

1 VITA E OPERE

Formazione familiare, scolastica e universitaria

Immanuel Kant, uno dei maggiori filosofi di tutti i tempi, nacque a Königsberg – allora capoluogo della Prussia Orientale e oggi annessa, col nome di Kaliningrad, alla Russia – nel 1724 da famiglia povera: il padre era sellaio, sei fratelli di Immanuel morirono in giovane età e, alla morte dei genitori, egli non aveva nemmeno il denaro per pagare i loro funerali. Una forte influenza sulla sua formazione ebbe la madre, Regina Reuter, fervente pietista, cioè seguace del movimento protestante fondato da Philip Jakob Spener (cfr. cap. 13, § 1), che riduceva la religione soprattutto a devozione personale e comportamento pratico. Per volontà della madre Kant compì gli studi secondari nel Collegium Fridericianum di Königsberg, allora diretto dal pastore F.A. Schultz, che era stato discepolo di Spener e in filosofia era seguace di Wolff. Qui si procurò una conoscenza solida della lingua e della letteratura latina e una molto minore della letteratura greca. Dal 1740 al 1746, con l'aiuto dello stesso Schultz, Kant studiò filosofia nell'università Albertina della sua città natale, dove fu seguito soprattutto da Martin Knutzen, seguace anch'egli di Wolff, che gli insegnò la fisica newtoniana e la metafisica wolffiana, mettendogli a disposizione la sua biblioteca personale. A conclusione degli studi universitari Kant compose come dissertazione di laurea i *Pensieri sulla vera misura delle forze vive* (1746), che furono pubblicati tre anni dopo a spese di alcuni amici.

Attività di precettore e libero docente

Dal 1747 al 1755 Kant si guadagnò da vivere facendo il precettore presso varie famiglie borghesi e aristocratiche di Königsberg e dintorni, coltivando nel frattempo soprattutto gli studi di fisica e pubblicando alcune note in un settimanale della sua città. A conclusione di tali studi Kant scrisse la *Storia universale della natura e teoria del cielo*, contenente la famosa ipotesi sull'origine dell'universo da una nebulosa, che però restò pressoché sconosciuta a causa del fallimento dell'editore, sicché quarant'anni dopo Laplace poté riproporre come nuova la stessa ipotesi, che fu perciò chiamata «teoria di Kant e Laplace» (cfr. cap. 14, § 3). Nel 1755 Kant decise di tentare la carriera universitaria e prese l'abilitazione all'insegnamento della fisica con una

dissertazione intitolata *De igne* e all'insegnamento della metafisica con un'altra dissertazione, dal titolo *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*.

Quale «libero docente» dal 1755 al 1770 Kant tenne vari corsi di fisica e di metafisica nell'università di Königsberg, attività poco remunerativa perché retribuita soltanto attraverso le tasse versate dagli studenti frequentanti (per i corsi di metafisica egli usava come manuale la *Metaphysica* di Baumgarten); nel 1758 partecipò ad un concorso per ottenere la cattedra di logica e metafisica, ma senza successo; nel 1762 lesse le opere di Rousseau, che secondo Herder (allora studente a Königsberg) lo riempirono di entusiasmo, e quelle di Hume, a proposito del quale in seguito Kant ebbe a dire che lo «svegliò per la prima volta dal sonno dogmatico», anche se in realtà la svolta nel suo pensiero verificatosi intorno a quell'anno è probabilmente dovuta piuttosto all'influenza di Newton e di Crusius per quanto riguarda la metafisica, e a quella di Rousseau per quanto riguarda l'etica. Nel 1766 Kant fu nominato sottobibliotecario alla Biblioteca reale, grazie alla notorietà procuratagli dai suoi primi scritti. Dal 1765 al 1767 entrò in corrispondenza epistolare col matematico Lambert, che gli comunicò la necessità di distinguere in ogni conoscenza la materia, data dalla sensazione, dalla forma, data dal pensiero; nel 1767 lesse i *Nuovi saggi sull'intelletto umano* di Leibniz, pubblicati allora per la prima volta, e nel 1769, infine, Kant ebbe ciò che in seguito lui stesso definì «una gran luce», cioè la prima intuizione di quella che sarebbe stata la sua filosofia definitiva.

In questo periodo Kant scrisse varie opere sia di scienza, quali tre brevi scritti su *I terremoti* (1756), occasionati dal terremoto di Lisbona del 1755, la *Teoria dei venti* (1756), la *Monadologia fisica* (1756), i *Progetti di un collegio di geografia fisica* (1757), la *Nuova dottrina del moto e della quiete* (1758) e *Il primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio* (1768); sia di logica e metafisica, quali *La falsa sottigliezza delle quattro figure del sillogismo* (1762), *L'unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio* (1763), il *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto di grandezze negative* (1763), *l'Indagine sull'evidenza dei principi della teologia naturale e della morale* (1764) e i *Sogni di un visionario spiegati con i sogni della metafisica* (1766); sia infine di etica e pedagogia, quali i *Saggi sull'ottimismo* (1759), le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764), e la *Notizia sull'indirizzo delle lezioni per il semestre invernale 1765-1766* (1765).

Attività di professore ordinario

Nel 1770, resasi nuovamente vacante la cattedra di logica e metafisica, Kant si presentò al concorso scrivendo la dissertazione *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, lo vinse e divenne professore ordinario. Da questo momento egli continuò ad insegnare ininterrottamente nell'università di Königsberg (relativamente periferica per il regno di Prussia), rifiutando nel 1778 una cattedra molto più remunerativa nell'università di Halle e successivamente un'alta carica amministrativa, offertegli entrambe dal ministro dell'educazione, barone von Zedlitz, suo grande estimatore, perché ciò lo avrebbe distolto dai suoi studi. Dal 1786 al 1788 fu anche rettore. Già nella dissertazione del 1770 egli aveva esposto, come vedremo, una parte del suo pensiero definitivo sul problema della conoscenza. Il resto venne da Kant elaborato nel decennio 1771-1781, come risulta da uno scambio di lettere che egli ebbe con uno dei relatori della sua dissertazione, cioè Marcus Hertz.

L'esposizione completa di questo aspetto del pensiero kantiano si ebbe con la *Critica della ragion pura*, la cui prima edizione uscì a Riga nel 1781. L'opera, per la sua

difficoltà, e soprattutto per il linguaggio che presentava, comprendente l'uso di molti termini tradizionali con significati nuovi («trascendentale», «noumeno», ecc.), non fu compresa e da qualcuno fu addirittura fraintesa, come risulta da una recensione scritta nel 1782 per una rivista di Gottinga da Christian Garve e rimaneggiata dal direttore del periodico, un certo Feder. Perciò Kant decise di riesporne il contenuto in forma più accessibile e scrisse nel 1783 i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza*.

Nei successivi cinque anni, cioè dal 1783 al 1788, Kant trasse le conseguenze che la sua nuova dottrina della conoscenza aveva per l'etica, scrivendo prima alcune opere di carattere generale, quali le *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784) e la *Risposta alla domanda: che cos'è l'Illuminismo?* (1784), e poi le sue due maggiori opere di filosofia morale, cioè la *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e la *Critica della ragion pratica* (1788). Nel frattempo, tuttavia, egli riprese anche alcuni temi di fisica e metafisica, scrivendo i *Principi metafisici della scienza della natura* (1786) e pubblicando la seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787), che contiene alcune modifiche rispetto alla prima. Indi, per completare, come egli stesso ebbe a dire, la critica, cioè l'esame, delle facoltà conoscitive, dopo quella della «ragione teoretica» e quella della «ragione pratica», Kant scrisse, nel 1790, la *Critica del Giudizio* (*Kritik der Urtheilskraft*, letteralmente «Critica della facoltà di giudicare»).

Nel 1792 Kant, divenuto ormai famoso in tutta Europa, tanto che i maggiori filosofi dell'epoca si recavano a Königsberg per assistere ai suoi corsi di logica, di metafisica e di altre discipline (alcuni dei quali sono stati pubblicati dai suoi allievi, per esempio la *Logica* nel 1800), scrisse un articolo *Sul male radicale nella natura umana* e lo inviò ad una rivista di Berlino, con preghiera di sottoporlo all'approvazione della censura, secondo l'editto pubblicato nel 1788 dal nuovo ministro dell'educazione J.Ch. Wollner, che vietava tutte le pubblicazioni ispirate all'Illuminismo. Questi esprimeva la politica reazionaria del nuovo re di Prussia, Federico Guglielmo II, succeduto nel 1786 a Federico II (il Grande), che era invece alquanto filo-illuminista. L'articolo fu approvato e pubblicato. Poco dopo Kant ne inviò un secondo, «sulla lotta del principio buono con il cattivo per il dominio dell'uomo», con la stessa richiesta, ma questa volta la risposta fu negativa. Allora Kant lo ritirò e riunì entrambi gli articoli, insieme con altri due che ne sviluppavano ulteriormente il tema, in un volume che, con l'approvazione della Facoltà filosofica dell'università di Jena, a cui esso era stato passato per competenza dalla Facoltà teologica di Königsberg (le università avevano allora il privilegio di sottrarre alla censura i propri docenti), fu pubblicato in quella città nel 1793 col titolo *La religione entro i limiti della sola ragione*.

