

seguito, che prendiamo come modello di ogni possibile soluzione del problema dell'oggettività: «La coscienza originaria e necessaria dell'identità di sé è dunque al tempo stesso [zugleich] una coscienza di un'unità altrettanto necessaria della sintesi di tutte le apparenze in base a regole»¹³⁷.

Al tempo stesso: non vi è dunque *prima* una coscienza dell'unità e identità di sé (necessariamente vuota, astratta) che, per non smarrirsi nell'incontro col molteplice delle rappresentazioni, lo riconduce ad unità a mezzo di regole. Neppure è disponibile *in anticipo* una coscienza empirica per la prima presa di contatto con il molteplice, in modo che possa valere in seguito per esso il principio trascendentale dell'unità dell'appercezione pura rispetto a tutte le coscienze empiriche. La coscienza di sé, è al tempo stesso, coscienza dell'oggetto, di un mondo. Io sono io solo in un mondo: io mi ritrovo solo in quanto mi ci ritrovo¹³⁸.

De Vleeschauwer ha trovato questi passaggi strani, e la tesi espressa della più grande oscurità. Egli vede bene che dal passo in questione risulta che «l'unità dell'appercezione e l'unità di una sintesi necessaria delle apparenze sono cose convertibili», ma poiché l'esercizio della sintesi dipende dalla presenza del dato sensibile, trova paradossale che l'appercezione venga a dipendere da un elemento nella costituzione del quale l'appercezione stessa è impegnata¹³⁹. In realtà, Kant mantiene la precedenza logica dell'appercezione rispetto a tutti i dati dell'intuizione, in quanto condizione trascendentale: *allo stesso modo* lo spazio e il tempo precedono ogni intuizione sensibile¹⁴⁰. Il rapporto della sintesi

¹³⁷ CRP, p. 175 [IV 82].

¹³⁸ Cfr. M. CLAVEL, cit., p. 160. Clavel lascia intendere che questo risultato non è ancora il più profondo della deduzione, poiché conserva ancora una distanza fra l'intelletto a priori e la «polpa sensibile della cosa stessa» (p. 161). A nostro parere, tuttavia, Kant non ha mai ritenuto di poter colmare questa distanza.

¹³⁹ Cfr. H.J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction*, cit., t. II, p. 291.

¹⁴⁰ Cfr. CRP, p. 175 [IV 82]. Kant sviluppa anche altrove questo parallelo con le condizioni pure dell'intuizione sensibile (cfr. p. 179 [IV 83], p. 180-181 [IV 84], p. 203 [IV 91], p. 208 [IV 93]). Ma il modo in cui spazio e tempo sono condizioni trascendentali non è lo stesso del modo in cui lo è l'appercezione: spazio e tempo aderiscono immediatamente al dato, tanto che per essi non si pone un problema deduzionale; essi sono inoltre enti *immaginari*, rappresentabili solo grazie a ciò che in essi è rappresentato (cfr. CRP, p. 358 [IV 233]), mentre l'appercezione pura è già data dalla semplice rappresentazione: io penso, che contiene immediatamente un'esistenza.

all'appercezione è descritto spesso come un rapporto di sottomissione, di appartenenza o conformità della prima alla seconda. In questo rapporto sta del resto la sintesi rispetto all'unità. Ma proprio come spazio e tempo non vengono *realmente* prima del dato sensibile, così l'appercezione non precede *realmente* la sintesi che mette capo all'oggetto. L'io puro è reale solo nella sintesi, nell'esercizio sintetico con cui si dà un mondo¹⁴¹. Questo e non altro significa la rivendicazione del carattere originariamente sintetico dell'appercezione pura. La coscienza dell'identità di sé è in uno con la coscienza dell'unità sintetica di tutte le apparenze: l'identità del sé [*Identität seiner selbst*] si costituisce solo grazie alla possibilità del riferimento all'oggetto, solo come identità dell'atto [*Identität seiner Handlung*] mediante cui un oggetto è costituito di contro a sé. Solo così l'animo riesce a *pensarsi*¹⁴², solo così riesce a dimostrare a priori la sua completa e necessaria identità¹⁴³.

Questo è, finalmente possiamo concludere, il fondamento della deduzione trascendentale della possibilità per i concetti puri dell'intelletto di riferirsi a priori agli oggetti: che primo ed originario è il rapportamento dell'appercezione alla sensibilità. Se abbiamo potuto vedere il concetto sorgere insieme con la sintesi, nell'apprensione, riproduzione e ricognizione, era allora perché la coscienza stessa, che raggiunge la propria unità nel concetto, è già da sempre, nel rivolgersi a sé, rivolta alla sintesi del molteplice.

8. La semplice rappresentazione: io

Introducendo il problema deduzionale, avevamo tuttavia insistito sulla separatezza del concetto, dalla quale gli derivava un'ampiezza di significato maggiore di quella che poteva essergli assicurata da una genesi puramente sensibile¹⁴⁴. Il concetto puro si distingueva dalla nascita, per la sua origine puramente intellettuale. Questa origine ave-

¹⁴¹ Cfr. J. NABERT, *L'expérience interne chez Kant*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 1924, 2, «L'io non si scopre, in Kant, in un atto del pensare che farebbe scaturire da una riflessione su se stesso la certezza di un soggetto in cui si concentra la vita spirituale, ma nell'atto di determinare un dato» (p. 216).

¹⁴² CRP, p. 176 [IV 82]. Cfr. M. ALEXANDRE, cit., p. 97.

¹⁴³ Cfr. CRP, p. 181 [IV 84].

¹⁴⁴ Cfr. *supra*, cap. III, § II.

vamo poi difeso dall'aggressione del tempo (dalla sintesi sensibile), fondandola sull'unità dell'appercezione pura. Ora però l'unità dell'appercezione ha rivelato un profilo originariamente sintetico. Come è allora possibile custodire ancora, grazie ad essa, un significato puramente intellettuale per i concetti puri, se la deduzione porta allo scoperto l'originarietà del riferimento sensibile¹⁴⁵? L'appercezione deve rappresentare l'unità suprema alla quale la sintesi ultimamente si riferisce: un'unità che, però, non sembra poter costituire, per sé sola, il fondamento ultimo e intangibile della sintesi, perché anzi la sintesi ci è risultata, prima o dinanzi all'appercezione, il *Grund*, l'originaria dimensione fondativa¹⁴⁶.

La questione concerne ancora e sempre l'essenza della soggettività del soggetto, che si esprime nella semplice rappresentazione: io. La deduzione deve essere spinta tanto a fondo da rendere indistinguibile il plesso io-mondo. La relazione all'oggetto non deve sopravvenire eventualmente al soggetto, ma deve costituirlo essenzialmente come tale. Ma allora come può sopravvivere in splendida solitudine una coscienza semplice e immediata della propria identità, fuori dal mondo? Donde proviene questa separazione? Come può l'io penso starsene ora identicamente per sé? E infine diviene legittima la domanda: che significa più la soggettività della facoltà dell'appercezione trascendentale, se il fondo che si lascia appena intravedere nella sintesi originaria è precedente e rende possibili per la prima volta e insieme un soggetto e un oggetto, un io e un mondo?

Possiamo valerci, a questo riguardo, della importante nota che fu probabilmente aggiunta in un'ultima revisione del testo, a testimonianza di un interesse e di una preoccupazione per la problematica dell'io che si farà via via più netto e più marcato, come dimostra l'edizione dell'87. Kant dice a chiare lettere che la realtà della coscienza trascendentale non importa per nulla in sede deduzionale¹⁴⁷. Ma avrebbe potuto anche

¹⁴⁵ Così conclude P. SALVUCCI, cit., p. 64: «Sono le sintesi immaginative che rendono possibile il pensiero». Per Salvucci, il trascendentale ha in Kant una doppia configurazione, «il trascendentale in quanto assoluto e perciò estraneo per natura alla sensibilità (per cui si pone il problema del suo schematizzarsi) ed il trascendentale che Kant ha bensì colto nella sua genesi temporale, ma alla fine, assottigliato per essere coerente con la sua concezione dell'uomo come ente perennemente dualizzato» (p. 98).

¹⁴⁶ CRP, pp. 192-193 [IV 88].

¹⁴⁷ CRP, p. 192n [IV 87n.].

aggiungere che alla deduzione trascendentale importa proprio che la coscienza trascendentale non abbia realtà in sé, e non sia così che un vuoto pensiero fuori dell'atto sintetico da cui il molteplice è determinato: l'atto con cui l'appercezione trascendentale fonda la relazione all'esperienza (come unità sintetica) è *al tempo stesso* a fondamento dell'impossibilità, per l'io, di afferrarsi e restare chiuso in sé (come unità analitica). L'ego *cogito* reca traccia anche di questa impossibilità, distaccandosi per sempre dal proprio *sum*. A tal punto se ne mantiene distante, da potersi dire «un io, o egli, o esso (la cosa) che pensa [*Ich, oder Er, oder Es (das Ding) welches denkt*]»¹⁴⁸.

L'io non è più solidale con il proprio essere, non è dunque altro che un pensiero¹⁴⁹: lungi dall'essere una banalità, questa proposizione prende tutto il suo senso se appena si bada all'accezione kantiana del termine. Non si intende infatti con esso solo la pura dimensione intellettuale disancorata dalla realtà sensibile: se così fosse, il pensare rimarrebbe senz'alcun rapporto con la possibilità dell'esperienza, del tutto estraneo al piano trascendentale realmente fondamentale, refrattario ad ogni richiesta di deduzione. Ma nel pensiero è anche differita l'istanza metafisica dell'incondizionato. Questa è anzi la funzione precipua del pensiero, come dovremo vedere: di mantenerci liberi per, ma anche dall'incondizionato. Ciò non è senza significato per l'intero svolgimento della deduzione: pensando, siamo certo ammoniti dal restringere il nostro mondo al solo campo dell'esperienza possibile, ma ci teniamo anche a quella *distanza* dall'assoluto, dalla quale soltanto un pensiero ed un mondo sono possibili.

Possiamo estrarre un'indicazione assai preziosa da un breve passo sui paralogismi della ragione pura, là dove è detto che l'io penso fa mancare il fondamento ad una psicologia razionale pura¹⁵⁰. O, come altrimenti si può dire: infrange l'unità di logica e metafisica saldata agli inizi della filosofia moderna nel *cogito*. L'unità intellettuale sta ora *in luogo* dell'u-

¹⁴⁸ CRP, p. 399 [IV 265].

¹⁴⁹ Una dichiarazione esplicita in questo senso si legge nella seconda edizione (CRP, p. 193 [III 123]). Ma è chiaro che i caratteri di purezza, immutabilità e permanenza che Kant attribuisce all'appercezione trascendentale, se non devono più indicare una realtà sostanziale, possono accennare soltanto ad una possibilità irriducibile a valori puramente sensibili. Ad una inesauribile virtualità del pensiero fa riferimento F. BARONI, *Logica formale e logica trascendentale*, vol. I, *Da Leibniz a Kant*, ed. di «Filosofia», Torino 1957, pp. 215-217.

¹⁵⁰ CRP, p. 397 [IV 263].

nità sostanziale, senza mondo perché mondo a sé, precipitata nell'*Ungrund* dell'io penso. Se l'atto sintetico di apertura al mondo è insomma originario, altrettanto originaria per la formazione di un mondo è la vacanza, nel movimento del pensiero, della *Wirklichkeit* dell'io.

Vi è un'ultima cosa su cui soffermarsi. Domandavamo che ne è del primato del soggetto, dei tratti soggettivi prestati al trascendentale, una volta posta come originaria la relazione al mondo. Ebbene, se ancora vi ha un primato, deve trattarsi di un primato di pensiero: ma ancora nel senso kantiano della parola. Del primato, cioè, di una soggettività razionale finita, pensosa dell'incondizionato, quale si affermerà nelle sezioni della dialettica trascendentale. Quale altro contenuto può avere infatti l'io trascendentale? Esso deve avere uno spessore maggiore della semplice struttura logico-formale dell'esperienza, poiché copre non semplicemente il *come* della possibilità dell'esperienza, bensì anche (e primariamente) il *che* di questa possibilità. Il puro *che c'è* della possibilità dell'esperienza, questo è irresolvibile nell'orizzonte meramente logico-analitico di quella possibilità, ma ne costituisce il retroterra ineliminabile¹⁵¹.

Qualcosa rimane, dunque. Ma, consumata definitivamente la rottura con la sostanzialità dell'io, non resta che il gesto del pensiero, non proveniente da nessun luogo del mondo, per il quale pure un mondo per la prima volta si apre innanzi a noi.

P. F. Strawson, dalla prospettiva rigorosamente analitica dalla quale ha cercato di ricostruire l'argomentazione trascendentale di Kant, ha osservato che il tentativo kantiano di tracciare i confini dell'esperienza procede «da un punto a loro esterno che, se i confini sono esattamente tracciati, non può esistere»¹⁵²: potrebbe essere trovata una definizione migliore dell'attività del pensiero¹⁵³?

Le parole di Kant sull'inconoscibilità dell'io che pensa avrebbero ben potuto essere sottoscritte dal Nietzsche di *Di là dal bene e dal male*, per il quale è già troppo perfino l'impersonale «esso pensa» cui giunge Kant. L'inconoscibilità dell'uomo è decretata già in queste pagine; F. Rosenzweig non potrà che ribadirla. E benché Kant non abbia mai

¹⁵¹ Cfr. di V. VITIELLO, il saggio introduttivo a M. HEIDEGGER, *La questione*, cit., p. 24, benché dissentiamo dalla sua conclusione.

¹⁵² P.F. STRAWSON, cit., p. VIII.

¹⁵³ Sull'attività del pensiero e il valore della distinzione kantiana di conoscere e pensare, cfr. H. ARENDT, *La vita della mente*, Il Mulino, Bologna 1987, parte I, pp. 83-150.

dato uno spessore esistenziale alla propria riflessione trascendentale, la domanda heideggeriana, e di tutta la filosofia esistenzialistica del primo dopoguerra, intorno al *Chi è l'Esserci*, sembra dover riguardare già l'io penso kantiano, che scopre così di essere distante dalla linea cartesiana dell'*ego cogito* molto più di quanto non si sia veramente creduto.

LA DEDUZIONE TRASCENDENTALE NELLA SECONDA EDIZIONE (1787)

Avendo compiuto un ampio giro d'orizzonte su tutto quanto la *Kantsphilologie* aveva potuto produrre intorno alla controversa questione della differenza fra le due redazioni della deduzione trascendentale, H. J. De Vleeschauer scrisse che «il nuovo testo apre altri orizzonti sul problema della deduzione, senza essere in contraddizione con le tesi del 1781»¹. Benché questa conciliante constatazione, come egli ebbe a definirla, sia stata da allora messa in discussione molte altre volte, particolarmente nelle interpretazioni della filosofia critica fortemente orientate in senso teoretico², riteniamo di poterla ancora sottoscrivere. Una buona ragione per farlo, ci è data se non altro dallo stesso Kant, che nella seconda *Vorrede* afferma: «Nelle proposizioni stesse e nelle loro ragioni dimostrative, ed inoltre, nella forma come nella compiutezza del piano, io non ho trovato nulla da cambiare»³. A fronte di una riscrittura quasi completa della deduzione trascendentale, sta dunque la pretesa kantiana di preservare l'unità del problema e, perlomeno, la congruenza dei fondamenti dimostrativi. Un punto fermo, questo, che costringe a non disperdere l'unità d'intenti con i quali il problema deduzionale è stato affrontato nelle diverse riprese.

