; Kant viene soprannominato *lo Hume prussiano*, colui il quale distrugge tutto, e questa diceria raggiunge i quattro angoli della Germania.
- il criticismo kantiano viene confuso con l'*idealismo soggettivo* di Berkeley, e questo per Kant non può essere accettato: Kant non vuole essere il satellite di Berkeley.
- I wolfiani interpretano la tesi kantiana secondo cui l'intelletto – per semplice prudenza – è limitato alla sola conoscenza fenomenica, come la negazione pura e semplice del mondo trascendente.
- Ulrich<sup>61</sup> aveva mosso attacchi precisi al criticismo kantiano, dicendo che la soluzione generale del criticismo, ossia la deduzione trascendentale, era in verità un circolo vizioso abilmente dissimulato.

---

l'occasione scrisse un *Anti-Garve*, che di lì a poco venne a trasformarsi nei *Prolegomeni a ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza*; il confronto tra i due filosofi si protrasse quindi per alcuni anni, fino alla morte di Garve nel 1798.

<sup>58</sup> Gottlob Ernst Schulze, chiamato *Enesidemo* (Heldrungen, 23 agosto 1761 – Francoforte sul Meno, 14 gennaio 1833), è stato un filosofo tedesco. Schulze critica il pensiero kantiano e quello dei suoi sostenitori come Karl Leonhard Reinhold. La critica di Kant al rapporto di causalità e allo *scetticismo* di David Hume è contraddittoria: egli sostiene che, quando Kant tratta della "cosa in sé" va contro la sua stessa idea che la categoria di causalità valga solo nell'ambito dei fenomeni empirici: secondo Schulze, Kant, affermando che la conoscenza è il risultato dell'elaborazione dei fenomeni, ipotizza che questi a loro volta siano l'espressione empirica, l'effetto, di una causa sovrasensibile: la cosa in sé. Pertanto – secondo Schulze – Kant applicherebbe impropriamente il rapporto di causalità, che andrebbe invece applicato ai fenomeni. L'altro punto centrale del pensiero kantiano è l'*a-priori*, che secondo Schulze genera un paradosso: Kant ha infatti sostenuto che la base indispensabile della conoscenza sono i dati sensibili, ma poi descrive gli a-priori non spiegando come sia possibile che essi, pur essendo forme prive di sensibilità, siano poi conoscibili e fondando su di queste funzioni trascendentali tutta la *Critica della ragion pura*.

<sup>59</sup> *La fine di tutte le cose* è un saggio di Immanuel Kant del 1794, dove tratta della fine del mondo, dell'Apocalisse e del giudizio universale. Nel 1794 l'autore spedì all'editore suo amico Johann Erich Biester il saggio. L'opera venne pubblicata nello stesso anno sulla rivista illuministica *Berlinische Monatsschrift*.

<sup>60</sup> Karl Leonhard Reinhold (Vienna, 26 ottobre 1757 – Kiel, 10 aprile 1823) è stato un filosofo austriaco. Collaborò alla rivista *Deutscher Merkur*, in cui difese le idee di Herder contro Kant e su cui pubblicò, tra il 1786 e il 1787, le *Lettere sulla filosofia kantiana* che, oltre a promuovere un vasto interesse intorno al grande filosofo di Königsberg, gli assicurarono la fama e la cattedra all'Università di Jena, dove insegnò per sette anni, tentando una rielaborazione sistematica del criticismo kantiano che chiamò «filosofia elementare».

<sup>61</sup> Johann August Heinrich Ulrich (16 aprile 1746 a Rudolstadt; 4 febbraio 1813 a Jena) era un filosofo tedesco. Sviluppò tra l'altro una teoria dell'azione umana in relazione all'organizzazione fisica dell'uomo. Nel 1788, Johann Heinrich August Ulrich presentò la sua *Eleutheriologie*, una critica esaustiva della dottrina di Kant e allo stesso tempo una proposta per una teoria morale deterministica. Kant lesse l'*Eleutheriologie*, come

Tutti questi punti di divergenza e disapprovazione non fanno che far crescere in Kant una viva insoddisfazione per la parte della Critica che riguarda la deduzione trascendentale; una parte che, al contrario, proprio per la sua vitale importanza, doveva essere la più chiara e convincente.