Nel frattempo l'avversione della monarchia prussiana all'Illuminismo era aumentata a causa dei tragici sviluppi della Rivoluzione francese (la decapitazione di Luigi XVI, avvenuta proprio nel 1793, e il Terrore), e tuttavia Kant sfidò di nuovo la censura pubblicando nella stessa rivista di Berlino il saggio *Sul detto comune: questo può essere vero nella teoria ma non vale nella pratica*, nel quale sostenne la libertà di coscienza in materia religiosa ed in generale la «libertà di penna» come l'unica garanzia dei diritti del popolo. Come conseguenza di ciò il governo lo accusò di avere svisato e disprezzato il cristianesimo (col libro su *La religione*) e gli ingiunse «di usare meglio il suo ingegno» e di non trattare più in futuro simili argomenti. Kant negò di avere disprezzato il cristianesimo, ma decise ugualmente di astenersi dal pubblicare altri scritti su materie religiose, affermando che rinnegare le proprie convinzioni sarebbe

stato abietto, ma tacere era suo dovere di suddito, perché, «se tutto ciò che uno dice deve essere vero, non perciò è anche un dovere dire pubblicamente ogni verità».

Concluso per limiti di età l'insegnamento universitario, Kant continuò a scrivere, pubblicando *Per la pace perpetua* (1795), *La metafisica dei costumi* (1797), *Il conflitto delle Facoltà* (1798) e altre opere minori. Scrisse inoltre l'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798), la *Geografia fisica* (1802) e la *Pedagogia* (1803), pubblicate in seguito da suoi scolari (come le *Lezioni di filosofia della religione* del 1783-84), e vari appunti sul passaggio dalla metafisica alla fisica, pubblicati poi col titolo *Opus postumum*. In questo periodo Kant ebbe l'amarezza di constatare che andava affermandosi l'interpretazione idealistica della sua filosofia data da Fichte, giovane che egli aveva aiutato a pubblicare la sua prima opera, la *Critica di ogni rivelazione*, ma di cui aveva poi nettamente respinto il pensiero. Negli ultimi anni della sua vita Kant subì una forte decadenza fisica e mentale, soffrendo di continue insonnie e perdendo quasi completamente la vista e la lucidità. Morì nel 1804, quando ormai in tutta la Germania si era da tempo affermato l'idealismo di Fichte e di Schelling, al quale egli era fieramente contrario.

2 GLI SCRITTI ANTERIORI ALLA PRIMA «CRITICA»

L'adesione alla metafisica wolffiana (1747-62)

La formazione che Kant aveva ricevuto all'università, dovuta soprattutto all'influenza di M. Knutzen, lo portava naturalmente ad aderire, in fisica, a Leibniz e in metafisica a Wolff, cioè ad una metafisica costruita con metodo matematico, in cui da alcuni principi primi si deducono con metodo matematico tutte le verità riguardanti l'ontologia, la psicologia, la cosmologia e la teologia razionali. Di tale posizione è documento, per quanto riguarda la fisica, la tesi di laurea sulle forze vive, in cui Kant afferma che, se in matematica è valida la valutazione di tali forze data da Cartesio (mv), in fisica e metafisica (discipline che significativamente Kant considera ancora unite) è valida quella datane da Leibniz ($mv^2:2$), perché la realtà è fatta di monadi immateriali dotate appunto di forza viva.

Tuttavia, in seguito agli studi di fisica compiuti durante il periodo di precettorato, Kant si avvicinò sempre più alla fisica di Newton, come testimoniano la teoria della nebulosa originaria esposta nella *Storia della natura*, la quale è una spiegazione meccanicistica dell'intero universo, conciliata tuttavia con la metafisica mediante l'affermazione che la nebulosa è stata creata da Dio, e la *Monadologia physica*, dove le monadi che formano i corpi sono collocate ciascuna in un suo spazio vuoto, che spiega l'estensione e l'impenetrabilità dei corpi medesimi.

Il wolffismo di Kant risulta dalla *Nova dilucidatio*, dove egli illustra i principi primi della metafisica, individuandoli nel «principio di [non] contraddizione», formulato leibnizianamente come «ciò che è, è – ciò che non è, non è» (cioè, a rigore, come principio d'identità), ma considerato, con Wolff, come fonte di verità, cioè principio per la deduzione delle verità di ragione concernenti le essenze, e nel «principio di ragion determinante», riformulazione del principio leibniziano di ragion sufficiente, considerato come principio da cui dipendono le verità di fatto, cioè l'appartenenza di un predicato ad un soggetto (detta appunto «determinazione»).

Da questo secondo principio, secondo Kant, dipende anche l'esistenza delle cose, a proposito della quale egli respinge la critica di Crusius a Wolff, secondo cui l'esi-

stenza non ha bisogno di ragioni, osservando che, se ciò fosse vero, essa sarebbe sempre necessaria. Un primo segno di insoddisfazione per la metafisica wolffiana è tuttavia costituito dal fatto che Kant sente il bisogno di aggiungere agli altri due primi principi il «principio di successione», secondo cui il mutamento di una sostanza nel tempo implica la sua connessione causale con altre sostanze, e il «principio di coesistenza», secondo cui la connessione tra le sostanze implica la loro comune dipendenza da Dio.

La critica alla metafisica wolffiana (1762-69)

Abbiamo visto che intorno al 1762 Kant lesse Hume e Rousseau e si svegliò da quello che poi chiamò il «sonno dogmatico», cioè la sua adesione acritica alla metafisica wolffiana. In realtà ciò che contribuì soprattutto a questo «risveglio» fu un'adesione sempre maggiore alla fisica newtoniana, il cui metodo apparve a Kant come l'unico veramente scientifico, nonché l'accoglimento di alcune delle critiche rivolte a Wolff da Crusius e l'influenza della lettura di Rousseau sul suo modo di concepire la religione.

Nel *Tentativo di introdurre in filosofia il concetto delle grandezze negative*, infatti, Kant dichiara che il metodo matematico impiegato da Wolff in metafisica, secondo cui si parte dai principi e si tenta di dedurre da essi tutte le verità, approda a oscure astrazioni, difficilmente controllabili, mentre è necessario partire dall'esperienza, come fa la fisica di Newton, e da questa risalire ai principi.

Nelle altre opere di questo periodo, poi, Kant passa a criticare direttamente il contenuto della metafisica di Wolff, in particolare per quanto concerne la teologia razionale. Così, nell'*Unico argomento possibile per dimostrare l'esistenza di Dio* Kant anzitutto dà ragione a Crusius, secondo cui l'esistenza non è un predicato, cioè una determinazione di una cosa, la quale possa essere dedotta dalla sua essenza o da qualche ragione precedente; indi critica, su questa base, tutte le dimostrazioni tradizionali dell'esistenza di Dio, cioè quella «ontologica», quella «cosmologica» e quella «fisico-teologica» (su ciò torneremo in seguito); infine afferma che l'unico argomento valido per dimostrare l'esistenza di Dio è quello per cui il possibile presuppone l'esistente e, poiché è impossibile che non vi sia nessun possibile, deve necessariamente esservi un esistente, il quale è appunto Dio (di questo argomento, però, Kant non riparlerà più).

Analogamente, nelle *Indagini sull'evidenza dei principi della teologia naturale e della morale*, Kant nega che la teologia naturale possieda principi evidenti come quelli della geometria, perché quest'ultima costruisce i propri oggetti mediante le definizioni, mentre la metafisica in generale deve indagare la realtà esistente in sé, senza potersene costruire le definizioni, cioè i concetti che ne esprimono l'essenza. In questa stessa opera Kant si schiera, a proposito della morale, per l'etica di Hutcheson, affermando che la facoltà di cogliere il bene, e quindi di indicarci come ci dobbiamo comportare, non è la conoscenza, ma il sentimento; e nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* egli afferma che fra le qualità morali solo la virtù è sublime, e che essa si fonda sul sentimento, precisamente sul sentimento della bellezza e della dignità della natura umana (per questa dottrina ora Kant si richiama a Rousseau).