Con questo, non dobbiamo sentirci obbligati a cercare ovunque concordanze fra i due testi, o a difendere la coerenza ad ogni costo. La deduzione dell'87 introduce nuovi elementi, altri sopprime; in taluni

¹ H. J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction*, cit., t. III, p. 29. H. J. Paton ha condiviso questo giudizio, ma a questo modo si erano sostanzialmente espressi già B. Erdmann e A. Riehl. Non così studiosi del calibro di H. Vaihinger o E. Adickes.

² Due esempi fra tutti, quello di A. SCHOPENHAUER, *Appendice critica della filosofia kantiana*, in *Il mondo come volontà e come rappresentazione*, Mursia, Milano 1991, pp. 475 e ss., che dava vigore polemico ad una preferenza per la I ed. già espressa da F. H. Jacobi e da J. G. Fichte, e quello di M. HEIDEGGER, *Kant e il problema*, cit., pp. 140-148. In Italia, una netta contrapposizione fra le due edizioni ha stabilito A. MASSOLO, *Introduzione*, cit., pp. 63-117.

³ CRP, p. 38 [III 22].

casi, asseconda spostamenti di accenti più o meno significativi che modificano l'equilibrio complessivo dell'argomentazione, oppure stabilisce nuove connessioni con le altre parti dell'opera, che in un primo momento non si erano potute chiaramente intravedere: se da tutto ciò non risulterà un mutamento quanto all'essenziale, sarà il libero esame della nuova edizione a dovercelo confermare.

1. La struttura

a. L'unitarietà del testo

La più importante questione da sollevare a proposito della redazione del 1787 attiene alla sua struttura: ha Kant prodotto un testo unitario, oppure la deduzione è spezzata in più tronconi? Il pretesto per la discussione lo ha dato lo stesso Kant, fornendo due indicazioni contrastanti. Mentre nel § 21 dice di aver solo dato inizio ad una deduzione dei concetti puri dell'intelletto, nel § 26 la deduzione trascendentale è data per cosa fatta, sicché non è chiaro se veramente la deduzione trascendentale termini al § 26, o se invece essa non sia stata già conclusa ai §§ 20-21.

Questa discordanza lascia in effetti perplessi, se solo si pone mente al fatto che l'intenzione di Kant era quella di raggiungere finalmente quella chiarezza che era mancata nell'81. Di qui l'irriverente sospetto che nonostante i lunghi anni di studio, nonostante il completo rifacimento del testo, Kant non sia pervenuto ad una soluzione per lui veramente soddisfacente⁴. Ma davvero le due dichiarazioni stridono a tal punto, da far dubitare non solo della struttura unitaria della deduzione, ma anche della capacità di Kant di dominare il problema? La tesi dell'unitarietà ci pare meglio difendibile⁵.

Il § 21 considera un *inizio* di deduzione quanto è stato acquisito nei §§ 15-20, e che il titolo del § 20 riassume così: «Tutte le intuizioni sensibili sono soggette alle categorie, come alle sole condizioni, sotto cui il

⁴ B. ERDMANN, cit., è stato il primo ad avanzare la tesi che la deduzione dell'87 comprende due distinte argomentazioni, localizzabili nei §§ 15-21 e § 26. Cfr., contra, V. MATHIEU, cit., p. 78.

⁵ Essa è stata difesa, fra gli altri, da H.J. PATON, cit., t. I, p. 528 e da P. CHIRONI, cit., pp. 245-249.

molteplice di tali intuizioni possa raccogliersi in un'unica coscienza»⁶. Ciò che resta da fare, è considerare in che modo il molteplice dell'intuizione empirica è dato, e come l'unità di tale intuizione sia «quella prescritta dalla categoria»⁷.

Nel § 26, Kant spiega di dover aggiungere qualcosa a quanto è stato finora appurato, nonostante dia sostanzialmente per già esposta la deduzione trascendentale. Finora si è trattato della «possibilità delle categorie come conoscenze a priori di oggetti di un'intuizione in generale»⁸, dove la parola chiave è: *in generale*, cioè senza considerazione del modo dell'intuizione. Adesso, nel § 26, va dimostrata l'*idoneità* delle categorie a quel *modo* sensibile, spazio-temporale, in cui gli oggetti si presentano a noi uomini. Come si vede, si tratta di due momenti distinti della deduzione. Il § 26 non costituisce né una mera ripetizione, né una ripresa della dimostrazione condotta nei §§ precedenti, e neppure semplicemente un'altra prova. Un coerente sviluppo conduce dall'intuizione in generale al nostro modo specifico di intuire⁹.

La questione non ha tuttavia un rilievo soltanto filologico. Si pone infatti il problema se l'impostazione del problema deduzionale alle altezze del concetto di un essere ragionevole finito in generale, sul quale si mantiene Kant nei primi §§ della sezione, sia adeguata all'andamento espositivo. Su questo concetto, le *boutades* polemiche di Schopenhauer hanno gettato del discredito difficile da eliminare. Ciononostante, è importante recuperarne in pieno il senso. Orbene, il contrassegno della finitezza è scorto da Kant non già nel modo proprio della sensibilità umana (spazio e tempo) in cui il molteplice è dato alle categorie in vista della sintesi, ma proprio perché esso, in generale, «deve essere dato ancor prima della sintesi e indipendentemente da questa»¹⁰. Il concetto di ragione finita è dunque più ampio di quello di ragione umana. È possibile immaginare (sia pure in maniera del tutto indeterminata) un intelletto finito che funzioni con un altro repertorio categoriale o con altre forme d'intuizione. Che senso ha questa possibilità? Si tratta, come ha sostenuto Heidegger, di un ingiustificato allargamento del problema

⁶ CRP, p. 171 [III 115].

⁷ CRP, p. 174 [III 116].

⁸ CRP, p. 196 [III 124].

⁹ Cfr. P. CHIRONI, cit., pp. 259-261.

¹⁰ CRP, p. 174 [III 116].

della finitezza¹¹? O piuttosto questo allargamento fa cenno a quell'ampiezza di significato eccedente la realtà dell'esperienza, che costituisce un aspetto ineliminabile del problema deduzionale, allo stesso modo in cui il concetto eccede, nella sua purezza, la restrizione schematica del significato da cui pure prende realtà? Per l'antropologia kantiana, ciò ha il significato che l'autocomprensione dell'uomo è più ampia del suo mondo. La mondanità dell'uomo (sensibilità) non costituisce meno, per questo, l'orizzonte originario e fondante dell'esperienza possibile, ma il gesto del pensiero oltre l'orizzonte rientra altrettanto originariamente nell'essenza dell'uomo. Da questo gesto dipende la scoperta della traccia più profonda della finitezza della ragione umana, la sua radicale *contingenza*, che qui, nel cuore della deduzione, si annuncia nel non poter addurre ulteriormente ragione del numero delle categorie, o della unicità di spazio e tempo¹², quindi dell'esser-così, di fatto, della ragione. Non si pone in questi termini, è vero, un problema oggettivo, reale, poiché esso verte proprio sulle condizioni da cui dipende ogni oggettività. Ma neppure si formula soltanto, nel pensiero di un essere ragionevole finito in generale (per riguardo al quale si scopre la contingenza della ragione umana), una vuota, astratta possibilità logica. In quel pensiero è invece la spia del problema dialettico, ossia, come vedremo: del problema che la ragion pura è a se stessa. Contro Heidegger (ma anche contro l'autocomprensione dialettica di Hegel), si tratta proprio dell'*impossibilità* di determinare, sul fondamento dell'immaginazione trascendentale, ossia dell'originaria condizione umana temporale, «l'essenza finita della soggettività del soggetto umano originariamente, ossia in modo unitario e totale»¹³. Contro Hegel, Kant non risolve la faticità della ragione nel circolo di un'autoriflessione assoluta; contro Heidegger, Kant non rinuncia alla distanza dalla quale ancora si pone per l'autoriflessione la faticità della ragione come problema (senza soluzione alcuna).

β. I §§ 22-25

L'altro notevole problema che il testo pone riguarda il gruppo dei

¹¹ Così ritiene M. Heidegger, *Kant e il problema*, cit., p. 147.

¹² Cfr. *CRP*, p. 175-176 (III 116).

¹³ M. Heidegger, *Kant e il problema*, cit., p. 148.

§§ 22-25 che sembrano contenere un annuncio della dialettica, più che lo svolgimento di una tesi deduzionale. Un giudizio articolato sulla loro funzione all'interno della deduzione trascendentale lo ha dato I. Mancini: «La deduzione trascendentale aveva bisogno di queste considerazioni per calibrare meglio la deduzione e per stabilire il "limite" dell'uso delle categorie, e per riaccendere il dualismo proprio di questa deduzione di fronte alla spinta unitaria della prima, e infine per contrastare l'accusa atroce di idealismo soggettivo o alla Berkeley, che gli era stata rivolta»¹⁴. Essendo già preparati dalla lettura del testo dell'81, che pure ne conteneva solo implicitamente i presupposti, ad un innesto della problematica dialettica in sede deduzionale, non abbiamo difficoltà a riconoscere la centralità della nozione di limite nel rifacimento dell'87, e a giudicare funzionale alla soluzione del problema dell'oggettività la limitazione dell'intelletto puro. Anche i §§ 16-17, del resto, si chiudono con una importante considerazione sulla struttura finita dell'intelletto umano. Ora, per quanti negano che la nozione del limite riguardi direttamente la deduzione trascendentale, i paragrafi in questione non possono non apparire fuori posto, e non hanno comunque gioco sul piano schiettamente fondativo. Se invece si ritiene che il limite non è solo ciò che è raggiunto e determinato a partire da certe condizioni di possibilità dell'esperienza, ma è, al contrario, ciò da cui queste condizioni sono esse stesse determinate, *decise*, allora l'insero dell'87 sarà accolto come un salutare riequilibrio complessivo della problematica critica.

γ. Nuovi elementi

La stesura dell'87 contiene alcuni elementi di novità che è forse utile presentare insieme, prima di affrontare l'esame del testo. Ad uno di essi abbiamo già fatto cenno, diciamo la nota sulla struttura finita dell'intelletto umano, che risuona insistentemente in questa edizione. Per il resto, bisogna annoverare:

- la teoria del giudizio, alla quale Kant aveva lavorato già nei *Prolegomeni*, e preannunciato poi nel 1785 nella Nota alla prefazione degli *Anfangsgründe*,

¹⁴ I. MANCINI, cit., vol. II, pp. 18-19. Cfr. anche il giudizio di V. MATHIEU, cit., p. 80.

- la distinzione di pensare e conoscere, la cui chiara formulazione era forse stata impedita nell'81 dall'attrazione esercitata dall'oggetto trascendentale sulle intenzioni trascendenti dei concetti puri dell'intelletto;

- la dottrina dell'immaginazione, posta alla fine della deduzione e ridimensionata nelle sue funzioni, al punto da non essere più che l'effetto prodotto dall'intelletto sulla sensibilità;

- lo spazio e il tempo come intuizioni formali, a giudizio (in verità discutibile) di H. J. De Vleeschauwer, intervenuti come fattori di intermediazione in sostituzione dell'immaginazione¹⁵.

Si è soliti presentare il tratto compiuto da Kant fra le due edizioni come un passaggio da un procedimento caratterizzato psicologicamente ad un procedimento rigorosamente logico: l'abbandono del tentativo deduzionale condotto per fonti soggettive, l'accentuazione del formalismo a scapito della ricerca genetica, il rilievo dato, più che alle facoltà, ai loro prodotti¹⁶, tutte queste modifiche sarebbero più o meno espressamente riconducibili all'estromissione di elementi spurii dal discorso trascendentale. Solo nell'87 la deduzione trascendentale acquisterebbe i contorni di un'argomentazione analitica; anche la sua struttura formale risulterebbe perciò meglio delineata.

La nostra opinione è alquanto diversa. La deduzione trascendentale non avrebbe alcuna possibilità di successo se non provasse a ritagliarsi, per il trascendentale, uno spazio irriducibile all'ambito psicologico o alla dimensione meramente logica, se non mutasse perciò il significato di termini e strutture, nel momento in cui li sottrae agli originari domini di appartenenza. Quest'impresa non è sempre perseguita con la necessaria radicalità, rimanendo legata al concetto tradizionale della logica come scienza delle leggi naturali del pensiero e facendo abbondante ricorso ad una terminologia psicologica compromessa con il concetto precritico di facoltà¹⁷. Ma non v'è dubbio che essa prenda una

¹⁵ H. J. DE VLEESCHAUWER, *L'evoluzione*, cit., p. 114, e *La déduction*, cit., t. III, pp. 35-37. Cfr., contra, E. CHIARI, cit., p. 125n.

¹⁶ H. J. DE VLEESCHAUWER, *L'evoluzione*, cit., p. 114.

¹⁷ È noto come, a partire da J. F. Herbart, il criticismo fosse chiamato ad un costante confronto con la psicologia, ad un punto tale da alterare quasi del tutto la qualità trascendentale dell'a priori kantiano. La lettura della I ed. de *La teoria kantiana dell'esperienza*, di H. COHEN (Franco Angeli, Milano 1990), è molto interessante a questo riguardo, perché testimonia dello sforzo compiuto per affrancare l'a priori da ogni compromissione psicologica. Più rigorosamente, quest'opera sarà compiuta da E. CASSIRER, cit., p. 704

direzione che non potrebbe essere sostenuta semplicemente sul piano psicologico, dove non vi è modo di raggiungere mai la trascendenza dell'oggetto, né semplicemente su quello logico, sul quale può essere al più condotta un'analisi formale di ciò che la nozione di oggetto (di giudizio oggettivo) richiede, non anche una dimostrazione che un'oggettività deve essere possibile¹⁸.

Nella seconda redazione è facilmente individuabile il luogo in cui la deduzione si affida all'analisi del valore logico-trascendentale del giudizio, ed è riposta un'attenzione molto più spiccata nella distinzione del momento psicologico: anche da ciò Kant si attendeva quella chiarezza, che riteneva fosse in parte mancata nella trattazione dell'81¹⁹. Ma il fondamento trascendentale della possibilità dell'esperienza non si esaurisce nella struttura formale del giudizio, così come non viene a dipendere semplicemente dalla sintesi immaginativa, comunque poi la si debba interpretare. Esso sta più in alto, nel « punto supremo, cui si deve riattribuire ogni uso dell'intelletto, persino l'intera logica, e dopo di questa la filosofia trascendentale »²⁰: nell'unità originariamente sintetica dell'appercezione pura. A questo punto mira la nostra indagine.

4. L'argomento

La prima riflessione che la nuova edizione suggerisce riguarda l'ordinamento della materia. Mentre nell'81 Kant iniziava dall'ampia attività

¹⁸ (ma cfr. anche, dell'A., *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1977). Sul senso del trascendentale come aggettivo insostantivabile, capace di svuotare di contenuto il sostantivo cui si riferisce (quindi anche la facoltà psicologica a cui è rimesso), si veda A. RIGNOLLO, *I limiti del trascendentale in Kant*, Silva, Milano 1963.