Al fine di rendere maggiormente chiara la sua dottrina e difendersi dai continui attacchi, Kant apporta alcune modificazioni fondamentali alla sua dottrina. Innanzitutto, era inevitabile riformulare, in una chiave nuova, il problema dell'oggettività della nostra conoscenza a-priori (ossia: il problema dell'oggettività dei concetti puri; ci si chiede: "i concetti puri hanno valore oggettivo per una qualsiasi conoscenza?"), in quanto Kant si vedeva costretto a sottolineare il fatto che ogni nostra conoscenza si fonda sulla conoscenza a-priori dell'oggetto di esperienza. La risposta di Kant a questo problema era la dimostrazione che **il concetto puro è oggettivamente valido perché è la condizione dell'esperienza, e di conseguenza anche la condizione dei suoi oggetti di esperienza**; ciò significa che, la giustificazione del contenuto di "purezza" dei concetti è legata al fatto stesso che essi sono l'origine di ogni possibile esperienza e, quindi, di ogni conoscenza.

Da tutto questo, però, rimane in piedi il problema della limitazione dell'intelletto alla sola conoscenza fenomenica, e quando Kant – nel 1787 – riorganizzerà la seconda edizione della Critica (riveduta e corretta), la limitazione sarà trattata come un problema da risolvere.

**La concezione kantiana dell'esperienza:** Ritornando al 1781, vediamo che Kant risolverà l'enigma dell'oggettività dei concetti puri, dimostrando che essi sono le condizioni degli oggetti dell'esperienza e che in ciò consiste la loro oggettività. I **concetti puri**, dunque, sono non solamente la *ratio cognoscendi* (la ragione che permette la conoscenza) dei fenomeni, ma, nello stesso tempo, la *ratio fiendi* (la ragione fondante), ossia il loro principio strutturale. In questo sistema, la **sintesi** è l'atto costruttivo attorno al quale gravita tutto il processo della deduzione. La **deduzione** rappresenta una costruzione schematica che il soggetto fa del mondo intuitivo, al momento dell'esperienza; grazie a questa operazione sintetica, il soggetto riesce a dare ordine agli innumerevoli stimoli e dati che gli provengono dal mondo fenomenico e sensibile. I concetti puri, dunque, svolgono la funzione di permettere l'unità sintetica dei dati dell'esperienza e, quindi della conoscenza dei fenomeni. Ma per comprendere ciò che significa "esperienza", è necessario estrapolare la nozione di *percezione sensibile* dal concetto di esperienza. L'**esperienza** è l'insieme delle percezioni del mondo sensibile, che sono però organizzate dalle leggi *a-priori* della ragione o dalle categorie: il soggetto elabora questa massa di percezioni, le quali però non possiedono alcuna struttura logica, e aspettano, quindi, di essere organizzate e riunite entro una struttura formale. È quindi facile capire che le percezioni sensibili, se non sono organizzate entro una struttura formale, rimangono semplici stimoli sensoriali: è l'atto sintetico dell'intelletto che, sottoponendo le percezioni entro il regime delle categorie, permette che avvenga la conoscenza oggettiva. Le **percezioni**, però, sono impressioni sensibili, contingenti, particolari e concrete: esse rappresentano un semplice stato di coscienza momentanea il cui valore è puramente soggettivo. Ma, affinché avvenga la conoscenza oggettiva, è necessario che ci sia una vera e propria sottomissione delle percezioni sensibili entro una struttura categoriale.

È nella *sintesi* che si trova tutto il mistero del meccanismo della conoscenza oggettiva.