Infine, nei *Sogni di un visionario*, scritto concernente un'opera dello svedese Emanuel Swedenborg il quale sosteneva di essere in comunicazione con le anime dei defunti, Kant definisce appunto queste affermazioni «sogni di un visionario», cioè allu-

cinazioni, ma le spiega come derivanti dalla metafisica, la quale sarebbe essa stessa fatta di sogni, come dimostra il fatto che ognuno ne ha una diversa, cioè vive in un suo mondo particolare, il che accade appunto a chi sogna. Quest'ultima osservazione riprende un celebre frammento di Eraclito, secondo cui solo il *lògos*, cioè la ragione, ci fa vivere tutti nello stesso mondo, come accade a chi è sveglio. Tuttavia proprio in quest'opera Kant afferma di essere innamorato della metafisica, il che rivela che egli considera sogno solo la metafisica wolffiana e non dispera di trovare un'altra metafisica che sia in armonia con la ragione.

La Dissertazione del 1770

Abbiamo visto che Kant tra il 1765 e il 1767 fu in corrispondenza con Lambert, da cui apprese la necessità di distinguere tra la materia e la forma della conoscenza, e che nel 1769 ricevette una «gran luce». Di tutto ciò probabilmente è documento la Dissertazione *Sulla forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*, che segna l'inizio della fase costruttiva del pensiero kantiano, anche se ciò che egli si accinge a costruire è una teoria «critica», non più però nel senso di critica alle filosofie altrui, bensì nel senso di esame critico della conoscenza umana, al fine di stabilirne il valore e i limiti. Questa teoria sarà poi chiamata «criticismo» kantiano.

La Dissertazione parte dal presupposto, allora diffuso nella filosofia tedesca, che vi siano due «mondi» del tutto distinti fra loro, quello «sensibile», oggetto della sensibilità, e quello «intelligibile», oggetto dell'intelletto. La **sensibilità**, afferma Kant, è una facoltà puramente passiva, cioè è la capacità di essere affetti, o modificati, dalle cose esterne, e ci fa conoscere non le cose, ma le affezioni, o modificazioni, che le cose producono sui nostri sensi. Essa dunque non ha per oggetto le cose come realmente sono (*sicuti sunt*), ma le cose come appaiono a noi (*sicuti apparent*), cioè il **fenomeno** (*phainòmenon*, dal verbo greco *phàinomai*, apparire). Si noti che qui Kant usa il termine «fenomeno» in un senso diverso da quello in cui lo usava Aristotele, al quale risale, cioè non come manifestazione della realtà stessa attraverso l'esperienza (*phàinomai* in greco significa anche «manifestarsi»), bensì come mera apparenza, diversa dalla realtà.

L'**intelletto**, invece, è la facoltà di «pensare» il mondo intelligibile, cioè di riferire i propri concetti a oggetti non sensibili, i quali costituiscono la vera realtà. Quest'ultima è detta pertanto **noumeno**, che significa realtà pensata (*noùmenon*, dal verbo greco *noèin*, pensare). Vediamo qui una posizione di tipo chiaramente platonico, secondo cui la vera realtà non è quella che appare ai sensi, ma quella che viene pensata dall'intelletto, e tra l'una e l'altra non c'è passaggio, cioè per conoscere la realtà intelligibile non si può passare attraverso la conoscenza di quella sensibile. Nella Dissertazione del 1770 però Kant non spiega come si giunga a conoscere la realtà intelligibile, cosa che doveva sembrargli alquanto difficile dopo le sue critiche alla metafisica wolffiana.

La scoperta originale contenuta nella Dissertazione è la spiegazione, data da Kant, di come si giunge a conoscere, e a conoscere scientificamente, cioè in modo sicuro, controllabile, incontestabile, la realtà sensibile. Quest'ultima, infatti, era l'oggetto della fisica newtoniana, cioè della fisica-matematica, della cui scientificità Kant era assolutamente convinto. Ebbene, ciò che ci permette di avere una conoscenza scientifica della realtà sensibile, afferma Kant, è il fatto che le nostre sensazioni sono rese possibili da due condizioni, le quali non sono a loro volta ricavate dalle sensazioni, cioè sono *a priori*, vale a dire anteriori ad esse, ossia lo **spazio** e il **tempo**. Come tali,

queste condizioni non dipendono dalle sensazioni, cioè non sono soggettive, non variano da soggetto a soggetto, ma sono universali e necessarie, cioè uguali per tutti, e in questo senso sono oggettive.

Lo spazio è la condizione delle sensazioni esterne, come risulta dal fatto che non possiamo percepire un oggetto fuori di noi senza collocarlo in un determinato punto dello spazio, e il tempo è la condizione delle sensazioni sia esterne che interne, come risulta dal fatto che non possiamo percepire nessun oggetto, né fuori di noi né dentro di noi, senza collocarlo in un determinato momento del tempo.

Applicando la terminologia di Lambert, Kant chiama le sensazioni «materia» della conoscenza sensibile e lo spazio e il tempo «forme» di essa. Egli precisa che queste forme sono oggetto, a loro volta, di conoscenza immediata, cioè sono «intuizioni», ma si tratta di intuizioni «pure», cioè non contaminate dalle sensazioni, perché le precedono, cioè sono indipendenti da ogni sensazione.

La prova che noi abbiamo l'intuizione pura dello spazio e del tempo è fornita dalle scienze matematiche, cioè rispettivamente dalla **geometria**, che è scienza dei rapporti spaziali (linee, superfici, grandezze) e prescinde dall'esperienza, e dall'**aritmetica**, che è scienza dei rapporti numerici, cioè implicanti il contare, vale a dire la successione temporale, e ugualmente prescinde dall'esperienza.

È appunto in virtù delle intuizioni pure dello spazio e del tempo, cioè del loro carattere universale e indipendente dalle sensazioni, che la geometria e l'aritmetica, cioè le matematiche, sono scienza; ma lo spazio e il tempo, in quanto sono condizioni delle sensazioni, ci permettono di avere scienza anche della realtà sensibile, precisamente quella scienza che è chiamata **meccanica razionale**, cioè la fisica-matematica fondata da Galilei e portata alla sua perfezione da Newton.

Naturalmente gli aspetti della realtà sensibile di cui in tal modo abbiamo scienza sono solo quelli quantitativi, vale a dire le tradizionali «qualità primarie», mentre di tutti gli altri aspetti non si dà alcuna scienza. In ogni caso si tratta di scienza del «fenomeno», ossia non della realtà in sé, bensì di come la realtà appare a noi, e tuttavia si tratta di autentica scienza, cioè di un sapere universale e necessario, quanto lo sono appunto le matematiche.

Si noterà, infine, come Kant con questa dottrina dello spazio e del tempo come intuizioni pure prenda le distanze sia da Newton, che concepiva lo spazio e il tempo come realtà assolute, cioè esistenti in sé, sia da Leibniz, che li concepiva come semplici relazioni tra i corpi, esistenti solo in questi ultimi. Per Kant lo spazio e il tempo esistono propriamente solo nel soggetto conoscente, tuttavia hanno un carattere di universalità e necessità che li rende del tutto indipendenti dalle sensazioni degli oggetti fisici.

3 LA «CRITICA DELLA RAGION PURA»

Il problema critico

Il problema che la Dissertazione del 1770 non aveva affrontato, come abbiamo visto, è quello del rapporto tra l'intelletto e il suo oggetto, cioè il mondo intelligibile, ossia il problema del valore scientifico della metafisica, valore al quale, come sappiamo, Kant non credeva più. A questo problema è dedicata la riflessione kantiana tra il 1770 e il 1781 e la soluzione è data dalla *Critica della ragion pura*, l'opera più famosa di Kant e una tra le più profonde dell'intera storia della filosofia.

Nella prefazione alla prima edizione di quest'opera Kant dichiara subito che la metafisica, in quanto espressione dell'aspirazione della ragione a conoscere realtà che trascendono l'esperienza, è diventata un «campo di lotte senza fine», il che induce a dubitare fortemente della sua scientificità. Per accertare quale sia il suo valore, è necessario pertanto istituire un «tribunale della ragione», cioè sottoporre la ragione a una «critica», ovvero ad un esame, il quale accerti le sue capacità di conoscere, ovvero l'estensione e i limiti delle sue conoscenze. La ragione che viene sottoposta a tale critica è detta «ragione pura», perché è la facoltà che aspira a conoscere indipendentemente da ogni esperienza, cioè la facoltà con cui si vuole fare metafisica.

Nella prefazione alla seconda edizione, poi, Kant precisa che la matematica e la fisica, a differenza della metafisica, sono sicuramente scienze e lo sono diventate nel momento in cui si è compiuta al loro interno una specie di rivoluzione, cioè si è compreso che non è il soggetto conoscente che deve adeguarsi all'oggetto da conoscere, bensì è quest'ultimo che deve adeguarsi al soggetto conoscente. In altre parole, si è compreso che la ragione conosce scientificamente, cioè *a priori*, con universalità e necessità, un oggetto solo quando essa cerca in tale oggetto ciò che essa stessa vi ha posto, ossia i suoi stessi concetti, i quali sono appunto *a priori*, cioè universali e necessari.