¹⁹ Una strategia diversa è stata inaugurata da P. F. Strawson, cit., per il quale si può muovere da premesse minime generalmente ammesse, piuttosto che da una concezione già ben formata dell'oggettività dell'oggetto; per poi dedurre le più ampie conseguenze da quelle premesse. Qualcosa di simile accade in sede deduzionale nel passaggio dall'esperienza possibile alla possibilità dell'esperienza. Neppure in questo caso, tuttavia, ci si potrebbe sottrarre ad una discussione intorno alle premesse. La loro definizione non può avvenire infatti in sede logica (per cui cfr. l'attacco portato da W. V. O. QUINE, *Due dogmi dell'empirismo*, in *Il problema del significato*, Ubaldini, Roma 1966), ma richiede un impegno sul piano antropologico fondamentale, che i pensatori analitici hanno in genere cercato invece di evitare.

²⁰ Cfr. CRP, p. 39 [III 23].

²¹ CRP, p. 159n [III 109n].

di sintesi che rendeva possibile il riferimento dell'intelletto all'oggetto, ora l'accento cade più decisamente sull'unità trascendentale dell'appercezione. La sua collocazione strategica, praticamente in apertura di sezione, rappresenta un riconoscimento del suo ruolo. Nonostante Kant disponga di una nuova teoria del giudizio, non si fa parola di giudizi, né si sviluppa il tema categoriale prima del § 19. L'esame della deduzione deve perciò necessariamente prendere l'avvio dall'unità dell'appercezione. Proviamo innanzitutto a riassumere il contenuto dei §§ 15-18.

Il concetto di congiunzione [*Verbindung*] è al centro del § 15. Kant espone brevemente uno dei capisaldi della sua dottrina: il molteplice fornito dalla sensibilità è in sé disperso, caotico, disunito. La congiunzione non può essere contenuta al livello della sensibilità, ma deve provenire dall'attività spontanea del soggetto: si tratta, dunque, di un atto intellettuale²¹.

Il momento sintetico è tenuto qui ben distinto da quello dell'unità. La scansione deve essere osservata con attenzione, anche perché a questo proposito Kant non sempre è stato preciso. Il passo principale è il seguente: «Congiunzione è rappresentazione dell'unità *sintetica* del molteplice. La rappresentazione di quest'unità non può quindi sorgere dalla congiunzione: piuttosto, la rappresentazione di tale unità, per il fatto di aggiungersi alla rappresentazione del molteplice, rende possibile per la prima volta il concetto della congiunzione». L'unità sta più in alto della sintesi, e precede a priori «tutti i concetti di congiunzione»²², le categorie.

L'unità originariamente sintetica è a tema nel § 16. La costruzione del paragrafo è esemplare. Nel primo capoverso prevale il momento dell'unità: il molteplice dell'intuizione deve poter essere *accompagnato* dall'io penso, altrimenti non potrebbe appartenere ad un'unica autocoscienza. Il secondo capoverso insiste invece sul carattere sintetico dell'unità. Non è sufficiente che la coscienza scorra insieme con le sue rappresentazioni, che cioè si limiti ad accompagnarle, occorre anche che sia possi-

²¹ «Quanta metafisica implicita c'è in questa tesi messa lì come evidente! *Ens et unum convertuntur, unum et verum convertuntur*. Ricompaiono implicitamente i trascendentali tanto disprezzati» (S. VANDI ROVIGHI, cit., p. 139n). Essere, unità e verità coincidono, dunque, anche se il loro senso formale, e l'inflessione fenomenica che ricevono, determinano comunque una rottura con la tradizione metafisica.

²² CRP, pp. 154-155 [III 108].

bile comporre tutte quante queste rappresentazioni in un'unica coscienza. Kant non studia oltre la funzione di sintesi, ma fissa il principio: «l'unità analitica dell'appercezione è possibile soltanto sotto il presupposto di una qualche unità *sintetica* dell'appercezione»²³. Il terzo capoverso, infine, isola la proposizione analitica dell'unità sintetica dell'appercezione, per osservare che essa costituisce un principio fondamentale solo per un intelletto finito, costretto a cercare il molteplice fuori di sé. La sintesi, orgoglio della spontaneità del soggetto, è anche il segno originario della sua finitezza, della sua appartenenza ad un mondo sensibile dato.

Il progresso che il § 17 realizza rispetto al precedente è della massima rilevanza: in esso si mostra che dall'unità della coscienza, resa a sua volta possibile dall'unità e identità dell'atto sintetico, dipende tutto il senso possibile dell'oggettività in generale: «Oggetto, peraltro, è ciò nel cui concetto è *riunito* il molteplice di un'intuizione data. Ogni riunione delle rappresentazioni, tuttavia, esige l'unità della coscienza nella sintesi delle medesime. Perciò l'unità della coscienza è il solo elemento che costituisca il riferimento delle rappresentazioni ad un oggetto, e quindi la loro validità oggettiva»²⁴. Già nell'81 la relazione del molteplice all'oggetto altro non era se non l'unità necessaria della coscienza. Ma solamente adesso appare veramente definitiva la rinuncia al riferimento ad un oggetto trascendentale incognito al di fuori dell'esperienza. Che l'intera dottrina non si risolva in una professione di fenomenismo soggettivistico estremo è garantito da ciò, che l'intelletto non può vantare un rapporto di precedenza sull'oggetto, ma si fonda anch'esso sull'unità trascendentale della coscienza, sorgendo così insieme e contemporaneamente all'oggetto.

Il § 18 distingue l'unità trascendentale, quindi oggettiva, dell'appercezione dall'unità empirica, perciò soggettiva, di essa. Quest'ultima è «derivata dalla prima, sotto condizioni date *in concreto*»²⁵. Non viene qui ulteriormente chiarito in che modo debba essere pensata questa *derivazione*. Ma va da sé l'importanza di questa indicazione, poiché con

²³ CRP, p. 158 [III 109].

²⁴ CRP, p. 163 [III 111].

²⁵ CRP, p. 167 [III 113]. L'unità soggettiva, psicologica, sta solo sul fondamento di una unità oggettiva: questo è il punto in cui la dottrina kantiana dell'io supera la concezione meramente sensualistica dell'io: cfr. E. CASSIRER, *Storia della filosofia*, cit., pp. 766-771 e P.F. STRAWSON, cit., pp. 156-157.

essa viene finalmente rimossa la funzione preliminare, che il riferimento psicologico alla coscienza empirica esercitava ancora nell'81 rispetto a tutto lo svolgimento deduzionale.

Dobbiamo ora far cenno agli altri due importanti contributi in cui si articola la deduzione trascendentale. Il primo comprende i §§ 19-20. Con essi, la deduzione passa dall'unità sintetica in generale al giudizio sintetico. La centralità di questo passaggio difficilmente può essere sopravvalutata se ad una nuova « definizione esattamente determinata di un giudizio in generale »²⁶ Kant affidava la soluzione del problema di come l'esperienza sia possibile. Ma la nuova teoria, secondo la quale « il giudizio non è altro se non il modo di portare conoscenze date all'unità oggettiva dell'appercezione »²⁷ suppone già la dimostrazione che l'unità originaria dell'appercezione distende un orizzonte oggettivo di possibile unificazione del molteplice: la dimostrazione, per dirla in breve, che l'esperienza sia possibile. Il giudizio d'esperienza è il culmine di quella struttura trascendentale che proprio i §§ 15-18 hanno messo a tema²⁸. L'ordine fondativo, in effetti, era già stato stabilito con cura nel § 17: l'unità della coscienza fonda il riferimento delle rappresentazioni all'oggetto e quindi la loro validità oggettiva. Il requisito logico del giudizio oggettivo si fonda dunque sulla costituzione trascendentale del riferimento originario all'oggetto²⁹.

L'altro importante contributo esplicitamente connesso all'argomentazione deduzionale viene dai primi capoversi del § 24, dedicati alla sintesi trascendentale della capacità di immaginazione, nonché dal § 26,

²⁶ Così Kant anticipava nella Nota alla Prefazione degli *Anfangsgründe*, cit., pp. 18-19, il compito che si accingeva a compiere nel lavoro di miglioramento della *Critica*, avviato nel 1786.

²⁷ CRP, p. 170 [III 114].

²⁸ Cfr. L. SCARAVELLI, cit., p. 276: « Tutta la teoria del giudizio in questo § 19 è condensata in una sola riga; ma in questa riga confluiscono il § 15, nel quale Kant inizia la ricerca di un'unità più alta della semplice unità matematica fornita dalla categoria di quantità, il § 16 col suo *Io penso* e con la sua appercezione originaria, il § 17 con la teoria dell'oggetto concepito come ciò nel cui concetto il molteplice è unificato, ed il § 18 con la sua unità oggettiva dell'appercezione e la distinzione di essa dall'unità soggettiva della coscienza ».

²⁹ Questo punto ci pare della più grande importanza per respingere la tesi neokantiana che l'oggettività sia soltanto un valore logico del giudizio. Non è un caso che da una tesi del genere discenda una sostanziale svalutazione della deduzione, ed una decisa preferenza accordata ai *Prolegomeni*, dove Kant rinuncia, per ragioni espositive, al pieno dispiegamento del corso deduzionale.

che sembra riprendere alcuni spunti della deduzione a tre sintesi dell'81, il discorso che aveva riguardato solo l'intuizione sensibile in generale precisandosi ora nella considerazione della specifica modalità conoscitiva, spazio-temporale, propria di noi uomini. Il grosso problema è qui la completa conformità della sintesi empirica dell'appercezione all'unità sintetica dell'appercezione. Ora, l'appercezione può avere luogo soltanto secondo la forma pura dell'intuizione, la quale fornisce la prima unità della rappresentazione. Poiché però quest'unità non può appartenere ai sensi, benché sia data originariamente con essi, deve essere ascritta senz'altro all'unità sintetica della coscienza, che si dispiega conformemente alle categorie³⁰.

L'aver attribuito alla forma dell'intuizione una prima comprensione [*Zusammenfassung*] del molteplice³¹ ha suscitato qualche sorpresa. La nota è stata per lo più interpretata come una dinamizzazione così brusca delle forme sensibili, da rasentare la loro intellettualizzazione. Eppure, qui si dice proprio al contrario che con la determinazione dell'unità lo spazio e il tempo sono per la prima volta *dati* - dati, non pensati: la sottolineatura è di Kant -, e si aggiunge che l'unità data con l'intuizione precede [*vorhergeht*] ogni concetto³². Questa precedenza esclude che l'unità sia prodotta dall'intelletto, benché debba poi necessariamente essere soggetta ad esso. La sintesi racchiusa in essa non può dunque non essere la congiunzione nell'appercezione originaria, su cui riposa l'intelletto stesso.

Da questo angolo deve essere giudicata la nota questione, se l'immaginazione subisca o meno nell'87 un ridimensionamento. L'indizio più grave è costituito sicuramente dallo sdoppiamento della sintesi, che pone la sintesi figurata [*figürlich*] dell'immaginazione sotto la severa tutela della sintesi intellettuale³³. Non v'è dubbio che qui Kant stia impiegando tutta la determinazione necessaria per resistere all'identificazione dell'intelletto e più in generale della facoltà di pensare con la

³⁰ La deduzione trascendentale si fonda sull'unità rappresentata dell'intuizione [*auf der vorgestellten Einheit der Anschauung*], la quale contiene già un rapporto con l'unità dell'appercezione, ed è anzi possibile solo in virtù di questo rapporto: CRP, p. 173n [III 115n].

³¹ CRP, p. 198n [III 125n].

³² CRP, *ib.*

³³ CRP, p. 184 [III 119]. Sul tema cfr. H.J. DE VLEESCHAUWER, *La deduction*, cit., t. III, pp. 186-193, e M. PALUMBO, cit., pp. 14-20.

capacità di immaginazione. Poiché però non riteniamo che Kant sia giunto nell'81 alla scoperta della radice immaginativa del pensiero puro, non crediamo neppure che l'immaginazione si veda qui ritirato il mandato di produrre la sintesi del molteplice sensibile, a tutto beneficio dell'intelletto. Se l'intelletto può prescindere da ogni capacità di immaginazione, l'immaginazione deve pur essere, a sua volta, *distinta* da esso³⁴. Abbiamo veduto, in effetti, come Kant abbia indicato nell'unità dell'intuizione una sintesi, che non può essere direttamente ascritta all'intelletto, in quanto è data con l'intuizione *prima* di ogni concetto. L'immaginazione conserva un certo gioco, un margine che non può essere eliminato³⁵.

Ma insomma tutto questo disputare sul primato dell'intelletto o dell'immaginazione è perfino ozioso, se Kant è giunto a sostenere che una e medesima è la spontaneità che agisce ora sotto il nome di immaginazione ora invece sotto quello di intelletto. Con il che né l'immaginazione è messa in grado di concepire, né l'intelletto è costretto semplicemente ad apprendere. Nonostante ogni conformità, *Verbindung* intellettuale e *Zusammenfassung* immaginativa restano irriducibilmente differenti³⁶.

2. Il tema dell'appercezione

a. L'unità sintetica

L'edizione dell'81 lasciava indeciso se l'argomento deduzionale dovesse muovere dall'alto oppure dal basso. Nell'87 Kant taglia corto con la questione: bisogna cercare *più in alto* il supremo fondamento, nell'unità dell'appercezione: «La rappresentazione di quest'unità non può quindi sorgere [*entstehen*] dalla congiunzione: piuttosto, la rappresentazione di tale unità, per il fatto di aggiungersi [*hinzukommt*] alla rappresentazione del molteplice, rende possibile per la prima volta il

³⁴ CRP, p. 186 [III 120].

³⁵ Che la sintesi dell'immaginazione conservi una certa libertà a cospetto dell'intelletto lo dimostra se non altro l'intera *Critica del Giudizio*, dove sarà messo a tema proprio il libero gioco dell'immaginazione.

³⁶ CRP, p. 201n [III 126n]. Sul tema dei rapporti intelletto-immaginazione ci pare utile rinviare a P. COTTON, pp. 254-257.

concetto della congiunzione»³⁷. Un simile esordio solleva subito il problema del rapporto fra unità e sintesi. Sebbene esso sia risolto in favore dell'unità, noi seguiremo Kant nel tentativo di sottolineare innanzitutto il carattere originariamente sintetico dell'appercezione trascendentale (§ 16).

«Orbene, questa proposizione fondamentale dell'unità necessaria dell'appercezione, a dire il vero, è essa stessa identica, ed è quindi una proposizione analitica, ma rivela tuttavia come necessaria una sintesi del molteplice dato in un'intuizione: senza tale sintesi non può venir pensata quella ininterrotta identità della coscienza. In effetti, mediante l'io, in quanto rappresentazione semplice, non viene dato alcun molteplice; nell'intuizione, che è differente dall'io, il molteplice può essere soltanto dato, e attraverso la *congiunzione* in una sola coscienza esso può venir pensato»³⁸.