Ma c'è da chiedersi:

*la sintesi, che è un atto soggettivo, è dunque la condizione dell'oggettività?*

vale a dire:

*il soggettivo è la condizione dell'oggettivo?*

*senza il soggetto che svolge la funzione di sintesi, non ci sarebbe alcuna conoscenza oggettiva?*

*la sintesi – funzione soggettiva - determina il fenomeno?"; sembrerebbe che il soggetto si possa costruire un mondo fenomenico tutto suo, non reale ma illusorio: questa tesi è paradossale!*

Da qui nascono le incomprensioni di parecchi lettori e critici, i quali vedono in questa parte del criticismo una copia dell'idealismo soggettivo di Berkeley. Questa non felice interpretazione del criticismo kantiano e questa non autentica concezione della sua dottrina, indurrà Kant - con la nuova edizione della *Critica* del 1787 - a correre ai ripari, elevando il giudizio di sintesi a livello di

---

dimostrano alcune note, e il suo amico Christian Jakob Kraus pubblicò una recensione dell'opera. Entrambi risposero alle obiezioni di Ulrich, negando la possibilità di una teoria morale deterministica e prendendo questo come un argomento a favore della dottrina critica.

fondamentale operazione oggettivante: in questo modo, la sintesi non era più una funzione essenzialmente soggettiva, ma era posta a garanzia della conoscenza oggettiva e, quindi, conoscenza fondamentale.

Sta di fatto, comunque, che Kant si attendeva mari e monti dalla sua esposizione popolare (i *Prolegomeni*). Ora, invece, lo attendeva la delusione: il suo sforzo rimaneva vano. Ma nel suo intimo, la sorte del criticismo teorico lo interessa profondamente ed egli è sempre pronto a ribattere a chi lo contraddice e a gioire del più piccolo successo.

Quando Ulrich iniziò a dedicarsi al *problema della deduzione*, che considerava incomprendibile, Kant comprese che la sua dottrina critica vacillava proprio con la deduzione, ed era esposta alla meritata disapprovazione del lettore: dunque, il cuore del criticismo era minacciato a causa della deduzione.

**Il problema della limitazione della ragione ai fenomeni:** Kant iniziò a seguire alcune strategie per salvare la sua dottrina minacciata. Una prima mossa consisteva nel fare in modo che il problema critico non coincidesse più con il problema dell'oggettività, ma piuttosto con quello della limitazione della ragione ai fenomeni (una preoccupazione che aveva interessato Kant sin dai *Träume*). A prima vista, ciò che deve essere stabilita è la consapevolezza che *spazio* e *tempo* sono forme *a-priori* dell'intuizione sensibile, e che le categorie sono le funzioni che giudicano queste intuizioni.

Il motivo per cui Kant abbia deciso di operare un cambiamento nella sua dottrina, preferendo l'osservazione del problema della limitazione, piuttosto che quello della deduzione, si può rintracciare nella considerazione che la deduzione (così come evidenziata nella *Critica* del 1781) è imperfetta. Ma il problema della limitazione pone due sotto-problemi:

- il problema del *che* → in cui lo scopo consiste nel dimostrare che le categorie non possono avere altro uso oggettivo che quello limitato ai fenomeni;
- il problema del *come* → in cui si analizza il modo o il processo secondo il quale le categorie rendono possibile l'oggetto dell'esperienza. Rispondere a questo problema è meritorio, ma non è assolutamente indispensabile ai fini della validità del criticismo.

La *nuova edizione della Critica* apparve nel corso del 1787. Le novità e i principali progressi si caratterizzano in base ai seguenti punti:

- (1) per respingere l'obiezione di scetticismo (quello di Hume), Kant scrive una nuova prefazione, con lo scopo di spiegare l'utilità positiva del criticismo;
- (2) contro l'accusa di idealismo (quello soggettivo di Berkeley), Kant espone il fenomenismo e protesta contro la confusione fra apparenza e fenomeno;
- (3) inserisce nell'Analitica dei principi un rifiuto diretto dell'idealismo;
- (4) introduce ovunque una dottrina completa dell'io, relativa alla sua esistenza, al senso interno e all'appercezione;
- (5) scrive nuovamente il capitolo della deduzione.

Ma, analizziamo più compiutamente questi elementi di progresso.