Ciò è accaduto alla matematica quando i Greci (Talete, Pitagora, Euclide, ecc.) hanno capito che, per avere scienza, ad esempio, delle figure geometriche, bisognava costruirle *a priori*, per mezzo di definizioni, e dedurre le loro proprietà da queste definizioni; ed è accaduto alla fisica quando Galilei ha capito che, per avere scienza della natura, bisogna interrogarla mediante l'esperimento e vedere se essa si comporta o meno secondo le leggi che la ragione stessa ha costruito, cioè le leggi matematiche.

In entrambi i casi si è compiuta, osserva Kant, una specie di **rivoluzione copernicana**, cioè si è rovesciato il rapporto tradizionale tra il soggetto e l'oggetto: come Copernico, vedendo che non riusciva a spiegare i moti degli astri facendoli girare attorno all'osservatore, li ha spiegati facendo girare l'osservatore attorno ad essi, così la ragione, se vede che i suoi concetti non riescono a regolarsi sulle cose, cioè a conoscere con sicurezza come le cose sono in se stesse, deve ammettere che le cose siano regolate dai suoi concetti, cioè deve limitarsi a conoscere ciò che essa stessa, per mezzo dei suoi concetti *a priori*, mette nelle cose. In tal caso il vero oggetto della ragione non sono più le cose in se stesse, bensì ciò che la ragione stessa ha messo nelle cose. È possibile questo, si chiede Kant, anche alla metafisica, la quale non dispone né delle intuizioni pure proprie della matematica, né della possibilità di ricorrere ad esperimenti propria della fisica? Questo è il problema della *Critica*.

Un'ulteriore precisazione di tale problema si ha nell'introduzione all'opera. Qui Kant distingue i giudizi, cioè gli atti conoscitivi con cui si attribuisce un predicato ad un soggetto, in **giudizi analitici**, consistenti nell'attribuire al soggetto un predicato già contenuto nel concetto di esso e perciò equivalenti ad una «analisi» o scomposizione del concetto stesso del soggetto, e **giudizi sintetici**, consistenti nell'attribuire al soggetto un predicato non contenuto nel concetto di esso e perciò equivalenti ad una vera e propria «sintesi» o composizione fra due concetti distinti.

Si tratta, come si vede, di una distinzione completamente diversa da quella tra «metodo analitico», consistente nel risalire dalle conclusioni di un ragionamento alle sue premesse, e «metodo sintetico», consistente nel discendere dalle premesse alle conclusioni. La nuova distinzione introdotta da Kant ricorda piuttosto quella stabilita da Leibniz tra verità di ragione e verità di fatto.

I giudizi analitici, prosegue Kant, sono sempre *a priori*, cioè non hanno bisogno dell'esperienza, perché derivano da puri concetti, e perciò sono universali e necessari, cioè valgono in tutti i casi e necessariamente; essi però sono tautologici, cioè tali che il predicato dice la stessa cosa (*tautò*) che dice il soggetto. Tale è, per esempio, il giudizio «tutti i corpi sono estesi», che vale sempre, ma non aggiunge nulla al concetto di corpo, il quale contiene già in sé il carattere dell'estensione.

Invece i giudizi sintetici hanno sempre bisogno dell'esperienza, da cui ricavare un predicato che non è contenuto nel concetto del soggetto; tuttavia l'appartenenza di tale predicato al soggetto può essere anch'essa attestata soltanto dall'esperienza, nel qual caso essi sono giudizi sintetici *a posteriori*, cioè totalmente dipendenti dall'esperienza, oppure può essere indipendente dall'esperienza, nel qual caso essi sono giudizi sintetici *a priori*. Entrambi questi tipi di giudizio sintetico aggiungono qualcosa alla nostra conoscenza, ma quelli sintetici *a posteriori* hanno un valore del tutto particolare e contingente, cioè non producono autentica scienza, mentre quelli sintetici *a priori*, oltre a portare una nuova conoscenza, hanno anche un valore universale e necessario, cioè producono vera e propria scienza.

Un esempio di giudizio sintetico *a posteriori* è, per Kant, «tutti i corpi sono pesanti», il quale aggiunge qualcosa al concetto di corpo, perché non è evidente che ogni corpo sia pesante, come è provato dal fatto che gli antichi consideravano alcuni corpi come leggeri (per esempio l'aria e il fuoco); ma esso non ha un valore universale e necessario, perché non si può escludere che in futuro si scopra qualche corpo realmente leggero. Esempi di giudizi sintetici *a priori* sono invece, secondo Kant, tutti i giudizi della matematica, quali « $7 + 5 = 12$ » e «la retta è la linea più breve fra due punti». Nel primo, infatti, il soggetto, ossia $7 + 5$, non è uguale in modo evidente al predicato, ossia 12, tant'è vero che per scoprirlo è necessario contare (la cosa si capisce meglio prendendo ad esempio numeri molto più grandi), ma tuttavia lo è universalmente e necessariamente. Nel secondo il concetto di retta, cioè di linea dotata di una certa qualità (quella di essere appunto diritta, cioè non curva), non comprende in modo evidente quello di brevità, che si riferisce ad una quantità, eppure non c'è dubbio che il giudizio vale universalmente e necessariamente.

Oltre ai giudizi della matematica, sono sintetici *a priori*, secondo Kant, anche quelli della fisica, per esempio il giudizio «nel mutamento la quantità di materia resta invariata», dove il concetto di quantità di materia non contiene, di per sé, il carattere dell'invarianza; eppure questo gli appartiene universalmente e necessariamente, come si può dimostrare attraverso una serie di esperimenti, tant'è vero che il giudizio in questione è una vera e propria legge fisica. Dunque sono i giudizi sintetici *a priori* quelli che consentono alla matematica ed alla fisica di essere scienze.

È possibile, si chiede allora Kant, che anche la metafisica sia fatta di giudizi sintetici *a priori*? E, prima ancora, come sono possibili i giudizi sintetici *a priori*? Cioè che cosa garantisce la loro validità, ossia la perfetta conformità tra la connessione da essi espressa e la realtà? Che cosa, insomma, garantisce il valore della scienza? Questo è il problema che deve essere risolto dalla *Critica della ragion pura*.

Si noti come, nella formulazione di tale problema, Kant da un lato proceda in modo rigorosamente critico, chiedendosi quale sia la condizione della scienza in generale, mentre da un altro assuma acriticamente alcuni presupposti, quali il carattere scientifico della matematica e della fisica e conseguentemente il carattere scientifico dei soli giudizi sintetici *a priori*, cioè dei giudizi di cui sono strutturate tali scienze. L'u-

nica disciplina nei confronti della quale Kant è integralmente critico, è la metafisica, come appare dalla formulazione che di tali problemi egli dà al termine dell'introduzione, cioè: 1) come è possibile la matematica pura (cioè la matematica in quanto scienza)? 2) come è possibile la fisica pura (cioè la fisica in quanto scienza)? 3) come è possibile la metafisica come scienza?

La differenza nell'atteggiamento di Kant verso la metafisica risulta ancora più chiaro dalla formulazione che degli stessi problemi è data nei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza*, cioè nell'opera scritta da Kant per chiarire il contenuto della *Critica della ragion pura*, cioè: 1) come è possibile la matematica pura? 2) come è possibile la fisica pura? 3) è, in generale, possibile una metafisica? Qui infatti si dà per scontato che una matematica pura e una fisica pura esistano, ossia che la matematica e la fisica siano scienze (tale era l'impressione suscitata in Kant dalla scienza newtoniana), e si chiede solo a quali condizioni esse lo siano, cioè in virtù di che cosa; invece non si dà affatto per scontato che la metafisica sia scienza, perciò, prima di chiedersi a quali condizioni essa lo sia, Kant si chiede, giustamente, se in generale essa lo sia.

L'Estetica trascendentale

La *Critica della ragion pura* comprende una «dottrina trascendentale degli elementi» e una «dottrina trascendentale del metodo». A questo proposito è necessario

chiarire che cosa Kant intende per «trascendentale» e soprattutto fare attenzione a non confondere, come spesso accade, il «trascendentale» col «trascendente». Questi due termini, coniati entrambi dalla Scolastica medioevale, avevano già allora due significati diversi, poiché «trascendente» indicava ciò che trascende il mondo dell'esperienza, ossia un ente che sta al di là, o al di sopra, del mondo dell'esperienza, precisamente Dio, mentre «trascendentale» indicava un predicato che trascende, in universalità, le stesse categorie, cioè i sommi generi, precisamente l'essere e le sue proprietà più universali (il vero, il bene).

In Kant «trascendente» mantiene lo stesso significato che nella Scolastica, cioè indica ciò che sta al di là dell'esperienza, in particolare, come vedremo, l'anima, il mondo e Dio; invece «**trascendentale**» viene a significare ciò che precede qualsiasi esperienza e ne è la condizione, per cui è sinonimo di *a priori* o di «puro». Questo termine conserva dunque lo stesso significato di massima universalità che aveva nella Scolastica, ma tale significato, anziché contrassegnare delle realtà esistenti in sé, quali l'essere e le sue proprietà, contrassegna le forme proprie della ragione, cioè del soggetto conoscente.