L'intrinseca possibilità di un'ininterrotta identità dell'autocoscienza, suppone una sintesi del molteplice che ad un essere finito qual è l'uomo può essere dato solo tramite l'intuizione, la quale è differente [*unterschieden*] dall'io. Kant non attenuerà mai questa differenza, costituendo anzi essa in senso essenziale la natura umana finita. La sintesi è il modo originario di percorrerla, conservando il riferimento unitario alla coscienza: «L'unità *analitica* dell'appercezione è possibile soltanto sotto il presupposto di una qualche unità *sintetica* dell'appercezione»³⁹. Questo testo mirabile racchiude felicemente tutta intera la problematica dell'appercezione. Esso scopre un'attività sintetica originaria a fondamento dell'identità della coscienza, di ogni uso dell'intelletto, persino del suo uso logico⁴⁰. Mette conto che sia riportato, sul tema, anche il passo seguente: «L'unità sintetica del molteplice delle intuizioni, in quanto data a priori, è perciò il fondamento dell'identità di quell'appercezione stessa [*der Grund der Identität der Apperzeption selbst*], che precede ogni mio pensiero determinato»⁴¹. Se altrove Kant afferma che

³⁷ CRP, pp. 154-155 [III 108].

³⁸ CRP, p. 160 [III 110].

³⁹ CRP, p. 158 [III 109].

⁴⁰ CRP, p. 159n [III 109n].

⁴¹ CRP, pp. 159-160 [III 110]. Commentando questi passi kantiani, H.J. DE VLEEMINGHAUWER, cit., t. III, scrive: «Noi non potremmo ritrovare l'unità dell'io penso nell'analisi delle nostre rappresentazioni, senza avervi messo precedentemente questa unità, ciò che ha luogo per mezzo della sintesi, e, nella sintesi, grazie alla coscienza dell'unità identica della sintesi» (pp. 111-112).

l'autocoscienza produce [*hervorbringt*] la rappresentazione: io penso⁴², non può non alludere con ciò alla sintesi che fonda l'unità analitica della coscienza quale si ritrova in ogni rappresentazione determinata.

Ora (§ 17), l'unità della coscienza nell'atto di sintesi del molteplice, mentre rende possibile l'unità analitica della coscienza, costituisce anche il riferimento del molteplice all'oggetto: le condizioni che definiscono la possibilità formale dell'appercezione stanno al tempo stesso a fondamento della possibilità reale dell'oggetto. Per poter essere *mie*, infatti, le rappresentazioni debbono convenire in un'unità oggettiva, ma l'oggetto non è, *per me*, altro che l'unità sintetica del molteplice sotto un concetto.

Il senso di questa limitazione: per me, non va tuttavia frainteso. Riguardo al fondamento posto viene infatti precisato che «non si tratta di una condizione necessaria soltanto per me, al fine di conoscere un oggetto, ma della condizione cui ogni intuizione deve sottostare, *per diventare oggetto per me*»⁴³. Non vi è dunque prima un oggetto che poi, sottostando alle condizioni dell'unità sintetica, divenga oggetto per me, ma l'oggettività è segnata originariamente dal *per me*. Ciononostante, il *per me* non rende obbligato un esito costruttivistico⁴⁴, dal momento che, come la relazione al soggetto è costitutiva per l'oggettività dell'oggetto, così lo è per il soggetto la relazione all'oggetto. Il realismo empirico di Kant indica proprio questo: che *reale* è soltanto l'esperienza, la relazione di un soggetto all'oggetto.

Contro l'argomento deduzionale, è stata spesso sollevata l'accusa di circolarità⁴⁵. L'io penso, spiega Kant, non è un legame semplicemente psicologico, ma deve avere la forza di legare oggettivamente il molteplice sensibile. L'unità oggettiva, pensata, è distinta dall'unità soggettiva, sentita semplicemente nel senso interno. Ora però non vi sarebbe modo di fondare questa differenza che adducendo il carattere oggettivo della sintesi determinata dall'appercezione trascendentale. Ma così «si

⁴² CRP, p. 158 [III 108]. Una vivace discussione di questo testo in P. SALVUCCI, cit., pp. 165 e ss., pp. 174 e ss.

⁴³ CRP, p. 164 [III 112].

⁴⁴ Come ritiene invece H.J. DE VLESCHAUWER, *L'evoluzione*, cit., pp. 118-121.

⁴⁵ Cfr. M. AEBI, *Kants Begründung der deutschen Philosophie*, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1947. Ma l'obiezione di circolo vizioso fu per la prima volta mossa dal fignoto recensore delle *Institutiones logicae et metaphysicae* di Ulrich, apparsa sul n. 295 della «Allgemeine Literaturzeitung» del 13/12/1785.

cade in un circolo vizioso: si è addotto l'io penso per spiegare l'unità oggettiva, ed ora si adduce l'unità oggettiva per spiegare l'io penso»⁴⁶.

Ora, è nostra opinione che la deduzione non si muova semplicemente in circolo, e che piuttosto il circolo sia solo il riflesso logico della profonda complicità, della reciproca implicazione che lega soggetto ed oggetto. È da illustrare tuttavia come ciò si possa dare a vedere. A tal scopo, possiamo riprodurre qui un'ultima volta – ma quest'ultima volta con una certa libertà – le linee proprie di un'argomentazione trascendentale. In essa si dimostra che, per quanto il soggetto voglia vanificare la trama oggettiva del mondo (nella *baraonda delle apparenze* di cui parla una volta Kant), non può farlo, senza perdere al contempo se stesso: la propria identità. È tuttavia chiaro che una simile strategia deve ricorrere a qualche proposizione intorno alla natura del soggetto in questione. Di qual genere di ricorso si tratta? Questo è il punto in cui la deduzione mette da parte ogni premessa di tipo empirico, ma fa senz'altro appello alla coscienza trascendentale, alla spontaneità con la quale l'io si scopre come soggetto finito⁴⁷. *Da essa* si vede la verità trascendentale dell'esperienza. Ma questo punto assolutamente puro *dal* quale tale verità si vede non può appartenere esso stesso all'esperienza. Per essere la via d'accesso alla struttura formale dell'esperienza, l'unità trascendentale dell'appercezione non si esaurisce in essa: sta *più in alto*.

β. L'unità qualitativa

Siamo così di nuovo all'unità. All'unità, si badi, che contiene il fondamento della sintesi. Come debba essere intesa, è suggerito innanzitutto dal rimando al § 12, dove è pensata sull'esempio dell'unità qualitativa del tema «in un'opera teatrale, in un discorso, in una favola»⁴⁸. Questo rinvio ha il significato di scongiurare immediatamente un'interpretazione sostanzialistica dell'io⁴⁹. Una decisione subito assecondata dal

⁴⁶ S. VANNI ROVIGHI, cit., p. 151.

⁴⁷ Questa spontaneità è invocata a più riprese, ma particolarmente nel § 25, CRP, pp. 193-196 [III 123-124].

⁴⁸ CRP, p. 140 [III 98]. Cfr. la lettura orientata di M. CLAVEL, cit., p. 428. Clavel persegue quel *houleversement* dell'unità della coscienza, per cui essa non figura più come «il potere e l'attore d'unità», ma come «un effetto o una peripezia di questa unificazione sintetica» (p. 429).

⁴⁹ Sul tema della formalità dell'io, cfr. B. ROUSSET, cit., pp. 386-391 e pp. 396-399.

celeberrimo *incipit* del § 16: l'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni⁵⁰. Il *mus können* non si riferisce qui alla possibilità o meno che la rappresentazione sia attualmente accompagnata da coscienza, ma, ponendosi su un piano non psicologico, bensì trascendentale, indica piuttosto che l'oggettività, che ha nell'io penso la sua condizione fondatrice ultima, non è che una possibilità. Possibilità trascendentale, ossia: articolazione delle condizioni alle quali è fondata la pretesa di validità di un determinato ordine di concetti di riferirsi a priori ad oggetti. A giudizio di P. Chiodi⁵¹, solo nella II edizione l'unità dell'appercezione trascendentale abbandona i caratteri di una realtà coscienziale, per liberarsi come orizzonte logico-trascendentale di possibile unificazione oggettiva. L'articolazione di possibilità diverse a condizioni di validità diverse come possibili, variabili *atteggiamenti dell'uomo*, definisce peraltro la sua finitezza. Ma, si tratti pure dell'articolazione di una possibilità logico-esistenziale o di una possibilità temporale finita⁵², questo richiamo variamente modulato all'*umanità* dell'uomo va considerato essenziale all'argomento deduzionale, venendo ad indicare una zona, un residuo ineliminabile dall'asettica definizione logica degli orizzonti realmente possibili per il se stesso finito.

«Il se stesso dell'io - scrive Chiodi - è la semplice possibilità della sua determinazione»⁵³. Ma il puro *che c'è* della possibilità che si offre ad un essere ragionevole finito, questo è irrisolvibile nell'orizzonte stesso di quella possibilità. Ci sembra invece che questo senso - o sentimento⁵⁴ - dell'essere finito della ragione umana emerga dalla dichiarazione che apre il § 25: «Per contro, nella sintesi trascendentale del molteplice delle rappresentazioni in generale, e quindi nell'originaria unità sintetica dell'appercezione, io non sono cosciente di me stesso come apparisco a me, né come sono in me stesso, bensì ho coscienza soltanto che io sono [*nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin,*

⁵⁰ Cfr. H. COHEN, cit., pp. 158-159, che discute la celebre battuta di A. Schopenhauer («un'enuciiazione problematico-apodittica; troppo tedesca: una frase con cui si prensi con una mano quello che si dà con l'altra»). Cfr. anche E. PACI, cit., p. 48.

⁵¹ P. CHIODI, cit., pp. 234-235.

⁵² P. CHIODI, cit., p. 232; p. 255.

⁵³ P. CHIODI, cit., p. 258.

⁵⁴ Di «sentimento di un'esistenza senza il minimo concetto» parla Kant nei *PK*, p. 98n.

southern nur dass ich bin]. Questa *rappresentazione* è un *pensare*, non un *intuire*»⁵⁵.

Due cose debbono essere notate. In primo luogo, che la coscienza di sé è irriducibile alla relazione d'esperienza, ed è perciò un pensiero. Il pensiero è il luogo *dal* quale si mostra l'unità trascendentale dell'esperienza, nella sintesi del molteplice. In secondo luogo, che essa non rende per ciò meno originaria l'apertura al mondo, ossia la sintesi. Se sta prima, è però sempre ed originariamente sopraggiungente. Kant dice infatti che l'unità si aggiunge [*hinzukommt*] al molteplice, indicando così un'altra provenienza, una distanza inscritta nella sua origine. Ma il luogo da cui proviene può essere indicato solo nel distacco da esso - che è insieme l'atto sintetico di fondazione del mondo. La coscienza trascendentale è già da sempre nel modo del distacco. Nell'atto del pensare, l'io si *de-cide* per la prima volta per il mondo.

Il tema della *de-cisione*, della distanza dalla quale originariamente l'uomo abita il mondo, in una ineliminabile tensione, riguarda propriamente gli sviluppi della dialettica. Ma esso è già presente nella vigorosa sottolineatura della finitudine dell'io, ribadita alla fine dei §§ 16-17, e ripresa nei §§ 22-23. Ci occuperemo in seguito della distinzione, formulata qui con grande chiarezza, di pensare da conoscere, discutendo del significato trascendentale delle categorie. Quel che in conclusione preme rilevare, è solo che la deduzione dell'87, come già quella dell'81, mostra di aver bisogno di un movimento di pensiero più ampio di ciò che deve dimostrare, la relazione fondamentale del concetto all'esperienza. Lungi dall'eliminare la separatezza del concetto puro, essa scopre dunque come solo da quella distanza si lascia vedere l'originario stato di assegnamento dell'uomo al mondo. La possibilità dell'oggettività è ben reale per un essere finito: ma le condizioni su cui si fonda descrivono la *situazione* di un essere ragionevole, ma finito, che non si riconosce né si autentica nella relazione all'esperienza.

3. Conclusione

Il nostro esame della seconda redazione della deduzione ha riguardato

⁵⁵ *CRP*, p. 193 [III 123]. Cfr. il recente contributo di K. DÜSING, *Soggetto ed autonomia in Kant e in Hegel*, «Teoria», 1988, 1, p. 57: «A tale appercezione non è propria la innocenza intellettuale di sé, ma la relazione pensante a sé».

quasi esclusivamente la problematica dell'appercezione. È nostra convinzione che questa 'figura' rappresenti veramente la chiave di volta della filosofia trascendentale. Il suo doppio profilo, analitico e sintetico, dà la misura di una complessità che non può essere semplificata in soluzioni univoche. L. Scaravelli ha scritto a questo proposito: «Ma per quanto Kant senta di dover stringere, anzi fondere in una sola queste due unità, la rigorosa fusione gli è impossibile: sia perché l'intelletto umano, avendo bisogno che un molteplice gli venga offerto, giacché non può produrlo, non potrà mai coincidere con l'identità analitica come produzione assoluta del molteplice in cui si articola la propria analiticità; sia perché la presenza, nello sfondo (ma non tanto nello sfondo quanto si può supporre), e di una Ragione pratica, e di un intelletto intuente, delimitano l'intelletto umano e lo costringono ad essere solamente sintetico. L'identità analitica quindi non coinciderà mai, per Kant, con la unità sintetica. Per la via infilata da Kant, la loro distanza è incolmabile»⁵⁶. C'è da dire solo che proprio questa distanza costituisce la specificità dell'istituzione kantiana, capace di portare nel suo seno questo stato di intima tensione. Distanza dal mondo, nel pensiero; e nel pensiero dal fondo inattingibile del proprio essere. Solamente *a distanza* per la prima volta un mondo appare. Ma d'altra parte solo *a distanza* dal proprio *sum*, il *cogito* ha tempo e luogo di pensare. E poiché si dà solamente in questo rapporto, vedremo come il pensiero non assuma affatto «il volto dell'assolutezza»⁵⁷, come ritiene invece P. Salvucci, ma piuttosto un aspetto problematico e soggettivo - soggettivo, si badi, nel senso in cui Kant verrà scoprendo la soggettività della ragione in sede dialettica: soggettivo, cioè, in rapporto ad un fondamento assoluto semplicemente pensabile, e pensabile perché da esso assolutamente *de-ciso*, già da sempre lontano. Ma dobbiamo attendere ancora un poco prima di affrontare direttamente questa tematica.

Un'ultima parola deve essere brevemente spesa intorno al problema delle due redazioni. Non abbiamo condotto un confronto sistematico dei due testi, ma abbiamo creduto che dall'interpretazione dei testi potesse comunque risultare innanzitutto la sostanziale tenuta delle ragioni dimostrative, assicurate nel punto più alto e veramente fondamentale dell'appercezione, e in secondo luogo un comune orizzonte di

⁵⁶ L. SCARAVELLI, cit., p. 264.

⁵⁷ P. SALVUCCI, cit., p. 168.

problemi. Questa cornice non l'abbiamo prestata noi alla deduzione, poiché questa l'ha piuttosto intorno a sé, nelle altre parti della *Critica*, anche in vista delle quali la deduzione deve essere letta e interpretata. Solo uno sguardo d'assieme consente infatti di situare le indagini deduzionali nel quadro di quel più ampio compito che è affidato al giudizio critico, la conoscenza della ragione umana.