- (1) la Critica, di fatto, sconvolgeva lo spirito empirista degli eclettici e il dogmatismo dei wolfiani. Essa sosteneva, infatti, che è impossibile conoscere il mondo trascendente e che il sapere oggettivo è limitato ai fenomeni. È inutile dire che gli oppositori gridarono allo scandalo e si levarono violentemente contro questa dottrina. Inoltre, bisogna ricordare che Kant, nel 1781 (in occasione della prima edizione) aveva dichiarato che il criticismo, ossia la dottrina della *Critica*, consisteva in un perfetto adeguarsi della ragione all'esperienza. Ora, nel 1787 (in occasione della seconda edizione), Kant aggiunge che il criticismo è la condizione assoluta della metafisica morale e la condizione della metafisica della natura. La tesi critica, al contrario di quella dogmatica in cui l'a-priori razionale rappresenta il trascendente, si basa sulla distinzione fra pensare e conoscere. Infatti, il pensiero in sé stesso è sciolto dalle limitazioni che l'esperienza gli impone; la conoscenza, però, essendo l'unione di pensiero ed esperienza, si deve uniformare al pensiero.

- (2) Kant si vede, per così dire, costretto a ricorrere al tema “*fenomenista*”, per protestare contro coloro i quali lo avevano rimproverato di negare l’esistenza del trascendente. A questo punto, allora, Kant ribadì con forza il valore della *cosa in sé* come condizione della comprensione dei fenomeni; ciò anche per difendersi dall’aspra recensione Garve-Feder e per annullare una deplorabile confusione.
- (3) Per far tacere definitivamente l’assimilazione ingiustificata della sua dottrina a quella dell’idealismo soggettivo di Berkeley, Kant aggiunse, nell’Analitica dei principi della seconda edizione, un espresso rifiuto dell’idealismo, sopprimendo addirittura il paragrafo – particolarmente pericoloso – che trattava del noumeno e del fenomeno. Dunque, in poche parole, la risposta anti-idealista consisteva: (a) nella dimostrazione dell’esistenza del trascendente; (b) nella delimitazione dell’uso categoriale limitato ai fenomeni (distinzione fra conoscere e pensare). L’idealismo formale che Kant professa non è assolutamente rivolto contro il trascendente. La dottrina dei fenomeni (sensibilità) e quella dell’intelletto convergono, dice Kant, verso un unico punto: la necessaria limitazione dell’intelletto all’esperienza; per cui l’*a-priori* è necessariamente subordinato ai fenomeni; l’intelletto alla sensibilità. In effetti, lo stesso uso trascendente presuppone l’impiego dei concetti (forme *a-priori*) puri alle cose in sé (fenomeni). La scienza dell’*a-priori*, dunque, è una pura analitica della ragione, cioè una scienza che ha per oggetto lo studio dell’intelletto nelle sue funzioni normali.: la ragione, per mezzo delle categorie, fa il suo prepotente ingresso nell’ambito del trascendente.
- (4) Tutte queste concezioni portavano a negare che l’Io potesse conoscere le cose in sé. La limitazione dell’Io generò un grande scandalo per i goliardi cartesiani e gli eclettici illuminati. Tutti gli oppositori di Kant (primo fra tutti Ulrich) protestarono aspramente contro questa svalutazione dell’Io. Kant, dal canto suo, conscio di questa accusa e desideroso di fare ordine, nel 1787, ricostruì la *dottrina dell’Io*, elaborando la *dottrina del senso interno* e mettendo a punto quella dell’*Io in sé* (senso esterno). In particolare, Kant vuole giungere a mettere in parallelo il senso esterno e quello interno, malgrado la differenza fondamentale che esiste fra di loro. Questo scopo è particolarmente sentito da Kant, in quanto il senso interno rappresenta la coscienza delle percezioni esterne, e perché l’esperienza esterna gode di una priorità rispetto all’esperienza interna. Ci sono due momenti nello stesso soggetto: a) il momento attivo → in cui il soggetto svolge determinate attività; b) momento passivo → in cui il soggetto è capace di apprendere la diversità materiale dei dati. Nel 1787, Kant prova in un unico testo che la metafisica dell’anima costituisce un tessuto di giudizi puramente analitici da cui non si può dedurre una conoscenza oggettiva dell’Io. Conoscere, dunque, equivale a unire le intuizioni sensibili con le funzioni logiche del pensiero. In questo senso, rimane distinto il confine dell’*Io penso* – inteso come esercizio razionale della materia pensante – e dell’*Io in sé* (l’Io oggetto) – inteso come esercizio della materia empirica e fenomenica.
- (5) La riorganizzazione della deduzione costituisce il cambiamento più importante e più decisivo della seconda edizione della *Critica*; dove, cioè, Kant si incaricò di revisionare l’intero apparato della *Critica* dal 1781 al 1787. La vera funzione dominante dell’intelletto non è la sintesi (che peraltro svolge il ruolo di operazione provvisoria), ma è l’unificazione. Le categorie non rappresentano più delle operazioni sintetiche, ma delle funzioni di unità sintetica. La conoscenza, dunque, è intesa come l’unità sintetica di una diversità sensibile. Ma c’è da fare un’osservazione: mentre nel 1781 lo scopo consisteva nel porre le categorie come condizioni dell’esperienza; nel 1787, invece, questo scopo consiste nella dimostrazione che le categorie sono le condizioni dell’uso empirico della ragione. Le categorie, secondo Kant, sono in rapporto necessario con l’oggetto, a condizione però che all’oggetto corrisponda un’intuizione (necessità di unificare il pensiero con il fenomeno, l’intelletto con il sensibile): l’intuizione, quindi, è una funzione indispensabile affinché vi sia la conoscenza. È comunque possibile un’intuizione intellettuale, com’è altrettanto possibile