Da questo significato principale del termine «trascendentale» ne deriva in Kant un secondo, cioè quello per cui esso designa ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscere gli oggetti, poiché tale modo di conoscere è reso possibile da forme *a priori*. Ora, la «dottrina trascendentale degli elementi» è lo studio delle forme trascendentali, cioè *a priori*, con cui la ragione conosce i suoi oggetti, mentre la «dottrina trascendentale del metodo» è lo studio del modo in cui la ragione costruisce il sistema completo delle sue conoscenze.

La più ampia ed importante è la prima, la quale si divide a sua volta in «Estetica trascendentale», cioè studio delle forme *a priori* della sensibilità, e «Logica trascendentale», cioè studio delle forme *a priori* dell'intelletto. È noto, infatti, che per Kant que-

ste sono le due fonti distinte della conoscenza umana. Il termine **estetica**, introdotto da Baumgarten per indicare la scienza del bello, è così ricondotto da Kant al suo significato di «scienza della sensibilità», in conformità col significato che il termine *àisthesis* ha in greco, cioè sensazione o percezione sensoriale.

La sensibilità, dice Kant, è la facoltà attraverso cui gli oggetti ci sono dati, cioè modificano in qualche modo il nostro spirito. Gli atti conoscitivi propri della sensibilità sono le **intuizioni**, conoscenze immediate, dirette, dei loro oggetti: questi ultimi, però, non sono gli oggetti esterni, cioè le cose esistenti in sé, bensì gli effetti che questi producono sulla nostra sensibilità, cioè le modifiche che i nostri sensi patiscono ad opera delle cose esterne. Per questo carattere di immediatezza, la conformità delle intuizioni ai loro oggetti non è mai un problema, ma è sempre fuori discussione: ciò tuttavia accade solo nel caso della conoscenza sensibile, la quale ha appunto per oggetto le modifiche che le cose producono su di noi. Per Kant, dunque, le intuizioni possono essere solo sensibili, cioè solo la sensibilità può intuire, l'intelletto non ha intuizioni, non esistono intuizioni intellettuali, perché l'intelletto non è direttamente in contatto con i suoi oggetti, cioè con le realtà intelligibili.

Le intuizioni sensibili, o **intuizioni empiriche**, sono tuttavia rese possibili, come abbiamo già visto a proposito della Dissertazione del 1770, dalle **intuizioni pure**, cioè dallo spazio e dal tempo, che di esse costituiscono la forma, mentre le sensazioni propriamente dette, cioè le modifiche prodotte negli organi di senso, ne costituiscono la materia. Lo **spazio** ed il **tempo**, prosegue Kant, non sono infatti concetti di origine empirica, perché precedono tutte le rappresentazioni empiriche, ma sono dati *a priori* come condizioni necessarie di queste. Essi non sono proprietà delle cose in sé, ma di essi si può parlare solo dal punto di vista dell'uomo, perché abbracciano tutte e solo le cose che possono apparire all'uomo. Si può dire che spazio e tempo hanno una «realtà empirica», nel senso che rispetto all'esperienza (vale a dire al fenomeno) sono reali, ma rispetto alle cose in sé essi hanno un'«idealità trascendentale», cioè esistono solo nella mente umana come sue forme, appunto, trascendentali.

Infine lo spazio e il tempo, conclude Kant, sono condizioni di giudizi sintetici *a priori*, come è dimostrato, nel caso dello spazio, dalla **geometria**, la quale determina le proprietà dello spazio sia sinteticamente, cioè con giudizi sintetici, sia *a priori*, cioè con giudizi dotati di validità universale e necessaria, e nel caso del tempo, dall'**aritmetica**, a proposito della quale si può dire altrettanto. Spazio e tempo, dunque, sono le condizioni che permettono alla matematica di essere una conoscenza pura, universale e necessaria, cioè di essere scienza. Si è così risposto al primo dei tre problemi della *Critica*.

Ma al tempo stesso si è chiarito in quale senso la matematica è una scienza, non cioè nel senso che essa ci faccia conoscere le cose come sono in se stesse, bensì nel senso che essa ci fa conoscere le cose come appaiono a noi, ossia il **fenomeno**.

Ogni nostra intuizione, afferma Kant, non è che la rappresentazione di un fenomeno; che cosa siano le cose in sé, separate dalla ricettività dei nostri sensi, ci rimane affatto ignoto. Noi conosciamo solo il nostro modo di percepirle, che ci è peculiare ed appartiene a tutti gli uomini. La matematica, insomma, ci permette di avere scienza, cioè conoscenza universale e necessaria, di quegli aspetti del mondo sensibile che si lasciano ricondurre a rapporti di spazio e di tempo, cioè degli aspetti quantitativi, ma questi non costituiscono affatto l'essenza intima delle cose, che ci rimane ignota.

Con questa dottrina Kant per un verso si colloca al culmine del matematismo moderno, perché dà assolutamente per scontato il carattere scientifico, ossia universale e necessario, della matematica, ma per un altro verso indica con chiarezza i limiti dello stesso matematismo, perché mostra che la matematica può essere scienza, ossia conoscenza universale e necessaria, precisamente in quanto non è conoscenza di come le cose stanno in se stesse, bensì soltanto di certi aspetti delle cose che appaiono esclusivamente a noi, vale a dire gli aspetti quantitativi. In tal modo egli concilia il carattere convenzionale della matematica, rilevato già da Hobbes e da Vico, col suo carattere scientifico, dove per scientificità non si intende più la conformità assoluta di una conoscenza ad un oggetto in sé, ma semplicemente l'universalità e la necessità di tale conoscenza, cioè la sua validità per tutti i possibili soggetti.

L'Analitica trascendentale

La Logica trascendentale, come abbiamo visto, è lo studio delle forme *a priori* della seconda grande fonte della conoscenza umana, cioè l'intelletto. Essa si distingue dalla **logica generale**, cioè da quella che per Kant è la logica aristotelica, perché non si limita, come quest'ultima, allo studio degli elementi della conoscenza intellettuale (concetti, giudizi, sillogismi) considerati in se stessi, prescindendo dal loro rapporto con l'oggetto (logica formale), ma li studia come forme della conoscenza degli oggetti, cioè determina l'estensione e la validità della conoscenza *a priori* degli oggetti.

La logica generale, secondo Kant, si distingueva in una **analitica**, o studio degli elementi del pensiero al fine di determinarne le regole d'uso, e quindi «canone», vale a dire regola, del pensiero, e in una **dialettica**, o uso illegittimo di tali regole come «organo», vale a dire strumento, per la produzione di conoscenze, le quali non possono essere che false. Qui Kant interpreta secondo una certa manualistica del Settecento la distinzione aristotelica tra analitica e dialettica, identificando però quest'ultima con la sofistica. Egli la definisce, infatti, anche «logica dell'apparenza» e «arte sofistica di dare alle proprie volontarie illusioni la tinta della verità», pur riconoscendo che il nome di dialettica può essere usato anche per indicare la critica di tale apparenza (e così la intendeva, infatti, Aristotele).

Anche la logica trascendentale si divide, analogamente, in una **Analitica trascendentale**, la quale studia gli elementi del pensiero nel loro rapporto con gli oggetti e dimostra, come vedremo, che essi possono essere applicati solo agli oggetti di esperienza, e in una **Dialettica trascendentale**, la quale pretende di usare tali elementi per conoscere oggetti che stanno al di là dell'esperienza, facendone in tal modo un uso illegittimo, che produce non conoscenze, ma illusioni. Con questo significato di dialettica trascendentale Kant si riferisce, come vedremo, ad una certa metafisica, cioè quella wolffiana. Tuttavia, appellandosi al secondo significato di dialettica proprio della logica generale («critica dell'apparenza»), egli si ritiene autorizzato a chiamare Dialettica trascendentale la critica che egli stesso muove al suddetto uso illegittimo degli elementi del pensiero, cioè l'ultima parte della sua dottrina trascendentale degli elementi.

Gli elementi del pensiero sono costituiti anzitutto dai concetti, perciò Kant espone anzitutto l'«analitica dei concetti». Egli tuttavia non si occupa dei concetti empirici, cioè ricavati per astrazione dalle rappresentazioni empiriche (quelli, per intenderci,

di cui parlava la Scolastica), bensì dei concetti puri, cioè *a priori*, che precedono l'esperienza. Questi, secondo Kant, sono ciò che permette all'intelletto di collegare tra loro le rappresentazioni, o intuizioni, empiriche (già organizzate, dunque, nello spazio e nel tempo), per formulare dei giudizi.