V. ...
L'IO E IL MONDO

1. L'io

a. Il senso interno

I tratti fondamentali della dottrina kantiana del senso interno sono meglio definiti nell'edizione dell'87. La distanza tra l'appercezione e il senso interno è più marcata; l'attività dell'intelletto viene indicata senza equivoci come responsabile della modificazione del senso. Anche l'esposizione dei paralogismi della ragione, più stringata, guadagna in chiarezza dalla netta indicazione del sofisma che domina la psicologia razionale. Infine, la distorta ricezione della *Critica*, interpretata dai contemporanei in senso idealista e scettico, suggerisce una nuova attenzione per l'esistenza dell'io, e una decisa affermazione della solidarietà fra esterno ed interno¹. Per tutte queste ragioni, ci riferiremo prevalentemente a questa edizione, non senza mancare di rilevare il punto sul quale più sensibili sono le modificazioni dottrinali: intendiamo l'oblio che, investendo l'oggetto trascendentale, colpisce anche la sua controparte soggettiva, il cosiddetto soggetto trascendentale dei pensieri.

Il problema di Kant è l'aspetto paradossale che la dottrina dell'io presenta, e che egli si incarica di spiegare nel § 24: il senso interno presenta «alla coscienza proprio noi stessi, solamente come appariamo a noi stessi, non già come siamo in noi stessi, dal momento cioè che noi ci intuiamo soltanto nel modo in cui siamo modificati internamente»². È

¹ Ad accusare Kant di idealismo empirico alla Berkeley fu per prima la recensione Curvo-Feder, pubblicata il 19 gennaio 1782 sulle *Göttingische Gelehrten Anzeigen*. Sulla reazione anti-idealista della seconda *Critica*, cfr. H.J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction*, cit., t. II, pp. 553-594.

² CRP, p. 187 [III 120]. Bisogna però ben intendere: ciò che va spiegato, è il paradosso che la concezione trascendentale del tempo presentava a livello dell'estetica, importando la conseguenza di un'intuizione solamente fenomenica di noi stessi. Solo adesso si è nel luogo opportuno per rendere pienamente intelligibile quella tesi, perché si può dare conto

la passività del senso interno che suona contraddittoria, come cioè noi possiamo comportarci passivamente a riguardo di noi stessi. La passività, che sembrava riguardarci limitatamente a ciò, che soltanto nella modificazione del senso esterno ci è data notizia di un mondo, riguarda invece intimamente noi stessi. Conoscersi, significa infatti essere affetti da se stessi.

La cosa viene chiarita sulla base della distinzione dell'intelletto dalla sensibilità: l'intelletto possiede la facoltà di determinare il molteplice dell'intuizione, ma non è in grado di intuire esso stesso. La sintesi che esso opera è perciò esercitata sulla sensibilità. L'atto di unificazione del molteplice produce quindi una modificazione del senso: «l'intelletto esercita sul soggetto passivo - del quale esso è una facoltà - quell'atto riguardo a cui noi diciamo con ragione, che il senso interno è da esso modificato»³. Il senso interno, il soggetto considerato nella sua sola capacità passiva, è determinato dunque dalla capacità attiva del soggetto, dall'appercezione, nelle forme categoriali in cui l'unità dell'appercezione si manifesta. La determinazione del senso interno non si trova perciò in esso, ma è prodotta dall'intelletto. La coscienza intellettuale del soggetto pensante non si conosce se non nell'azione che esercita sul senso interno, e per meglio dire sulla forma di questo, il tempo; non si conosce quindi se non discorsivamente, nella determinazione sintetica della successione temporale⁴. Per il fatto che si esplica discorsivamente nel tempo, la coscienza, come tale, non perde però la sua purezza intellettuale. In effetti, la riflessività del pensiero suppone sì un tempo in cui il pensiero si dispieghi, ma richiede anche un elemento che non sia

dell'azione (sintesi) che l'intelletto esercita sul senso, uscendo dall'indeterminatezza con la quale si accennava, nell'osservazione II (aggiunta nell'87), all'attività dell'animo di posizione [Setzen] delle rappresentazioni (CRP, p. 103 [III 70]).

³ CRP, p. 188 [III 121].

⁴ Cfr. CRP, p. 190 [III 121-122]. Kant spiega che noi non possiamo rappresentare il tempo «se non prestando attenzione, nel tracciare una linea retta (che vuol essere la rappresentazione esternamente figurata del tempo), soltanto a quell'atto della sintesi del molteplice con cui noi determiniamo successivamente il senso interno, e in tal modo, alla successione di questa determinazione nel senso interno». Il passo distingue due momenti, che intendiamo a questo modo: nel primo, l'attenzione accompagna l'atto della sintesi con cui il senso interno è determinato; nel secondo, è portata sulla determinazione prodottasi nel senso interno. La prima coscienza è trascendentale, la seconda empirica. La distinzione tuttavia, è compiuta solo idealiter, non realiter, i due momenti costituendo in realtà i due aspetti (attivo e passivo) della medesima coscienza del tempo.

preda del tempo, che non *dis-corra* con esso, un elemento intellettuale puro (per Kant: l'unità dell'appercezione), in cui esso è, per dir così, raccolto, e che d'altra parte non è oggettivabile, non è afferrabile in sé, in una sorta di intuizione intellettuale, ma soltanto come attività di sintesi sul molteplice sensibile, dato nel tempo⁵.

Questa soluzione sembra imbattersi tuttavia in un serio ostacolo: «come si possa dire: io, come intelligenza e come soggetto pensante, conosco me stesso come oggetto pensato»⁶. In realtà, avendo scoperto nel rapporto riflessivo un elemento intuitivo-sensibile, il tempo, Kant non ha che da riprendere, qui, la soluzione generale del problema dell'oggettività: «Spiegare ciò non presenta né maggiore né minore difficoltà del dire, come io possa essere in generale un oggetto per me stesso, e precisamente un oggetto dell'intuizione e delle percezioni interne»⁷. Per il resto, che l'io si distanzi per così dire da se stesso e si oggettivi, e che ciò comporti una modificazione dell'animo da parte dell'intelletto, questo è un fatto che non può essere ulteriormente spiegato, ma che ciascuno può facilmente osservare in se stesso, considerando il caso dell'attenzione. Nell'attenzione il senso interno dà un'intuizione interna del sé, in quanto è modificato dall'atto sintetico dell'intelletto⁸.

Il senso, d'altra parte, è il solo mezzo mediante cui un oggetto possa esserci dato. Per conoscere noi stessi è necessario più che la semplice coscienza intellettuale, è necessaria l'intuizione sensibile, la quale è sempre passiva. L'autoaffezione è quindi una soluzione obbligata: o il soggetto ci è dato nella modificazione del senso, o non ci è dato assolutamente: «O un senso interno, quindi, non dovrà essere ammesso affatto, oppure il soggetto, che è l'oggetto di tale senso interno, potrà essere rappresentato da quest'ultimo soltanto come apparenza»⁹.

⁵ Cfr. il piccolo saggio *Risposta alla questione: è un'esperienza che noi pensiamo?*, in I. KANT, *Questione di confine*, a cura di F. DESIDERI, Marietti, Genova 1990, p. 88: «La coscienza di fare un'esperienza, o anche in generale di pensare, allora è una coscienza trascendentale, non un'esperienza».

⁶ CRP, p. 191 [III 122]. La difficoltà è sottolineata da P. LACHÈZE-REY, cit., p. 163.

⁷ CRP, *ib.* La soluzione kantiana introduce una dualità soltanto formale: «L'io dell'uomo è duplice quanto alla forma (il modo di rappresentazione), non quanto alla materia (il contenuto)» (I. KANT, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, in *Scritti morali*, cit., p. 555n).

⁸ CRP, p. 193n [III 122-123n]. M. CLAVEL, cit., p. 421, ha giudicato quest'ultima osservazione rivelatrice, perché «ciascuno sa molto bene che non è in se stesso che prova un'affezione di sé da parte dell'intelletto, ma nel suo corpo, ciò che cambia tutto».

⁹ CRP, p. 103 [III 70].

β. Il significato critico della dottrina kantiana del senso interno

Vi sono due aspetti sotto i quali va considerata la dottrina kantiana del senso interno: il primo riguarda il contributo che essa arreca alla soluzione del problema dell'oggettività in generale; il secondo, la critica alla tradizione metafisico-sostanzialista del soggetto, che essa comporta. Essi sono intimamente connessi. Come ha osservato B. Rousset, «la condizione necessaria di una critica positiva dell'oggettività era [...] una critica negativa della soggettività. Bisognava levarsi contro una concezione del soggetto, che tendeva a rinchiuderlo nella sua sostanzialità e interiorità, a tagliarlo fuori, nella sua sufficienza, dall'essere delle cose esteriori, e a esiliarlo lontano dalla coscienza mondana ed empirica che noi ci troviamo ad essere»¹⁰.

È importante fissare i punti principali dell'impresa kantiana, tanto dal lato della sensibilità, quanto da quello dell'intelletto.

Dal lato della sensibilità, viene innanzitutto rivendicata, contro Leibniz, la natura specifica, quanto all'origine e al contenuto, delle conoscenze che l'intuizione fornisce. Insistendo sul carattere ricettivo del senso, e restringendo poi lo stesso intelletto sotto la condizione sensibile del dato, viene negato non già che sia possibile penetrare l'interno delle cose, ma proprio che le cose - in quanto oggetti, in quanto cioè siano date all'intuizione - abbiano un interno. Non è che l'intuizione manchi dunque di profondità, e si tenga alla superficie delle cose, ma è che la profondità è solo una costruzione dell'intelletto puro, una semplice fisima, senza significato per la conoscenza¹¹.

In secondo luogo, e per ciò che concerne più da vicino il senso interno, l'intuizione di se stessi o del proprio stato interno viene svuotata di una vera e propria materia, in modo da poter immediatamente accogliere le modificazioni che provengono dall'esterno¹². In questo

¹⁰ B. ROUSSET, cit., p. 407.

¹¹ L'interno, in senso assoluto, pone un problema trascendentale, che se anche ci fosse svelata l'intera natura, non potrebbe avere soluzione: cfr. CRP, p. 347 [III 224-225]. La Nota all'ambiguità dei concetti di riflessione contiene la critica più radicale alla *intellettualizzazione* delle apparenze condotta da Leibniz, in mancanza di una topica trascendentale, ossia di un chiaro riconoscimento dello statuto autonomo della sensibilità. Cfr. anche CRP, p. 98 [III 66].

¹² Cfr. CRP, p. 103 [III 70]. Cfr. J. NABERT, cit., p. 231. Cfr. anche il bel testo di M. ALEXANDRE, cit., p. 80: «La condizione del cogito è di riportare tutto all'oggetto», per quanto lo riguarda, spogliarsi esso stesso di tutto». Va detto che lo svuotamento è

punto, il distacco dalla monadologia leibniziana, dalla tesi per la quale il soggetto pensante può determinare da se stesso la propria esistenza, è inequivocabile.

In terzo luogo, viene stretta una relazione indissolubile fra interno ed esterno. Su questo tema, Kant modifica notevolmente la sua strategia. Si consideri l'osservazione generale sul sistema dei principi dell'intelletto puro, aggiunta nell'87. Kant è venuto in chiaro della funzione trascendentale dello spazio: «Per comprendere la possibilità delle cose in base alle categorie, e quindi per mostrare la *realtà oggettiva* di queste ultime, abbiamo bisogno non semplicemente di intuizioni, ma addirittura, e sempre, di intuizioni esterne»¹³. «La vera ragione di ciò - spiega poi - è la seguente: ogni mutamento, per poter essere percepito anche solo come mutamento, presuppone qualcosa di permanente nell'intuizione, mentre nel senso interno non si ritrova affatto un'intuizione permanente»¹⁴. Ciò significa che la stessa percepibilità dei mutamenti interni suppone il tempo degli oggetti del senso esterno, il tempo fisico, e che dunque la conoscenza di sé non è possibile in base alla semplice coscienza interna, ma richiede sempre anche intuizioni esterne. La tematica del permanente è messa al centro anche della Confutazione dell'idealismo, di cui basterà qui ricordare la tesi fondamentale, che cioè l'esperienza interna, ossia la determinazione della propria esistenza nel tempo, è possibile solo *mediante* l'esperienza esterna, poiché ogni determinazione del tempo richiede qualcosa di permanente, e questo può essere fornito solo dal senso esterno, quindi nello spazio. Kant conclude perciò che solo l'esperienza esterna è «propriamente immediata»¹⁵. Nel

completato solo nell'edizione dell'87: cfr. infatti CRP, p. 410 [IV 224] con pp. 102-103 [III 69-70]. Quando Kant scrive, poco più sotto, che «la coscienza di sé richiede una percezione interna del molteplice, che è dato in precedenza nel soggetto» (CRP, pp. 103-104 [III 70]), il molteplice di cui parla non può essere che il molteplice fornito dal senso esterno.

¹³ CRP, p. 308 [III 200].

¹⁴ CRP, p. 309 [III 201].

¹⁵ CRP, p. 297 [III 192]. Opportuna la precisazione di P. SALVUCCI, cit., p. 312, che dedica una lunga trattazione all'argomento: «Il fatto che la certezza che io ho del mondo fisico sia immediata, non significa minimamente che, nel costituirsi, l'esperienza esterna non implichi una serie di atti trascendentali». Non discutiamo analiticamente se il permanente di cui Kant parla qui (come in CRP, pp. 38-40n [III 23-24n]) sia la cosa in sé oppure l'apparenza. Ma ci pare comunque certo che la distinzione in *me/fuori di me* con cui opera Kant ha un senso empirico, e non coinvolge perciò minimamente la cosa in sé.

paralogismo dell'idealità dell'81, invece, la confutazione dell'idealismo empirico non scomodava una dimostrazione vera e propria, ma era affidata alla semplice testimonianza dell'autocoscienza, la quale attesta immediatamente e allo stesso modo l'esistenza della materia e la propria esistenza come ente pensante¹⁶.

L'intima solidarietà di spazio e tempo è confermata nell'esempio, tematico in Kant, della linea. Noi lo troviamo anche nel § 24 della deduzione, da cui deve prendere le mosse ogni discussione della dottrina kantiana dell'io. Kant mostra che alla base di ogni rappresentazione spaziale determinata si trova un'attività sintetica dell'intelletto. Se ora noi badiamo non già allo spazio descritto, per esempio nella rappresentazione di una linea, ma all'atto che lo descrive, abbiamo il concetto originario della successione. La linea ha invero in Kant una duplice funzione: in quanto è già costituita, essa serve come figura (spaziale) del tempo, in sé irrepresentabile, con cui esprimere tutte le sue proprietà; ma in quanto si pone mente al movimento di produzione della linea, essa rende per la prima volta pensabile la stessa successione temporale¹⁷. La coscienza della successione dei nostri stati interni si produce originariamente come coscienza della sintesi con la quale il molteplice spaziale è determinato, ed è dunque mediata dall'intuizione esterna, dalla conoscenza di qualcosa nello spazio.

Dal lato della facoltà intellettuale, infine, la posizione di Kant si delinea in conseguenza della distinzione dell'appercezione pura dal senso interno. H. Cohen è stato tra i primi a cercare il fondamento di questa distinzione «nei bisogni metafisici dell'idealismo critico»¹⁸ più che nella psicologia. Far valere una differenza fra senso interno ed appercezione pura ha qui il significato di elevare il momento determinante al di sopra del mero piano del dato: «la sintesi distingue l'appercezione dal senso». Questa distinzione serve a preservare l'esperienza in funzione

¹⁶ CRP, pp. 429-430 [IV 233].