un'intuizione sensibile: possiamo, per esempio, pensare ad un oggetto (avere un'intuizione intellettuale), senza peraltro averne un'intuizione fenomenica e materiale.

Kant riesce a trovare un terreno d'intesa fra la *sensibilità* e l'*intelletto*, prendendo in riferimento i concetti di "spazio" e "tempo". Infatti, da una parte, spazio e tempo sono le forme *a-priori* della sensibilità; ma, nello stesso tempo, essi sono pure rappresentazioni intellettuali. Dunque, il problema che nel 1781 era stato risolto in un *quadro razionalista*: per cui le conoscenze oggettive e l'esperienza sono possibili grazie ai concetti puri *a-priori*; nel 1787, invece, il problema è risolto in un *quadro empirista*: per cui i concetti puri a-priori sono oggettivi in virtù del loro necessario adeguamento al fattore sensibile. Quindi, in Kant c'è un ritorno al *fenomenismo*, e ciò è evidente almeno per tre aspetti: (1) la distinzione fra pensare e conoscere, dal punto di vista formale identici, ma differenti dal punto di vista materiale; (2) la riduzione dell'intuizione in intuizione sensibile umana, per cui l'oggettività è un fattore intuitivo; (3) l'applicazione di questi due aspetti attorno alla conoscenza dell'Io.

Grazie alle sue scoperte in tema di deduzione, Kant illustra il meccanismo psicologico-trascendentale che è alla base della deduzione. La *sintesi*, allora, è l'atto costruttore svolto dall'intelletto, e rappresenta l'essenza della stessa conoscenza. Questa costruzione sintetica effettua una prima razionalizzazione dei dati sensibili, in modo che venga generata la forma del mondo conoscibile. Dicendo ciò, Kant era perfettamente conscio che questa tesi poteva essere tacciata di idealismo, ma è pur vero che non si doveva assolutamente pensare che la sua dottrina fosse la negazione del trascendente. Kant mirava a sopprimere l'aspetto psicologico del criticismo, e quindi avvicinarsi sempre più all'essenza puramente logica di ogni costruzione intellettuale.