La funzione dell'intelletto infatti, secondo Kant, è essenzialmente quella di giudicare, cioè di unificare tra loro le rappresentazioni empiriche, mediante giudizi sintetici *a priori*. I giudizi dell'intelletto, però, non sono più quelli della matematica, che si limitano a calcolare rigorosamente gli aspetti quantitativi delle rappresentazioni. Essi collegano tra loro rappresentazioni diverse, in virtù, certo, dei loro aspetti quantitativi, ma secondo un ordine più complesso, che è quello espresso dalle leggi fisiche. I giudizi in questione, pertanto, sono quelli della fisica.

Ebbene, ciò che permette tali giudizi, ossia ciò che collega tra loro in modo universale e necessario le rappresentazioni empiriche, sono appunto i **concetti puri** dell'intelletto. Questi sono pertanto delle forme, delle condizioni *a priori* dei giudizi, di cui le rappresentazioni empiriche costituiscono la materia. Essi sono ciò che, nel giudizio sintetico *a priori*, costituisce il «legame» (*Verbindung*), appunto, *a priori*, tra il soggetto e il predicato, cioè tra le rappresentazioni empiriche.

Si noti che, unificando tra loro le rappresentazioni per mezzo dei concetti, l'intelletto «riferisce» tali rappresentazioni ai loro oggetti, cioè alle cose di cui esse sono rappresentazioni, ed in tal modo «pensa» tali oggetti, che in se stessi rimangono sconosciuti. L'intelletto, insomma, si comporta come un soggetto che riceva dei messaggi, per esempio delle lettere (le rappresentazioni empiriche), da un corrispondente a lui sconosciuto (la cosa in sé), e cerchi di ricostruire l'identità di questo sconosciuto collegando tra di loro tutti i suoi messaggi: in questo senso l'unificare i messaggi, cioè le rappresentazioni, è l'unico modo per riuscire a pensare, cioè a identificare, il loro autore.

Ebbene, se i concetti puri sono in funzione dei giudizi, cioè servono a permettere l'unificazione tra le rappresentazioni operata dai giudizi, essi corrisponderanno ai dodici tipi fondamentali di giudizio, divisi secondo i loro quattro caratteri fondamentali (quantità, qualità, relazione e modalità). Avremo così dodici concetti puri o, come dice Kant riprendendo il termine aristotelico, **categorie**, cioè tre per la quantità (unità, pluralità, totalità), tre per la qualità (realtà, negazione, limitazione), tre per la relazione (sostanza-accidente, causa-effetto, azione reciproca) e tre per la modalità (possibilità, esistenza, necessità).

In tal modo Kant ha «dedotto» le sue categorie dai tipi di giudizio classificati dalla stessa logica aristotelica (egli parla a questo proposito di «deduzione metafisica»), cioè ha mostrato che esse devono essere necessariamente tante e tali, mentre Aristotele ne ha dato, come lo stesso Kant gli rimprovera, una semplice esposizione «rapsodica», cioè disordinata, non necessaria. Tale differenza è dovuta al fatto che le categorie di Aristotele, per quanto siano i generi più universali, sono pur sempre ricavate dall'esperienza, mentre quelle di Kant sono del tutto *a priori*, cioè sono forme, o strutture, dell'intelletto, e quindi devono avere un ordine razionale.

Si noti che tra le categorie della relazione Kant indica il concetto di **sostanza** e il concetto di **causa**, cioè i due concetti che più erano stati contestati dalla filosofia moderna, specialmente empiristica, e che tuttavia stanno alla base della scienza della natura, cioè della fisica. Facendone dei concetti *a priori*, Kant nega, con Hume, che essi possano essere desunti dall'esperienza, ma non per questo li priva di qualsiasi va-

lore, anzi attribuisce loro precisamente il valore di condizioni universali e necessarie della stessa esperienza. Pertanto le leggi fisiche, basate sulla relazione di causa ed effetto, lungi dall'essere soltanto l'espressione di un'abitudine psicologica, come sosteneva Hume, hanno un valore universale e necessario, cioè sono autentiche leggi scientifiche, e quindi le categorie sono ciò che rende possibile la fisica come scienza.

È così risolto anche il secondo problema della *Critica della ragion pura*, pur se la fisica risulta essere anch'essa, come la matematica, scienza soltanto del fenomeno, cioè non di come le cose stanno in sé, ma di come le cose appaiono a noi. È vero, infatti, che le categorie conferiscono ai giudizi della fisica un valore universale e necessario, ma a condizione che questi unifichino delle rappresentazioni empiriche, cioè appunto dei fenomeni. Di tali fenomeni, tuttavia, è possibile avere autentica scienza, cioè conoscerne l'ordine necessario, proprio perché, come Kant diceva nella prefazione alla seconda edizione della *Critica*, questo ordine necessario è introdotto nell'oggetto, cioè nel fenomeno, dal soggetto stesso. La fisica newtoniana subisce così lo stesso destino della matematica: è garantita da Kant come autentica scienza, ma soltanto di ciò che appare all'uomo.

Resta da risolvere ora il problema più importante relativamente alle categorie, che non era stato affrontato nella Dissertazione del 1770 e la cui soluzione costituisce l'autentica scoperta compiuta dalla *Critica della ragion pura*, cioè: che cosa garantisce il «riferimento» delle categorie all'oggetto che sta oltre l'esperienza, ovvero su che cosa si fonda la validità dell'unità che le categorie, attraverso il giudizio, attribuiscono alle rappresentazioni di tale oggetto?

Rispondere a questa domanda significa, dice Kant, operare la **deduzione trascendentale** delle categorie, cioè giustificarle nella loro funzione di concetti capaci di riferirsi ad un oggetto che essi non ricavano dall'esperienza. Il problema non si pone per le intuizioni pure, il cui riferimento ad un oggetto (il dato) è evidente, in quanto tale oggetto non può apparirci se non attraverso di esse.

La soluzione proposta da Kant al problema della deduzione trascendentale è che il fondamento, la garanzia di validità, la legittimazione dell'unità operata dalle categorie, è costituito dall'unità dello stesso soggetto pensante, cioè da quello che Kant chiama l'«**io penso**», ovvero l'**Appercezione trascendentale**. Questo non è altro che la coscienza che noi abbiamo di noi stessi come soggetti pensanti, cioè la coscienza che tutte le nostre rappresentazioni appartengono ad una stessa coscienza, la nostra, ovvero il nostro «io». Di ciò abbiamo una percezione che non è empirica, cioè non deriva dall'esperienza, perché è la condizione di ogni nostra esperienza: perciò Kant la chiama «appercezione pura», o «originaria», o «trascendentale». Che essa sia la condizione di ogni nostra rappresentazione, anzi di ogni nostro giudizio, risulta chiaramente dal fatto che, qualsiasi giudizio noi formuliamo, per esempio «A è B», esso deve essere sempre accompagnato dalla dichiarazione «io penso», per esempio «io penso che A è B».

In tal modo Kant, ritenendo che l'intelletto non possa attingere direttamente l'oggetto delle varie rappresentazioni, e quindi non possa cogliere direttamente in questo l'unità che di diritto esso possiede, attribuisce al soggetto conoscente il diritto di conferire lui alle varie rappresentazioni l'unità che esse debbono avere per poter essere legittimamente ritenute rappresentazioni dell'oggetto. Egli insomma sostituisce all'inattuabile unità dell'oggetto l'originaria unità del soggetto, mettendo, per così dire, al posto dell'oggetto, come fonte di unità delle sue rappresentazioni, il sog-

getto. Questa è l'autentica «rivoluzione copernicana» di cui si parla nella prefazione alla seconda edizione della *Critica*.

Naturalmente l'unità in tal modo fondata ha tutto il diritto di essere considerata «oggettiva» perché è l'unica unità possibile: ma oggettiva non nel senso di appartenente all'oggetto, bensì nel senso di valida universalmente e necessariamente. E il risultato dell'unificazione in tal modo stabilita, cioè l'oggetto dell'esperienza, ha tutto il diritto di essere considerato l'oggetto *tout court* dell'intelletto, perché è l'unico oggetto conoscibile.

Sempre a proposito dei concetti puri dell'intelletto, Kant si chiede che cosa permetta la loro applicazione alle rappresentazioni empiriche, dato che tra concetti e rappresentazioni c'è eterogeneità. La sua risposta è la dottrina dello **schematismo dei concetti puri**, cioè della necessità di un intermediario tra concetti puri e rappresentazioni sensibili, che renda possibile l'applicazione dei primi alle seconde: questo intermediario è detto da Kant «schema trascendentale» ed è individuato in una determinazione temporale, nel senso che è possibile collegare tra loro due rappresentazioni empiriche solo ammettendo tra loro un rapporto di tempo, per esempio una successione, o una simultaneità. Tale schema, secondo Kant, è prodotto dall'**immaginazione**, che è una facoltà intermedia tra la sensibilità e l'intelletto e che ha quindi anche un carattere **produttivo**.