¹⁷ CRP, p. 309 [III 200-201]. Cfr. anche CRP, p. 89 [III 60]; pp. 189-190 [III 121-122]. H.J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction*, cit., t. II, p. 210, chiama questi due distinti ruoli dello spazio *figurativo* e *costitutivo*. Cfr. anche J. HAVET, cit., pp. 68-69: la linea «non è solamente un aiuto per l'immaginazione, a cui noi potremmo essere in diritto di sottrarci per accedere ad una intuizione pura della *durée*; il suo ruolo è costitutivo della rappresentazione stessa del tempo, che senza di essa non potrebbe assolutamente essere data», e conclude: «C'è solidarietà assoluta tra la costruzione di uno spazio determinato e la presa di coscienza di una successione nell'attività soggettiva dell'intelletto».

¹⁸ H. COHEN, cit., p. 165.

di *pietra di paragone*, a mantenere per dir così una distanza rispetto al dato, fondamento di ogni oggettivazione, e ad elevare così un argine contro il «fantasticare dell'ontologia»¹⁹.

L'io penso è ora una semplice forma: nella discussione dei paralogismi, questa affermazione ritorna insistentemente. Kant arriva a definire l'io la più povera fra tutte le nostre rappresentazioni²⁰: la più povera perché povera di mondo. Il fatto è che nel semplice pensiero non è data alcuna intuizione di sé. Perché io possa conoscermi come ente pensante che agisce in modo spontaneo, dovrei potermi intuire prima ancora di esercitare quell'atto, mediante cui peraltro il senso interno risulta modificato: ma una simile intuizione mi è invero negata.

E dunque: io posso solamente esser *cosciente* di me come ente pensante, non anche *conoscermi* in quanto intelligenza²¹. La psicologia razionale, costruita sulla sostituzione del significato logico dell'io con un significato sostanziale, è del tutto illegittima, poiché non è possibile applicare la categoria della sostanza ad una rappresentazione logica, in mancanza di un'intuizione dell'oggetto. E la coscienza del soggetto determinante non è mai data come oggetto nell'intuizione, ma sempre solo come soggetto logico²².

Nella nota di prefazione in cui Kant ripete la *Widerlegung*, trova spazio un'osservazione della massima importanza, che riassume daccapo il senso dell'argomentazione prodotta da Kant, e ne illumina la portata critica: «Se alla coscienza intellettuale della mia esistenza nella rappresentazione: *io sono*, che accompagna tutti i miei giudizi e gli atti dell'intelletto, io potessi collegare al tempo stesso una determinazione della mia esistenza mediante un'intuizione intellettuale, la coscienza di un rapporto con qualcosa fuori di me non apparterebbe necessariamente a tale intuizione»²³. Kant usa la parola più forte: *necessariamente*. Ma non si limita a ribadire che la relazione all'esterno appartiene essenzialmente alla costituzione del territorio dell'esperienza interna. Qui sostiene piuttosto che solo lo svuotamento dell'io, la distruzione della sostanzial-

¹⁹ H. COHEN, pp. 171-172.

²⁰ CRP, p. 406 [III 268].

²¹ CRP, p. 194n [III 123n].

²² Cfr. CRP, p. 403 [III 267] e pp. 432-433 [III 275].

²³ CRP, p. 40 [III 24]. Cfr. anche p. 425 [III 273]: «Se l'esistenza delle cose esterne non è affatto richiesta per la determinazione dell'esistenza di ciascuno di noi nel tempo, allora l'esistenza delle cose esterne è proprio ammessa del tutto gratuitamente».

lità dell'io penso, consentono di recuperare una relazione positiva con l'esterno: il sacrificio del *privilegio ontologico*²⁴ dell'ente pensante viene esplicitamente richiesto per la possibilità dell'esperienza.

γ. L'esistenza dell'io

La questione dell'esistenza dell'io non si esaurisce però con la problematica del senso interno. Se l'intuizione è necessaria per la determinazione del modo dell'esistenza dell'io, questa esistenza è già *data* con l'atto: io penso²⁵. A questa posizione Kant perviene con sicurezza solo nell'87, probabilmente anche per l'effetto di pressioni esterne, che lo costringono a ritornare su un motivo in precedenza poco approfondito. In ogni caso, con il tema dell'esistenza dell'io, Kant mostra di non contentarsi di un idealismo strettamente formale. L'io penso non è semplicemente la forma del pensiero in generale che accompagna ogni concetto, ma contiene già un'esistenza, posta semplicemente come identica all'io, senza altra determinazione.

Nell'81, in verità, l'ambiguità dell'oggetto trascendentale avvolgeva anche l'io, in quanto soggetto trascendentale di cui i pensieri non sono che determinazioni. Questa concezione risentiva particolarmente della tradizione metafisica che ancora creava impacci alla rivoluzione critica. L'essere sostanziale era, sì, confinato sullo sfondo, ma di lì riduceva i pensieri a meri *accidenti*. Solo a fatica, Kant è riuscito a dislocare su un piano puramente *ideale* quell'essere vero, in sé uno e semplice che, adombrato invece alle spalle dell'esperienza, costringe l'oggettività fenomenica a fare la figura del mero succedaneo²⁶.

Ma altri e significativi mutamenti fra un'edizione e l'altra debbono essere registrati. Nella critica del paralogismo dell'idealità (1781), Kant aveva lasciato intendere che gli stati interni (principalmente: i pensieri) costituiscono la materia del senso interno, diversamente da quanto

²⁴ È una bella espressione di B. ROUSSET, cit., p. 409.

²⁵ CRP, p. 194n [III 123n].

²⁶ Cfr. V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, Paris (1905) 1969, dove si segue la progressiva erosione del fondo razionalista sul quale Kant aveva mosso i suoi primi passi in filosofia. Delbos sottolinea ad esempio come la distinzione fenomeno/cosa in sé fosse «una delle concezioni più familiari al pensiero razionalista», e come Kant la accolse come vera «prima delle determinazioni speciali di cui la riveste la filosofia critica» (p. 161).

affermerà esplicitamente nell'87. I pensieri costituiscono una serie di rappresentazioni al pari dei corpi²⁷. Questa condizione era forse suggerita da ciò, che solo rintracciando le determinazioni fenomeniche del soggetto trascendentale è possibile affermare la realtà in sé (ma pur sempre sconosciuta) di esso. Nella II edizione, invece, la proposizione: io penso contiene già, anche se indeterminata, l'esistenza. Così, mentre si lascia che sia il senso esterno a fornire tutta quanta la materia all'io, al punto che fra il senso interno e la sua forma, il tempo, tende a scomparire ogni differenza²⁸, si sottolinea con nuova forza come la determinazione intellettuale, con cui è già data un'esistenza, produca un'affezione del senso, la quale può essere letta come traccia di un io noumenico²⁹. I due motivi si condizionano a vicenda: il contraccolpo dell'aprirsi della coscienza all'intervento dell'esperienza esterna, e della perdita di ogni possibilità per il senso interno di offrire una materia, è la possibilità, per l'io penso, di veicolare immediatamente l'esistenza stessa dell'io. Quel che tuttavia risulta, è la difficoltà di tenersi ad un parallelismo stretto fra senso interno e senso esterno. A differenza di quella di ogni altro oggetto, la cui esistenza è data dall'affezione materiale del senso esterno, l'esistenza dell'io non è data dalla materia del senso interno. Se vi è un'affezione a fondamento dell'intuizione di sé, questa è d'altro genere rispetto a quella del senso interno, è puramente formale, effetto che l'intelletto (sotto il nome di immaginazione) produce sulla sensibilità, congiungendo il molteplice fornito in precedenza dal senso esterno³⁰. L'esistenza dell'io sporge, per dir così, fuori dall'esperienza, perché, non potendo essere data materialmente dal senso interno, deve essere attestata immediatamente dall'unità dell'appercezione e coincidere con essa.

Questa sporgenza è messa costantemente a tema nell'87. Nella riformulazione del capitolo sui paralogismi Kant si spinge fino a sostenere la

²⁷ CRP, p. 430 [IV 233]. Notevole la dichiarazione di CRP, p. 440 [IV 237]: l'io, vi si dice, è *substantia phaenomenon*, data al senso interno, al pari della materia, data al senso esterno.

²⁸ Cfr. J. NABERT, cit., p. 232.

²⁹ Cfr. J. NABERT, cit., p. 237: «La verità è che la determinazione del senso interno da parte dell'intelletto non avrebbe potuto suggerire per sé sola l'opposizione di un io in sé o di un io empirico, se il soggetto dell'appercezione non avesse conservato il carattere di una *esistenza metafisica*».

³⁰ Una chiara esposizione della differenza fra l'affezione del senso interno e l'affezione del senso esterno si trova in H. J. PAYON, cit., t. II, p. 388-389 e p. 400.

perfetta aderenza dell'essere al pensiero, nella proposizione io penso, lasciandoci in difficoltà circa la natura di questo essere³¹, essendo dato per inteso che per il solo tramite del pensiero non può esserci dato alcun oggetto.

La preoccupazione critica induce così ben presto a trattare la proposizione in questione come una proposizione empirica: io esisto pensando. In effetti, Kant deve far fronte all'arduo compito di giustificare l'esistenza del soggetto, senza violare nel contempo la restrizione analitica, per la quale l'esistenza è una modalità dell'esperienza. Il timore è fondato. J. Nabert espresse il dilemma nei termini seguenti: «Sembra che si sia messi nell'alternativa, o di considerare la coscienza pura come semplice forma della conoscenza in generale, senza che possa essere in questione l'esistenza, o di lasciar scivolare quest'esistenza sul piano delle apparenze»³². Se Kant non avesse voluto conservare una traccia non empirica dell'io nell'azione dell'appercezione, non avrebbe avuto bisogno di isolare, prima dell'esperienza, un'esistenza non empirica nella rappresentazione io penso.

La via d'uscita, ad ogni modo, è cercata da Kant in una densissima nota, costruita intorno alla tesi che l'io penso esprime un'intuizione empirica indeterminata. L'esistenza non è qui una categoria, ma ciò che è contenuto effettivamente [*in der Tat*] in questa prima sensazione, come «qualcosa di reale che è stato dato solo per il pensiero in generale [*etwas Reales, das gegeben worden, und zwar nur zum Denken überhaupt*]»³³. La difficoltà notevolissima in cui si dibatte Kant si vede da ciò, che è costretto ad ammettere che qualcosa possa esser dato per il pensiero, ma non come apparenza e neppure come cosa in sé [*also nicht als Erscheinung, auch nicht als Sache an sich selbst (Noumenon)*]³⁴. I *Prolegomeni* hanno, a questo riguardo, l'espressione che abbiamo già ricordata, e che rappresenta, come ricorda De Vleeschauwer, un vero e proprio *apax legomenon*: sentimento di un'esistenza [*Gefühl eines Daseins*]³⁵.

³¹ Cfr. CRP, p. 454 [III 279]: «Nella coscienza di me stesso, entro la semplice sfera del pensiero, io sono l'ente stesso [*im Bewusstsein meiner selbst beim bloßen Denken bin ich das Wesen selbst*].»

³² J. NABERT, cit., pp. 217-218.

³³ CRP, pp. 455-456 [III 279].

³⁴ CRP, p. 435n [III 276n]. Ma è chiaro che un dato empirico e tuttavia non fenomenico non può trovare facilmente posto nel criticismo. Per un'analisi del problema, cfr. P. SALVUCCI, cit., pp. 373-374.

³⁵ Cfr. PR, p. 98 e H.J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction*, cit., t. II, p. 581. La prima

Affidando l'esistenza dell'io ad un'intuizione del genere, Kant intendeva probabilmente sottolineare i seguenti punti:

- in quanto l'io penso è una proposizione d'esistenza, essa non esprime solo la spontaneità del pensiero, ma anche il momento ricettivo sensibile. Un tematico approfondimento dei due momenti (logico e intuitivo) dell'autoposizione dell'io sarà perseguito da Kant nell'*Opus postumum*³⁶;

- in quanto l'io penso è una proposizione empirica, l'esistenza dell'io non può considerarsi dedotta. La polemica con il *cogito* cartesiano è accesa su questo punto fin dall'81³⁷. La tesi dell'indeducibilità dell'essere aveva del resto rappresentato uno dei primi momenti di rottura di Kant con la tradizione razionalistica, negli anni della sua formazione;

- in quanto infine alla base della proposizione: io penso «si trova già la sensazione»³⁸, l'esistenza dell'io viene scoperta in una prima reciprocità di soggetto ed oggetto. J. Nabert, a cui dobbiamo questo prezioso rilievo, accentua il lato per cui l'intuizione empirica indeterminata fornisce al potere intellettuale l'occasione di esercitarsi³⁹.

Ma lo svolgimento della proposizione: io penso come proposizione empirica può in definitiva concernere solo la *determinazione* dell'esistenza, non l'esistenza stessa data immediatamente con l'io, che Kant pone fuori della scena dell'apparenza⁴⁰. E se anche la prudenza critica la sottrae alla conoscenza, la sua presenza non può non essere avvertita nel senso interno. La passività del senso interno è infatti intesa ora trascendentalmente, in relazione all'attività determinante delle funzioni supe-

attenta disamina del passo kantiano in B. ERDMANN, *Einleitung a Kants Prolegomena*, Leipzig 1878, pp. XCIX e ss.

³⁶ Cfr. V. MATHIEU, cit., pp. 380-401. Cfr. anche V. MATHIEU, *L'opus postumum di Kant*, Bibliopolis, Napoli 1991, pp. 167-193.

³⁷ Cfr. CRP, p. 410 [IV 224]. «La presunta inferenza cartesiana: *cogito, ergo sum* in realtà è tautologica, poiché il *cogito (sum cogitans)* dichiara immediatamente la realtà». È appena il caso di ricordare il fraintendimento kantiano su questo punto, poiché neppure Cartesio aveva mai inteso il *cogito* come una normale inferenza.

³⁸ CRP, p. 435n [III 276n].

³⁹ J. NABERT, cit., pp. 217-218.

⁴⁰ Cfr. CRP, pp. 194-195 [III 123]: «Allora la mia esistenza non è certo apparenza [*ist zwar mein einiges Dasein nicht Erscheinung*] (tanto meno, una semplice illusione), ma la determinazione della mia esistenza può verificarsi solo in base alla forma del senso interno, nel modo particolare in cui viene dato nell'intuizione interna il molteplice che io congiungo».

riori della conoscenza, ora invece, ci pare, metafisicamente, come traccia di un io cosa in sé che nel senso interno ha la sua esistenza empirica.

La tesi kantiana è stata accolta non senza forti obiezioni. È il caso perciò di segnalare brevemente la loro portata e di seguirne lo sviluppo. In effetti, è indubbio che l'impostazione critico-trascendentale non può non comportare un primato della soggettività. Si tratta di vedere però come sia giustificato, e *dove*: qual è, insomma, il suo *luogo trascendentale*. Di certo, il disegno dell'estetica di tenere sullo stesso piano l'interno e l'esterno non regge alla prova della logica trascendentale, dove l'interno prende un sicuro primato. La povertà intuitiva del tempo, la difficoltà nell'affiancare con sicurezza alla geometria (scienza a priori dello spazio) una scienza a priori del tempo lo lasciava del resto presagire⁴¹.