Ricapitolando, possiamo dire che le innovazioni della riveduta deduzione si limitano ai quattro punti seguenti:

- (1) *l'io penso* – sostituisce nelle sue funzioni l'oggetto trascendentale, che è uniformemente determinata come appercezione;
- (2) *la distinzione tra conoscere e pensare* – è la base dalla quale partire per costruire la conoscenza dell'oggetto empirico da parte del soggetto;
- (3) *la teoria del giudizio* – corrisponde all'unità sintetica, ovvero all'atto fondamentale del pensiero oggettivo;
- (4) *l'intuizione formale* – con l'intuizione formale, Kant apre la via a un costruttivismo universale, generatore del matematico e del fisico generale.

È utile concepire il pensiero come la facoltà essenzialmente costruttivista, ma è altrettanto utile comprendere che Kant non nega l'indipendenza ontologica della cosa in sé e per sé; non si è mai ingaggiata una lotta fra il principio trascendentale e quello costruttore. Per capire: ogni organizzazione ed ogni forma del reale non sono semplici stati del reale in sé, ma, al contrario, le creazioni del pensiero costruttivo.

Lo scopo della deduzione è quello di mettere a nudo le condizioni a-priori che permettono a una rappresentazione di divenire oggetto di conoscenza.

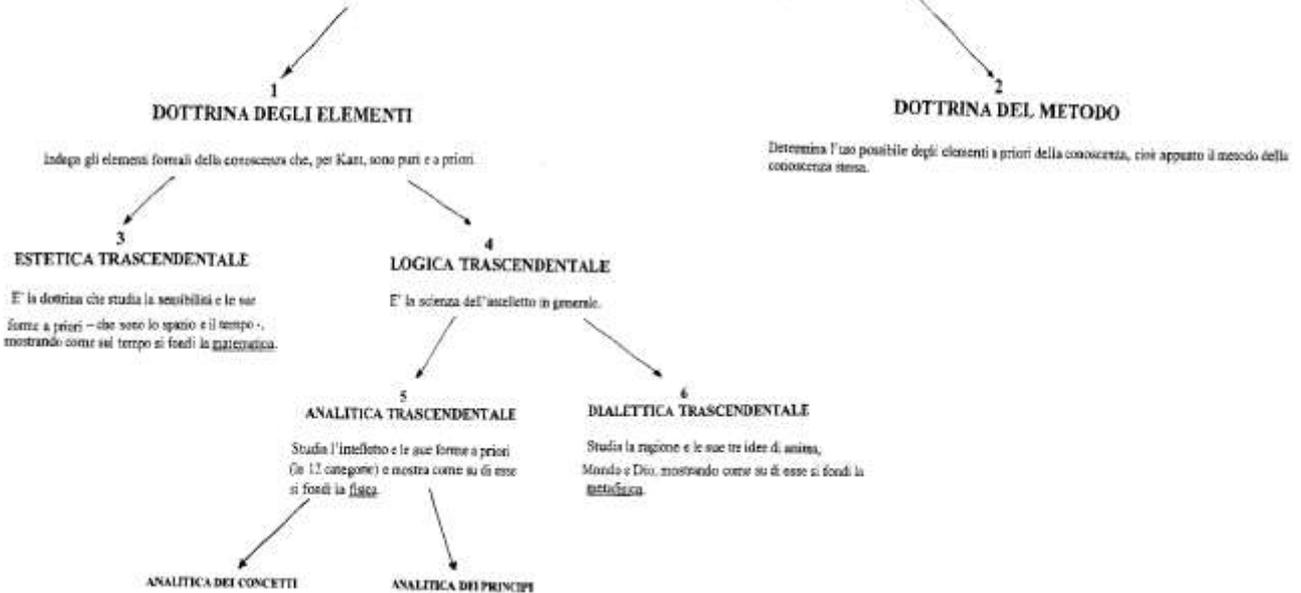
Queste *condizioni* possono essere *puramente logiche*: da cui è impossibile individuare la genesi dell'oggetto, poiché una forma non può essere considerata separata dalla sua essenza e, invece, deve essere ricondotta al suo principio – che è un atto intellettuale. Il puro formalismo è improduttivo.