Infine Kant si chiede quali siano i principi supremi dell'intelletto, cioè i giudizi *a priori* supremi su cui si fondano tutti gli altri giudizi formulati per mezzo dei concetti puri. È questa la cosiddetta «analitica dei principi», che costituisce la seconda parte dell'Analitica trascendentale. Il **principio supremo di tutti i giudizi analitici**, dice Kant, è il principio di [non] contraddizione, da lui formulato come «a nessuna cosa conviene un predicato che la contraddica», dove resta escluso il riferimento al tempo contenuto nella formulazione aristotelica. Tale principio, per Kant, ha un valore puramente formale, cioè è condizione soltanto negativa, vale a dire necessaria ma non sufficiente, della verità.

Invece il **principio supremo di tutti i giudizi sintetici «a priori»** è, come abbiamo visto, la stessa Appercezione trascendentale, cioè l'«io penso», che viene espresso nella seguente formulazione: «le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono ad un tempo condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza», dove le condizioni della possibilità dell'esperienza, cioè l'«io penso», e le categorie che su di esso si fondano, risultano essere, come abbiamo visto, principi costitutivi degli stessi oggetti dell'esperienza, poiché conferiscono alle rappresentazioni quell'unità che esse devono avere per essere rappresentazioni di un oggetto. Si tenga presente che per «esperienza» Kant intende non la semplice intuizione sensibile, ma la conoscenza dell'ordine complessivo dei fenomeni, e per «oggetti dell'esperienza» ciascuno degli oggetti compresi in tale ordine.

Accanto ai principi supremi dell'intelletto vi sono anche dei principi più particolari, che corrispondono ai quattro tipi di categorie distinti da Kant: gli «assiomi dell'intuizione», le «anticipazioni della percezione», le «analogie dell'esperienza» e i «postulati del pensiero empirico». I più interessanti tra essi sono le **analogie dell'esperienza**, che corrispondono alle categorie della relazione, e sono: 1) il principio della permanenza della sostanza, 2) la legge di causalità e 3) la legge dell'azione reciproca. Esse recuperano dunque, a livello di principi *a priori*, le principali leggi della meccanica newtoniana, confermando ancora una volta il carattere scientifico, cioè universale e necessario, di questa.

Kant può così concludere l'Analitica trascendentale mediante la **distinzione di tutti gli oggetti in fenomeni e noumeni**, dichiarando che l'intelletto può fare solo un uso empirico (cioè limitato all'esperienza) dei suoi concetti *a priori*, non mai un uso trascendente (cioè al di là dell'esperienza), ossia può applicarli solo a fenomeni, non mai a cose in sé. Così, mentre nella Dissertazione del 1770 aveva stabilito che ci può essere scienza *anche* dell'esperienza, nella *Critica della ragion pura* stabilisce che ci può essere scienza *solo* dell'esperienza. Tuttavia anche delle cose in sé l'intelletto si fa una rappresentazione, tant'è vero che la contrappone al fenomeno chiamandola «noumeno». Si tratta, però, di una rappresentazione del tutto indeterminata, cioè negativa.

Il **noumeno**, dice Kant, è tale, cioè pensato, solo in senso negativo, ossia solo come qualcosa che non è oggetto della nostra intuizione sensibile: di esso non abbiamo un'intuizione intellettuale, poiché questa è assolutamente fuori della nostra capacità conoscitiva. Il concetto di noumeno, inoltre, è detto da Kant «problematico», ossia non contiene nessuna contraddizione, anzi è necessario, perché si connette con tutti gli altri concetti come esprime una loro limitazione, ma la sua verità oggettiva non può essere in alcun modo conosciuta. Il noumeno esprime il problema inevitabilmente connesso con la limitazione della nostra sensibilità, quello cioè di una realtà diversa da quella sensibile. Esso insomma è un «concetto-limite» (*Grenzbegriff*), cioè serve a circoscrivere le pretese della sensibilità, ed in questo senso è inevitabile.

In altre parole, noi non possiamo conoscere la natura, cioè l'essenza, del noumeno, perciò non possiamo averne un concetto positivo; tuttavia ne conosciamo l'esistenza, precisamente come l'esistenza di qualcosa da cui provengono le nostre rappresentazioni e a cui esse devono essere riferite. Questo, per Kant, è un fatto innegabile: poiché la conoscenza sensibile è passiva, deve esserci qualcosa da cui i sensi subiscono le loro modificazioni, e questo è il noumeno. Del noumeno, pertanto, si conosce non solo l'esistenza, ma addirittura la necessità, nel senso che il suo concetto indica il limite necessario della nostra conoscenza scientifica e con ciò attesta inequivocabilmente l'esistenza di oggetti che stanno al di là del mondo sensibile. In virtù di questa sua dottrina Kant rifiutò sempre recisamente qualsiasi interpretazione del suo pensiero in senso idealistico.

La Dialettica trascendentale

L'ultima parte della dottrina degli elementi della *Critica della ragion pura* è dedicata all'esposizione della Dialettica trascendentale, intesa come logica dell'apparenza, e alla sua critica. Tale apparenza, detta da Kant **illusione trascendentale**, nasce dall'uso di altri principi, diversi da quelli finora menzionati, ma ugualmente propri della ragione, i quali si riferiscono ad oggetti che trascendono l'esperienza. Essa, secondo Kant, è un'illusione inevitabile e naturale per la ragione, perché la natura della ragione è proprio quella di tendere ad una conoscenza superiore a quella data dall'esperienza. L'illusione trascendentale pertanto non potrà mai venire eliminata: l'unica cosa che si può fare, è rendersi conto, attraverso appunto la critica, del suo carattere di illusione, perché nessuna scienza è possibile al di là dell'esperienza.

La facoltà a cui appartengono i principi in questione è detta da Kant «ragione» in un senso più specifico di quello in cui si parla di ragione per indicare l'intera facoltà di conoscere *a priori*: quest'ultima comprende infatti, secondo Kant, due facoltà distinte, che sono l'**intelletto** (*Verstand*), il quale, come abbiamo visto, non è la facoltà

di intuire, ma la facoltà di unificare tra loro i fenomeni mediante alcune regole, cioè mediante le categorie, e la **ragione** (*Vernunft*) nel senso più specifico, o ragione vera e propria, definita da Kant come la facoltà di unificare tra di loro le regole dell'intelletto per mezzo di principi superiori.

Mentre tutta la filosofia precedente aveva affermato la superiorità dell'intelletto, inteso come facoltà di intuire, sulla ragione, intesa come facoltà di ragionare, Kant afferma al contrario la superiorità della ragione sull'intelletto, perché il tipo di unità a cui aspira la ragione è superiore a quella realizzata dall'intelletto, cioè è l'unificazione ulteriore dei risultati raggiunti dall'intelletto. Come nella logica generale la ragione unifica i giudizi nei sillogismi, o ragionamenti, così nella logica trascendentale la ragione unifica le regole dell'intelletto nei principi.

Il principio supremo per mezzo del quale la ragione cerca di unificare i risultati dell'intelletto si basa sull'idea dell'**incondizionato** e consiste nell'affermare che, se è dato il condizionato, ossia ciò che è conosciuto dall'intelletto, deve essere data anche l'intera serie delle sue condizioni, la quale di per sé è incondizionata. Questo principio è l'espressione di un'esigenza legittima della ragione, cioè quella di ricondurre la molteplicità del condizionato, vale a dire del mondo dell'esperienza, alla massima unità possibile; quando, tuttavia, tale principio viene scambiato per una conoscenza oggettiva, cioè per la conoscenza di una realtà incondizionata, esso si rivela illusorio, perché tale realtà non ci è mai data nell'esperienza e dunque non può mai costituire l'oggetto di un concetto puro.

L'idea dell'incondizionato si specifica, secondo Kant, in tre idee più particolari, che egli chiama «idee della ragione» o **idee trascendentali**, le quali sono le forme *a priori* della ragione, analoghe alle categorie, che sono le forme *a priori* dell'intelletto.

Kant le chiama «idee» per distinguerle, appunto, dalle categorie, e assume il termine «idea» nel senso platonico, cioè di principio a cui nulla v'è di adeguato nell'esperienza (solo che per Platone tali principi erano realtà in sé, mentre per Kant sono solo forme della ragione). Come il sillogismo, o ragionamento, consiste nel riportare una conoscenza (la conclusione) sotto le sue condizioni (le premesse), così la ragione, mediante le idee trascendentali, riporta le conoscenze dell'intelletto alla totalità delle loro condizioni, cioè all'incondizionato, per mezzo dei suoi «raziocinii».