In mancanza di un proprio campo oggettuale, il tempo, collocato dal lato dell'interiorità (come forma del senso interno) può facilmente essere elevato al di sopra del mero piano del dato, e portato nel cuore della soggettività costituente, invece di appartenere all'oggetto costituito. È sufficiente, a questo scopo, che dal lato dell'intelletto, si interpreti la sintesi temporale non già come sintesi *sul* tempo, bensì come sintesi *del* tempo. Che poi il genitivo venga inteso soggettivamente (come nelle interpretazioni finitistiche, per le quali l'io puro rivela così la propria originaria temporalità) oppure oggettivamente (come nelle interpretazioni idealistiche, per le quali è l'io puro che pone il tempo, in cui ritrova se stesso) nulla cambia quanto a ciò, che la distanza fra appercezione e senso interno è compromessa, a favore dell'una o dell'altro. La nozione di senso interno viene così respinta non sul punto dell'interiorità del tempo, ma per ciò che riguarda la facoltà: che si sensibilizzi l'intelletto, o si intellettualizzi il senso, il tempo non è più *dato* dal senso, ma appartiene alla temporalità reale (non costruita, né rappresentata) dell'io puro⁴².

Ebbene, della dottrina kantiana del senso interno a noi pare invece necessario discutere proprio cosa significhi l'interiorità del tempo, se il tempo possa ricevere un significato nell'interiorità pura; se il tempo sia dato originariamente dalla successività delle rappresentazioni nella coscienza, o non richieda sempre anche la permanenza, che rinvia costi-

⁴¹ Cfr. su questo punto J. HAVET, cit., p. 101, che trova perciò legittimo considerare il tempo come «un aspetto dell'atto dell'intelletto».

⁴² Cfr. ancora J. HAVET, cit., p. 79.

tivamente allo spazio; se vi sia un *modus* privilegiato del tempo, o se invece i tre modi del tempo: permanenza, successione, simultaneità, non siano affatto scindibili, come dimostrano le analogie dell'esperienza.

Una forma esclusiva per il senso interno sembra richiesta dalla necessità di distinguere due specie di oggetti, ma è subito da chiedersi se non agisca qui la preoccupazione di assicurare un correlativo fenomenico all'io cosa in sé. Non vi è infatti un oggetto esclusivamente interno, che giustifichi questa distinzione. E in realtà, la psicologia empirica, che si occupa dell'oggetto interno, non ha modo di costituirsi autonomamente, non può cioè studiare gli stati interni senza fare riferimento ad oggetti esterni: essa trova perciò il suo vero domicilio nell'antropologia, che Kant intende giustamente come conoscenza del mondo⁴³.

Il punto fondamentale della dottrina kantiana è, ad ogni modo, nella modificazione determinata sul senso dall'attività sintetica dell'io. Questa modificazione sembra segnare, per dir così, la degradazione dell'io, che nell'apparenza non può conoscersi come spontaneità, come soggetto pensante, ma solo come oggetto pensato. Si tratta di vedere se ora, come oggetto, l'io si trovi solo nel tempo o anche, insieme, nello spazio.

Se si dice che il soggetto modifica *internamente* se stesso, allora è giusto domandare: internamente dove? Un luogo interno come può essere distinto? Non in base alla materia, perché, lo abbiamo già ricordato, solo le rappresentazioni fornite dai sensi esterni «costituiscono nell'intuizione interna la vera e propria materia, con cui noi riempiamo il nostro animo»⁴⁴. D'altra parte, quanto alla forma, non vi è nessuna ragione per la quale il tempo debba essere più interno dello spazio, una volta che anche lo spazio sia stato trattato come forma della sensibilità⁴⁵. Sarà dunque per rendere possibile «un'appropriazione del molteplice empirico da parte dello spirito», l'apprensione non potendo essere

⁴³ È la dichiarazione d'apertura dell'*Antropologie* di Kant. J. NABERT, cit., p. 258 n., ha notato la difficoltà di tracciare una netta linea di demarcazione tra psicologia empirica e antropologia, e ricorda come Kant riservi alla psicologia un posto nell'antropologia già in CRP, p. 819 [III 548].

⁴⁴ CRP, p. 103 [III 70].

⁴⁵ CRP, p. 439 [IV 237]: «Il senso esterno non è esso stesso null'altro se non un modo interno di rappresentazione», e: «In effetti, noi non possiamo certo sentire fuori di noi, ma possiamo soltanto sentire in noi stessi».

che successiva⁴⁶? La dottrina dello schematismo, il cui motivo dominante è la resa intuitiva, sensibile, del concetto, insegna in effetti che solo nella forma pura del tempo può essere procurato uno schema per il concetto puro. A questo riguardo, crediamo però che le aggiunte apportate nell'87 costringano a tenere in maggior conto l'intervento dello spazio, anche sul terreno dello schematismo. Non afferma Kant che senza il permanente nello spazio i rapporti temporali non sarebbero neppure concepibili⁴⁷? La considerazione dello spazio come mezzo semplicemente analogico per la rappresentabilità del tempo non convince. Perché, in fin dei conti, non vi è nulla che sia rappresentato sotto rapporti esclusivamente temporali, che solo in seguito si renda rappresentabile oggettivamente - ossia spazialmente. L'esperienza non va intesa come un processo in cui le rappresentazioni vengono staccate dal flusso temporale della coscienza, cui apparterebbero in via primaria, per essere poi fissate come oggetti. Spazio e tempo collaborano originariamente alla costituzione dello stesso mondo. Non vi può essere quindi una coscienza del tempo separata dalla percezione degli oggetti nello spazio. Il tempo in cui è determinata l'esistenza dell'io non è altro dal tempo in cui sono collocati gli oggetti del senso esterno, non è un aspetto dell'io più di quanto lo sia del mondo. Se il tempo domanda, per la sua stessa concepibilità, un'intuizione esterna, non vi può essere un tempo originariamente interno, solo in seguito oggettivato nell'esperienza, e determinato secondo le analogie dell'esperienza⁴⁸. E se non

⁴⁶ Cfr. J. NABERT, cit., p. 232. Si badi che soltanto grazie alla sintesi, dunque grazie ad un atto trascendentale, io possa esser cosciente di una successione, non significa che nella sintesi del molteplice il tempo stia dal lato intellettuale della sintesi, invece che dal lato sensibile del molteplice. Lo stesso infatti si può dire dello spazio: che cioè solo grazie alla sintesi io posso esser cosciente di una determinazione o figura spaziale. Eppure, non si dubiterà che lo spazio stia fermamente dalla parte di ciò che è dato: di ciò che è agito, non di ciò che agisce.

⁴⁷ Cfr. CRP, pp. 308-309 [III 200-201]. Con questa osservazione, viene corretto anche ciò che Kant dice a riguardo della concepibilità dell'attribuzione di predicati contrapposti contraddittoriamente alla medesima cosa in CRP, p. 88 [III 59]. A questo scopo, occorre infatti uscire fuori dalla sfera logica, non solo nel tempo, in cui si rende pensabile la successione dei due predicati, ma anche nello spazio, perché la cosa cui i due predicati contraddittori si riferiscono sia identificabile come la stessa cosa permanente nel tempo.

⁴⁸ Lo studio delle analogie dell'esperienza non rientra in questa ricerca. Ricordiamo però che solo nelle analogie è raggiunta la completa, oggettiva determinazione dei modi del tempo. Permanenza, successione e simultaneità non hanno significato se non entro

vi è oggettività possibile fuori dell'intelaiatura spaziale, non vi sono neppure ragioni per considerare il tempo come l'unica condizione universale di applicazione delle categorie all'oggetto⁴⁹. Lo spazio non è un *modus* analogico del tempo, come se al tempo spettasse una più originaria verità, ma è anzi la nostra prima condizione d'esperienza. Propriamente immediata è l'esperienza esterna.

Non si può dunque giustificare il primato del tempo in nome di una mediazione trascendentale che il senso interno eserciterebbe rispetto alle apparenze in generale, portandole, per dir così, dall'esterno all'interno. Del resto, perché invocare una mediazione del genere, se il molteplice intuito esternamente è già ridotto al rango di rappresentazione, al punto che Kant considera solo *illusoria* la peculiarità per cui esso sembra *sospeso fuori dell'anima*⁵⁰? L'esteriorità spaziale non può infatti essere intesa in senso intellettuale⁵¹. Ma allora neppure l'interiorità del tempo potrà esserlo. Temporale può essere solo una determinazione fenomenica e cioè empirica, non assoluta. Ora l'*in noi*, l'interno, non può avere alcun significato empirico-oggettivo fuori dal riferimento spaziale. Ma se non può averlo, o la relazione con noi stessi non sarà *sentita* (cioè *empirica*), e allora l'*in noi* avrà un senso logico-trascendentale, che può essere retto soltanto dall'appercezione pura, o semplicemente non sarà esclusivamente *interna*, e la psicologia non potrà prescindere dal riferimento allo spazio (e quindi al corpo)⁵². In ogni caso, ci sembra che senza supporre un io-cosa-in-sé che si riversi nel tempo,

un'esperienza compiutamente oggettiva. È vero, c'è in Kant una certa esitazione: vi è un solo modo del tempo (CRP, p. 258 [III 163]), o più modi (CRP, p. 252 [III 159])? H. VAUINGER, *Kommentar*, cit., t. II, p. 394, ritiene che il tempo, considerato soggettivamente, ha un solo modo, la successione, mentre come forma oggettiva dell'esperienza, ne ha più d'uno. Ma va subito aggiunto che il tempo oggettivo non può essere considerato una degradazione del tempo soggettivo; quest'ultimo precede empiricamente, ma segue trascendentalmente l'ordine oggettivo del tempo (cfr. ad es., CRP, p. 268 [III 170]).

⁴⁹ Cfr. M. CLAVEL, cit., p. 290: «E quanto ai rapporti del tempo e del senso interno all'intelletto, se il tempo detiene il minimo privilegio sullo spazio, non c'è più confutazione possibile dell'idealismo».

⁵⁰ Cfr. CRP, p. 447 [IV 241].

⁵¹ Cfr. CRP, p. 426 [IV 231].

⁵² Benché non si possa pretendere molto da Kant in questa direzione (che la filosofia e le scienze umane hanno a lungo esplorato solo nel nostro secolo) non v'è dubbio che la stretta solidarietà fra interno ed esterno in Kant rivela già che un io puramente interno è un falso oggetto, e che il problema dell'identità personale, che è in gioco nella psicologia, non può prescindere dall'identificazione di un corpo nello spazio.

l'idea di un io-apparenza rappresentata esclusivamente nell'interno non potrebbe in alcun modo essere sostenuta.

Torniamo così al nostro problema di partenza, al primato che il soggetto può vantare in una prospettiva trascendentale. Come accade che il soggetto venga *prima* dell'oggetto, e ne detti le condizioni? Noi abbiamo creduto di dover innanzitutto respingere il tentativo di nobilitare il senso interno, quanto alla forma, e di trovare in una temporalità diversa da quella dell'oggetto le ragioni di questo primato. Se il soggetto viene prima e non cade semplicemente nell'esperienza, gli è perché, ci sembra, *proviene da fuori*, da un altro luogo che non l'esperienza. La dottrina del senso interno ci è parsa allora discutibile non già perché in essa il tempo venga degradato al livello estetico, in cui è semplicemente dato, e trattato quindi come meramente passivo, ma perché con essa Kant considera ancora la relazione passiva nella quale l'io si conosce come puramente interna, privata. E non c'è dubbio che sia portato a ciò dal sostanzialismo latente, per il quale occorre un io distinto come oggetto fenomenico da considerare come apparenza dell'io in sé. Il paradosso del senso interno non nasce allora dalla difficoltà di intendere come la relazione dell'io con se stesso possa comportare un momento puramente passivo; la passività non costituisce un problema, se indica soltanto la condizione del dato, momento ineliminabile della conoscenza per un intelletto finito. Anche l'io non può conoscersi senza *esser dato* a se stesso. La difficoltà nasce piuttosto quando si vuole trattare l'azione determinante dell'intelletto sulla sensibilità come una affezione, senza che l'io puro possa però essere considerato come cosa in sé. Occorre dunque condurre la critica di questo modello esplicativo per riproporre la questione dell'esistenza non fenomenica né sostanziale dell'io, attestata dal *cogito*, e porre il problema della sua provenienza non empirica come un problema di ragione.

2. Un problema di ragione

Facciamo il punto della situazione. La deduzione trascendentale dimostrava l'originarietà della relazione dell'io col mondo – l'intimità, diremmo, dopo quanto siamo venuti considerando a riguardo della necessità di negare al soggetto il rifugio di una esclusiva internità. E tuttavia il *luogo* dal quale l'argomento doveva procedere, l'unità *sopraggiungente* dell'io penso, dimostrava di non appartenere semplicemente

all'esperienza. Il tema dell'*esistenza* non fenomenica dell'io poteva essere qui opportunamente inserito. Ora però, se l'io non può risolversi nella semplice forma logica dell'esperienza, bisogna forse convincersi a porre senz'altro il problema della sua esistenza come problema di ragione, e dunque sul piano dialettico, sul quale soltanto l'essere può venire in questione. Sul piano analitico del conoscere, l'esistenza dell'io resta in effetti del tutto indeterminata e non significa nulla più che qualcosa in generale, se la si vuole rappresentare come soggetto o come fondamento del pensiero³³. Il fondamento del pensiero accenna ad altro che alla sostanzialità della *res cogitans*, nella quale l'io va a fondo come tale. Il fondamento dell'io non è una *res*; l'io si scopre invece come *esistente* solo nel pensiero del fondamento.

Nella posizione kantiana agisce senza dubbio la convinzione che l'esistenza dell'io non è faccenda che si risolva empiricamente, e non può dunque essere trattata al modo in cui si risolve il problema dell'oggetto d'esperienza, ma si avverte pure il timore di perderla definitivamente di vista, qualora non le si assicuri una certa consistenza sostanziale, nonché un qualche riflesso fenomenico. L'io del senso interno sembra assolvere a quest'ultima funzione.

Ma, sottratta a questi impacci metafisici di tipo ancora tradizionale, la questione della soggettività dell'io risorge. Risorge come questione del *sensu* dell'apertura all'esperienza di cui abbiamo avuto prova in sede deduzionale. Risorge come problema della ragione, la cui giurisdizione è più ampia di quella che può essere stabilita e ben fondata nel dominio dell'esperienza. Poiché è dalla ragione che dipendono «i più alti fini della nostra esistenza [*die höchsten Zwecke unseres Daseins*]»³⁴, quei fini che sono posti, per noi, soltanto in idea. Ma se l'esistenza vi ha un rapporto essenziale, se solo rispetto all'idea dell'incondizionato si discopre in profondità la soggettività della ragione umana finita, sarà soltanto nella sede speculativa della ragione che l'unità del problema critico, la conoscenza del *destino* dell'umana ragione, potrà essere raggiunta.

2. Il mondo

Ma che ne è del mondo? L'impianto della ricerca ci porterà d'ora

³³ Cfr. CRP, p. 452 [III 279].