Mentre si vuol evitare ogni avvicinamento con la psicologia, per Kant, il soggetto rappresenta il pensiero che organizza il condizionamento a-priori dell'oggetto conosciuto, senza però permettere che l'individualità prevalga. In questo senso, quindi, il soggetto e l'oggetto coincidono.

Lo schema generale della *Critica della ragion pura* è presto fatto:

## CRITICA DELLA RAGION PURA

È l'esame dei fondamenti del sapere, ovvero l'esame critico della validità e dei limiti che la nostra ragione possiede in virtù dei suoi elementi puri a priori.  
**CRITICA:** perché Kant si interroga sul fondamento delle conoscenze umane, chiarendone le possibilità, la validità e i limiti, senza accettare passivamente le dottrine date.  
**RAGIONE:** intesa come facoltà conoscitiva in generale.  
**PURA:** perché è fatta di conoscenza a priori, ovvero ciò a cui non è mescolato nulla di empirico.  
**TRASCENDENTALE:** inteso come il nostro modo di conoscere le cose, reso possibile da forme a priori. È ciò che precede qualsiasi esperienza e ne è la condizione. Il trascendentale è ciò che il soggetto mette nelle cose, nell'atto di conoscerle (lo spazio, il tempo e le 12 categorie).



## 4. l'Antropologia Pragmatica

L'Antropologia Pragmatica mira a determinare quello che l'uomo – in quanto essere libero – fa, oppure può e deve fare di sé stesso.

Ecco uno schema esplicativo:

<b>DIDATTICA ANTROPOLOGICA</b> Del modo di conoscere l'interno e l'esterno dell'uomo	<b>CARATTERISTICA ANTROPOLOGICA</b> Della maniera di conoscere dall'esterno l'interno dell'uomo
---	--

*DELLA FACOLTA' DI CONOSCERE*

*IL CARATTERE DELLA PERSONA*

Coscienza di sé stesso

(rappresentazione del proprio io, unico e solo in sé)

DEL NATURALE

DEL TEMPERAMENTO

Dell'egoismo

Logico  
 Estetico  
 Pratico

*del sentimento*

a) sanguigno  
 b) malinconico

*dell'attività*

a) collerico  
 b) flemmatico

sanguigno → sangue leggero  
 malinconico → sangue pesante  
 collerico → sangue caldo  
 flemmatico → sangue freddo

DEL CARATTERE – come modo di pensare  
 (ciò che l'uomo fa di sé stesso. Essere uomo di

Principi-avere massimo valore interno=dignità)

- 1) *fisiognomica*= Arte di esplorare l'interno dell'uomo, per mezzo di certi segni esterni.

#### IL CARATTERE DEL SESSO

- 1) *La conservazione della specie*;
- 2) *La cultura della società e il raffinamento di essa per mezzo della femminilità.*

#### IL CARATTERE DEL POPOLO

Carattere naturale innato, che riposa nella composizione del sangue degli uomini.

- 1) *populus*→moltitudine degli uomini raccolta in un paese;
- 2) *gens*→moltitudine degli uomini, con discendenza comune e unificata in un'unità civile (nazione).

#### IL CARATTERE DELLE RAZZE

La natura ha voluto moltiplicare all'infinito le forme fisiche e spirituali in una medesima stirpe e in una medesima famiglia.

#### IL CARATTERE DELLE SPECIE

La specie equivale ad esseri compresi sotto un medesimo concetto, che rappresenta una proprietà differenziale.

- 1) l'uomo si procura quel suo carattere in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti (*animal rationabile*).
  - a) si adopera per la conservazione della specie;
  - b) esercita la prole;
  - c) governa la prole in modo ordinato, secondo principi razionali e rispondenti ai bisogni della società.
- 2) Le caratteristiche umane sono:
  - a) **ATTITUDINE TECNICA**: disposizione umana a lavorare le cose;
  - b) **ATTITUDINE PRAGMATICA**: servirsi degli altri uomini per i propri fini. Disposizione umana a raggiungere la civiltà per mezzo della cultura e per mezzo delle proprie qualità sociali;
  - c) **ATTITUDINE MORALE**: disposizione umana a forgiare la propria vita sotto la legge del dovere. L'uomo è naturalmente buono, ma anche naturalmente cattivo (è il carattere della specie).