Ora, le conoscenze dell'intelletto possono essere ricondotte ad unità in tre modi: attraverso la loro relazione al soggetto pensante, attraverso la loro relazione all'oggetto pensato e attraverso la loro relazione all'unità della realtà in generale. Ciò per mezzo di cui si compie la prima unificazione è l'idea dell'**anima**, la quale pertanto esprime l'unità incondizionata di tutte le conoscenze relative al soggetto; ciò per mezzo di cui si compie la seconda è l'idea del **mondo**, la quale esprime l'unità incondizionata di tutte le conoscenze relative all'oggetto; ciò per cui si compie la terza è l'idea di **Dio**, detta da Kant anche «ideale della ragione», la quale esprime l'unità incondizionata di tutte le conoscenze in generale.

La pretesa di conoscere scientificamente gli oggetti di queste tre idee, cioè di usare queste tre idee non solo per unificare le conoscenze fornite dall'esperienza, ma anche per conoscere oggetti in sé, esistenti oltre l'esperienza, è secondo Kant la **metafisica** tradizionale.

In particolare la pretesa di avere scienza dell'anima, indipendentemente dall'esperienza, è la **psicologia razionale** (da non confondersi con la psicologia empirica, o sperimentale, la quale si limita allo studio dei fenomeni psichici, oggetto di esperien-

za); la pretesa di avere scienza del mondo, inteso come cosa in sé, è la **cosmologia razionale** (da non confondersi con la fisica, la quale si fonda sull'esperienza); infine la pretesa di avere scienza di Dio è la **teologia razionale** (da non confondersi con la teologia dogmatica, la quale si fonda sulla rivelazione).

Come si vede, la metafisica che Kant qui presenta è la metafisica wolffiana, quella a cui egli stesso in gioventù aveva aderito e che aveva criticato già a partire dal 1762 in seguito alle obiezioni di Crusius. Tale metafisica pretende di conoscere l'essenza dell'anima, del mondo e di Dio e di dedurne scientificamente tutte le proprietà. Ma ciò è proprio quello che, secondo Kant, non si deve fare, perché la ragione non possiede nessuna conoscenza dell'essenza dell'anima, del mondo e di Dio.

La **psicologia razionale** si fonda, secondo Kant, su un **paralogismo**, cioè su di un falso sillogismo, il quale, partendo dalla coscienza che noi abbiamo del nostro pensiero, pretende di dedurne la conclusione che noi siamo una sostanza pensante (tale, si noti, era la concezione dell'anima presentata da Cartesio). Ma la coscienza di pensare, osserva Kant, la quale pure è un fatto innegabile e non empirico (è l'Appercezione trascendentale), non è intuizione dell'essenza di un oggetto, e comunque ad essa non si può applicare la categoria di sostanza, la quale suppone sempre un'intuizione sensibile.

L'«io», insomma, non è il concetto di un soggetto reale, ma è solo la coscienza che accompagna ogni concetto, cioè il soggetto logico della proposizione «io penso». Una psicologia razionale come scienza, dunque, non è possibile.

La **cosmologia razionale**, a sua volta, approda a quattro **antinomie**, cioè a quattro coppie di proposizioni fra loro opposte, formate ciascuna da una «tesi» e da una «antitesi», le quali in genere corrispondono alle concezioni del mondo proprie rispettivamente del razionalismo e dell'empirismo moderni. Infatti, se si ammette di poter conoscere il mondo come cosa in sé, è possibile dimostrare: 1) sia che il mondo ha un inizio nel tempo e un limite nello spazio (tesi), sia che esso non ha limiti di tempo né di spazio (antitesi); 2) sia che il mondo è composto tutto di sostanze divisibili in parti semplici (tesi), sia che nessuna delle sostanze che costituiscono il mondo è divisibile in parti semplici (antitesi); 3) sia che nel mondo non esiste altra causalità che quella delle leggi di natura (tesi), sia che nel mondo esiste anche una causalità libera (antitesi); 4) sia che il mondo ha come sua causa un essere necessario (tesi), sia che non esiste nessun essere necessario che sia causa del mondo (antitesi).

Nelle prime due antinomie, osserva Kant, sono false sia la tesi che l'antitesi, il che dimostra come la cosmologia razionale non sia affatto una scienza, cioè come non sia possibile conoscere il mondo come cosa in sé; nella terza antinomia sono vere sia la tesi che l'antitesi, ma l'una è valida per il fenomeno e l'altra per il noumeno, e quest'ultima è oggetto, come vedremo, non di conoscenza teoretica, bensì di un postulato pratico; la quarta antinomia infine ci conduce alla teologia razionale, che Kant sottopone a critica successivamente. La più interessante è la terza antinomia, perché essa da un lato dimostra che il fenomeno, cioè il mondo dell'esperienza, è soggetto al più rigoroso **determinismo**, e dall'altro che il noumeno, cioè il mondo intelligibile, è invece il regno della **libertà**.

Infine la **teologia razionale** pretende di dimostrare l'esistenza di Dio mediante tre tipi di prove: 1) la **prova ontologica**, che deduce l'esistenza di Dio dalla sua essenza di essere perfettissimo; 2) la **prova cosmologica**, che dalla contingenza del mondo argomenta la necessità di un essere necessario come causa del mondo stesso; 3) la **pro-**

va fisico-teologica, che dall'ordine finalistico del mondo argomenta la necessità di un essere intelligente come autore di tale ordine.

Nessuna di queste tre prove, secondo Kant, regge, perché: 1) l'esistenza non è una perfezione che possa essere compresa accanto ad altre nell'essenza di alcunché, come ad esempio l'esistenza o meno di cento talleri nelle mie tasche non è qualcosa che entri nella nozione di cento talleri in modo da farne variare il numero, perciò essa non può mai essere dedotta, ma può solo essere constatata; 2) non si può applicare il concetto di causa ad un ente del quale non si abbia esperienza, perché la causa è una categoria della ragione che serve solo ad operare la sintesi tra le rappresentazioni empiriche; 3) la prova desunta dall'ordine è solo un argomento empirico, basato sull'analogia con l'arte umana, e comunque non prova l'esistenza di un creatore, ma al massimo solo quella di un architetto del mondo.

L'illusorietà dell'uso trascendente delle idee della ragione non significa tuttavia, secondo Kant, che non esista anche un uso buono di esse: questo è il cosiddetto **uso regolativo**, consistente nell'ordinare, per mezzo delle idee, le conoscenze dell'intelletto al fine di realizzare la maggiore unità possibile di esse. Attraverso tale uso delle idee non si conoscono gli oggetti che trascendono l'esperienza, ma tuttavia si dà un ordinamento sistematico alla conoscenza dell'esperienza, indicando le vie lungo le quali procedere per poterla accrescere.

Diverso dall'uso regolativo delle idee è l'uso che si fa dei concetti dell'intelletto, quello cioè descritto nell'Analitica trascendentale, il quale è invece **costitutivo** nei confronti dell'esperienza, nel senso che per mezzo suo i concetti vengono a costituire, cioè a rendere possibile, l'esperienza stessa come conoscenza, determinando i fenomeni, cioè facendoli essere come sono. Anche l'uso regolativo delle idee, tuttavia, è utile, anzi per Kant è un uso «legittimo ed eccellente», perché, pur senza produrre nessuna conoscenza, indica alla conoscenza dell'esperienza la via dell'unità sistematica.

Una spiegazione dell'uso regolativo delle idee della ragione è data da Kant nel modo seguente: noi dobbiamo considerare le cose del mondo **come se** fossero state create da un'Intelligenza suprema (facendo in tal modo un uso regolativo dell'idea di Dio). Che esse lo siano veramente, non è dimostrabile scientificamente, ma tuttavia il supporlo è di grande utilità per capire meglio la costituzione e la connessione degli oggetti dell'esperienza.

Analogamente, dobbiamo ricondurre tutti i fenomeni psichici ad un'unità incondizionata (per mezzo dell'idea di anima), «come se» essi fossero manifestazioni di un'anima, non perché sia dimostrabile l'esistenza dell'anima, ma perché ciò ci permette di interpretarli più esattamente e di darne una spiegazione più completa. Infine dobbiamo anche ricondurre tutti i fenomeni fisici ad un'unità incondizionata (per mezzo dell'idea di mondo), «come se» essi fossero altrettante manifestazioni del mondo, perché ciò ci permette di spiegarli nel modo migliore.

In generale, conclude Kant, dobbiamo considerare l'ordine del mondo «come se» fosse stato voluto da un'Intelligenza suprema, perché l'**unità finalistica**, o teleologica, è la più alta unità che si possa dare all'esperienza, ed è quella che ci aiuta a conoscere meglio la natura. Questa Intelligenza è quella di un Dio creatore e ordinatore del mondo, che non può essere oggetto di scienza, cioè non può essere conosciuto mediante le categorie di sostanza, causa, essere necessario, ecc., ma può ugualmente essere concepito **per analogia** con gli oggetti dell'esperienza.