## CONCLUSIONE DELL'ANTROPOLOGIA PRAGMATICA CIRCA IL DESTINO DELL'UOMO E LA CARATTERISTICA DEL SUO SVILUPPO



### I FINI DELL'UOMO:

- USCIRE DALLA ROZZEZZA DEL PURO EGOISMO.
- DIVENTARE UN ESSERE MORALE, ATTO A VIVERE CON GLI ALTRI.

### Considerazioni:

- 1) L'uomo è determinato dalla sua ragione a vivere in Società con gli uomini;
- 2) L'uomo coltiva sé stesso attraverso l'arte e le scienze;
- 3) L'uomo, vivendo in una Società, si civilizza e si moralizza;
- 4) L'uomo è spinto a rendersi attivamente degno dell'umanità nella lotta con le difficoltà;
- 5) L'uomo ha bisogno di essere educato al bene.

### Paradosso:

Ma colui che ha il dovere di seguire e mettere in pratica tutti i fini umani è ancora un uomo, che giace tuttavia nella rozzezza della natura e che pure deve produrre ciò di cui egli stesso ha bisogno. Di qui deriva che l'uomo rimane sempre lontano dal suo fine, pur ritornando sempre verso di esso.

### DESTINI UMANI:

- ❖ TENDENZA A CONSERVARE LA PROPRIA SPECIE COME SPECIE ANIMALE→(destino fisico);
- ❖ IMPULSO VERSO IL SAPERE, inteso come cultura che nobilita l'umanità;
- ❖ TENDENZA A RAGGIUNGERE LA FELICITA'→(moralità);
  - a) L'educazione del genere umano preso nella sua totalità, l'uomo se la attende solo dalla Provvidenza, cioè da una sapienza, che è l'idea impotente della propria ragione. La Provvidenza è la saggezza che noi, con ammirazione, scorgiamo nella conservazione della specie di esseri organizzati, i quali lavorano alla propria distruzione, e che pure sempre si conservano.
  - b) L'uomo è naturalmente proteso verso il Bene, perché questo è il suo carattere naturale! C'è la tendenza naturale a trarre dal male lo sviluppo del Bene.
- ❖ L'UOMO È DESTINATO AD ESSERE MEMBRO DI UNA QUALCHE SOCIETA' (come l'ape a far parte dell'alveare).
  - a) La guerra, per quanto sia un gran male, pure costituisce nella nostra specie l'impulso a passare dallo stato rozzo di natura a quello civile, come se esso fosse un meccanismo provvidenziale;
  - b) La conservazione della costituzione politica, una volta stabilita, è la legge suprema di una Società civile in generale;
  - c) Il carattere della specie è che essa, collettivamente presa, è una moltitudine di persone viventi le une dopo e accanto le altre, che non possono fare a meno di una coesistenza pacifica e che, tuttavia, non possono evitare di essere costantemente in guerra le une con le altre. Queste moltitudini di persone si sentono naturalmente destinate a costituire una "SOCIETA' COSMOPOLITICA";
  - d) L'uomo ha una disposizione naturale - e un'innata esigenza della ragione a lavorare e a rappresentarci l'umanità - come una specie di esseri ragionevoli che si sforzano in un continuo progresso, in mezzo ad ostacoli di ogni genere e di andare dal male al Bene.

**LA CHIAVE DI VOLTA CHE SPIEGA QUESTO BISOGNO DELL'UMANITA' A TENDERE VERSO IL PROGRESSO E CHE DA' CONTEZZA DEI SUOI FINI, È LA**

**PROGRESSIVA ORGANIZZAZIONE DEI CITTADINI DELLA TERRA IN  
UN'ESISTENZA CHE SIA COSMOPOLITICAMENTE COLLEGATA.**

Trieste, 11 settembre 2025.

*Giuseppe Di Chiara*