³⁴ CRP, p. 393n [III 260n].

innanzi a preferire le profondità soggettive della natura umana. Prima di inabissarci in esse, sarà bene dedicare un'ultima breve riflessione alla modalità della relazione al mondo, che ha costituito quel problema deduzionale, sul quale ci siamo intrattenuti fin qui.

Si può cominciare dalla notissima critica di M. Heidegger in *Sein und Zeit*, essenzialmente relativa all'isolamento nel quale Kant confinerrebbe ancora la soggettività: «Il semplice fatto che Kant senta il bisogno di una prova della "esistenza delle cose fuori di me" basta a dimostrare che egli ha posto il centro di gravità nella problematica del soggetto, nell'"in me". Esso funge da pedana per il salto dimostrativo "fuori di me"»⁵⁵. Kant è tradito da una impostazione ontologica inadeguata, non essendosi ancora «liberato dall'ammissione cartesiana di un soggetto isolato e precostituito»⁵⁶. L'analisi dell'io penso lo conferma, Kant ha certo rilevato il fatto che l'io penso è sempre un io penso qualcosa, ma lasciando completamente indeterminato il qualcosa cui costantemente si riferisce l'io penso, non ha potuto esprimere altrimenti questo rapporto che come un *accompagnare*⁵⁷.

Questa critica non rende del tutto ragione a Kant. Già solo per il fatto che la *Widerlegung*, cui si riferisce Heidegger e che pure costituisce un pezzo importante dell'opera, non interviene però che nell'87, per rispondere ad una certa interpretazione idealistica della *Critica*. Del resto, bisogna riconoscere che la deduzione trascendentale porta avanti proprio il tentativo di smuovere la rigida separazione di soggetto ed oggetto, in me e fuori di me. Lungi dall'essere un presupposto, l'isolamento del soggetto è proprio ciò che la deduzione intende rimuovere, scoprendo un rapporto con l'oggetto, ben più essenziale di quanto non sia indicato dal semplice *accompagnare*. Ma è poi vero che l'accompagnare sia l'unico e indeterminato modo sotto il quale è pensata la relazione al mondo? Alcune brevissime indicazioni possono bastare per sottolineare alcuni punti che ci paiono fondamentali al riguardo.

Innanzitutto, il mondo ci è *dato*. Per noi uomini, essere ragionevoli ma finiti, il modo è dato come una modificazione del senso. O come anche si può dire: ad un mondo noi uomini siamo assegnati. Una interpretazione sobria della tesi heideggeriana dello stato di assegnamento

⁵⁵ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 254.

⁵⁶ M. HEIDEGGER, *ib.*

⁵⁷ M. HEIDEGGER, *cit.*, p. 386.

del pensiero all'intuizione⁵⁸ può essere tranquillamente accettata: il campo sul quale si possono legittimamente costituire rapporti oggettivi è solo quello dell'intuizione sensibile. E tuttavia, la datità del mondo indica solo la limitazione della sensibilità, non anche che l'intelletto «viene limitato dalla sensibilità»⁵⁹. La passività del senso non significa dunque «assegnazione alla finitezza»⁶⁰. Nel mondo, l'uomo guarda sempre fuori di esso.

In secondo luogo, il mondo ci è dato *immediatamente* nell'intuizione. Non è solo all'estetica trascendentale che bisogna guardare, ma anche alla critica del paralogismo dell'idealità, nell'81. Questo immediato essere in relazione col mondo prende in Kant (e per la prima volta) il positivo significato che il senso accertabile della verità riguarda solamente questo mondo. Nel collegamento dell'esperienza, non ci si cura affatto di cercare il termine di riferimento ultimo, assoluto, della cosa in sé. La verità empirica è una questione di forma delle apparenze, ossia della loro connessione legale, e non attiene minimamente a qualcosa come il fondamento metafisico dell'essere⁶¹. Solo se si è ancora *incantati*⁶² dall'essere, pieno, sostanziale della metafisica, si può pensare di screditare il modo di essere fenomenico del nostro mondo. È invece questo nostro mondo, al quale immediatamente apparteniamo, che decide l'insignificanza delle questioni metafisiche, che stanno sulle cime dei capelli, e girano incessantemente su se stesse come trottole⁶³. Questa vena polemica non impedisce tuttavia a Kant di cimentarsi con i problemi e con il linguaggio della metafisica classica. Se infatti la cosa in sé

⁵⁸ Questa tesi è esposta da M. HEIDEGGER, in *Kant e il problema*, *cit.*, p. 32: «Non bisogna mai dimenticare che l'intuizione costituisce l'essenza autentica del conoscere e che, anche se il suo rapporto con il pensiero è reciproco, essa ha sempre il peso determinante».

⁵⁹ Cfr. CRP, p. 331: «Il nostro intelletto riceve a questo modo un'estensione negativa [*eine negative Erweiterung*], ossia non viene limitato dalla sensibilità, ma piuttosto la limita». Si è di solito poco notato come la finitezza dell'intuizione lungi dal limitare, consenta piuttosto una più ampia estensione dell'intelletto, e in generale della facoltà di pensare.

⁶⁰ Cfr. G. LEBBUN, *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur le « Critique de la faculté de juger »*, Colin, Paris 1970, p.

⁶¹ Cfr. CRP, p. 86 [III 57]; p. 437 [IV 236].

⁶² Secondo L. BRUNSCHWIG, *L'idée critique et le système kantien*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1924, 2, p. 199, Kant conservò sempre «la nostalgia di questo "mondo incantato"».

⁶³ CRP, p. 438 [III 276-277].

scompare nell'orizzonte dell'esperienza, non per questo scompare assolutamente: può darsi anzi che essa scompaia *in suo favore*. Se insomma per l'esperienza non ha più alcun significato positivo, l'esperienza stessa prende tuttavia il suo senso proprio dalla *de-cisione* dal mondo metafisico della cosa in sé.

L'io penso, infine, non si limita ad accompagnare le rappresentazioni; le *compone* anche, nell'unità dell'oggetto. Il congiungere è, in generale, il modo fondamentale dell'esperire: solo là dove l'io pone connessioni e rapporti vi è esperienza. La congiunzione «non può essere data da oggetti, ma può essere costituita soltanto dal soggetto stesso»⁶⁴: la vera esperienza è sempre un *fare* esperienza, ciò che implica sempre una spontaneità del soggetto. Ma in che modo può esercitarsi questa spontaneità? Non ci interessa riprendere nuovamente i termini della teoria kantiana dell'oggettività, quanto piuttosto vedere molto brevemente, in attesa di una più ampia trattazione, se, nella sua definizione, non si sia guardato già oltre di essa. Facciamo qui riferimento ad una famosa pagina kantiana, che si trova nella *Einleitung* della *Critica*. Il mondo sensibile [*die Sinnenwelt*] costituisce ora il fondamento e la base [*die Unterlage*] per l'attività dell'intelletto, perché questa non si eserciti a vuoto. Cos'è dunque il mondo, l'oggetto per essa? «*Der Gegenstand ist ein Widerstand*», l'oggetto è innanzitutto ciò che resiste. E tuttavia: solo là dove si incontra una resistenza, e un limite, è possibile un cammino [*ein Weg*]. Ma si osservi bene: è l'intelletto che *in-contra* il mondo, l'intelletto che si sporge di là da esso, nello spazio vuoto [*in den leeren Raum*]⁶⁵. In questo spazio dobbiamo allora avventurarci.

⁶⁴ CRP, p. 153 [III 107].

⁶⁵ CRP, p. 53 [III 32].

VI.

PASSAGGIO ALLA DIALETTICA TRASCENDENTALE

1. La necessità dell'idea

La questione generale della metafisica dà luogo a due interrogativi fondamentali: «*Come è possibile la metafisica in generale? Come è possibile la metafisica come scienza?*»¹. I fondamenti per una completa risposta a quest'ultima domanda sono già stati gettati nell'analitica trascendentale, essendo stata ristretta la possibilità conoscitiva del nostro intelletto al dominio dell'esperienza. Ma la questione della possibilità della metafisica come scienza non esaurisce il campo di interrogazione sulla metafisica. La filosofia trascendentale ha da interrogarsi anche su ciò che dà occasione al prodursi di questa scienza meramente presunta. Il problema della metafisica in generale richiede la comprensione della «disposizione naturale ad una tale scienza»².

Un atteggiamento scettico di rinuncia, quando non apertamente liquidatorio «al riguardo di quelle indagini, il cui oggetto non può essere *indifferente* alla natura umana»³, elude il problema fondamentale da un punto di vista critico: «un'ignoranza inevitabile e una profondità insondabile del problema non sono pretesti sufficienti per liberarci dall'obbligo di dare una risposta fondata e completa alla questione, perché proprio lo stesso concetto, che ci mette in grado di impostare tale problema, deve altresì renderci interamente capaci di risolverlo»⁴. Nei problemi trascendentali, la ragione deve poter dare una risposta. Se la soluzione delle questioni che sono proposte in sede speculativa non può

¹ PR, p. 33; CRP, p. 64-65 [III 41].

² PR, pp. 32-33. Cfr. anche PR, pp. 137-138: «Che lo spirito dell'uomo abbandoni una buona volta completamente le ricerche metafisiche è da sperar così poco, quanto è da sperar che noi, per non respirare sempre aria impura, preferissimo smettere del tutto di respirare. Vi sarà sempre adunque nel mondo, e ciò che è più, in ciascuno e specialmente nell'uomo riflessivo, una metafisica».

³ CRP, p. 9 [IV 8].

⁴ CRP, p. 531 [III 331]. Cfr. anche CRP, p. 698 [III 457].

essere data oggettivamente, bisognerà allora sottoporre ad indagine la ragione stessa, e in particolare il concetto su cui essa fonda la questione⁵. Questo dubbio fondamento è l'*idea*, il cui trattamento sistematico occupa la dialettica trascendentale. Anche la dialettica prende dunque questa determinata direzione di rivolgersi non già all'oggetto, ma al concetto, e in questo caso al concetto trascendente, l'*idea*. «Per *idea* - chiarisce dunque Kant - io intendo un concetto necessario della ragione, cui non può essere dato, nei sensi, alcun oggetto corrispondente»⁶. L'esposizione del concetto mette in rilievo due elementi: la trascendenza rispetto ad ogni possibile oggetto d'esperienza, la necessità con la quale la ragione lo propone a se stessa. Quest'ultimo è l'aspetto decisivo, per il quale l'*idea* fa problema: «Una proposizione dialetticamente dogmatica della ragione pura deve avere perciò in sé la caratteristica (che la distingue da tutte le proposizioni sofistiche) di non riguardare una questione gratuita, la quale venga sollevata soltanto per un certo scopo arbitrario, ma di riferirsi ad una questione tale, che ogni ragione umana, nel suo progresso, debba necessariamente imbattersi in essa»⁷.

Ma di che specie di necessità si tratta? Inizialmente Kant sembra fare affidamento solo sulla chiave che l'uso logico della ragione fornisce per accedere al campo dei significati trascendentali. La proposizione fondamentale della ragione nel suo uso logico «consiste nel trovare, per la conoscenza condizionata dell'intelletto, l'incondizionato con cui venga completata l'unità di tale conoscenza»⁸. L'incondizionato e l'unità necessaria sono dunque valori puramente logici, prima che trascendentali. La massima logica si tramuta in principio trascendentale solo quando si assuma che, per un condizionato dato, è *data* anche la totalità delle condizioni o l'incondizionato⁹. Ma è chiaro che il principio di una simile conversione non può essere ritrovato nella logica stessa, che potrà al più fornire la guida per un'indicazione sistematica, come già

⁵ CRP, p. 536 [III 335]: «La soluzione dogmatica, quindi, se mai non è incerta, bensì impossibile. La soluzione critica, invece, che può essere pienamente certa, considera la questione non già oggettivamente, bensì secondo il fondamento della conoscenza, su cui la questione è basata».

⁶ CRP, p. 385 [III 254].

⁷ CRP, p. 480 [III 290-291]. Cfr. anche CRP, p. 385 [III 254].

⁸ CRP, p. 370 [III 242].

⁹ CRP, p. 370 [III 243].

accadeva in sede deduzionale¹⁰; essa potrà cioè assolvere il compito di assicurare la compiutezza e la completa articolazione dell'ordine delle idee razionali, ma non potrà contenere anche il fondamento dell'indebito uso trascendentale, riferito agli oggetti in se stessi, di una massima logica.

Le indicazioni che ci attendiamo non possono peraltro essere fornite dalla mera considerazione dell'uso legittimo al quale Kant intende destinare le idee della ragione; oltre a rendere possibile «un passaggio dai concetti della natura a quelli pratici»¹¹, le idee razionali indicherebbero all'intelletto, *sostanzialmente e inavvertitamente*, «un canone per il suo uso esteso e coerente»¹², così da portarlo *tendenzialmente* al punto in cui esso potrà essere «in un perfetto accordo con se stesso»¹³. Un simile ufficio, tuttavia, viene già svolto dalla ragione, in quanto facoltà «semplicemente subalterna»¹⁴, in base ad una «norma semplicemente logica»¹⁵, anche senza alcun ricorso al *focus imaginarius* dell'*idea*¹⁶. Un simile passaggio dall'uso logico all'uso trascendentale (che la critica svela come dialettico, appena provi ad arrogarsi un valore costitutivo) non può dunque essere giustificato né in base al primo, né in base al secondo uso. Il primo non può evidentemente contenere in sé, in quanto è puramente formale, il principio di un trattamento materiale; quanto al secondo, esso suppone proprio una conversione del genere.

Di maggiore aiuto sono le brevi considerazioni svolte in via prelimi-

¹⁰ Come in sede analitica era stato possibile enumerare completamente, e disporre ordinatamente, le categorie dell'intelletto sulla base della tavola logica dei giudizi, così qui, in sede dialettica, le idee sono ricavate da una analisi dei tipi di sillogismo, secondo i quali la ragione avanza nella conoscenza. Cfr. CRP, pp. 389-390 [III 257-258].

¹¹ CRP, p. 386 [III 255]. Secondo G. DELEUZE, cit., l'uso illegittimo delle categorie dipende proprio dall'interferenza dell'interesse di natura pratica. Dalla nostra interpretazione abbiamo invece tenuto lontana deliberatamente la considerazione dell'interesse pratico cui Kant allude in questa occasione: ci pare infatti, da un lato, che si debba prestare fede all'impostazione che Kant espone nella Prefazione alla *Critica della ragione pratica*, dove la conferma pratica della coerenza del punto di vista critico è salutata come *insperata* (in *Scritti morali*, cit., d'ora innanzi indicati con la sigla CRPr, p. 138); dall'altro, come avremo cura di mostrare, che la problematica della dialettica trascendentale abbia una sua propria consistenza teoretica, anche se non può dogmatica.

¹² CRP, *ib.*

¹³ CRP, p. 382 [III 252].

¹⁴ CRP, p. 368 [III 241].

¹⁵ CRP, p. 371 [III 243].

¹⁶ CRP, p. 659 [III 428].

nare a proposito dell'illusione trascendentale, *naturale e inevitabile*¹⁷. Ci viene detto che «nella nostra ragione (considerata soggettivamente come una facoltà conoscitiva umana) si ritrovano regole fondamentali e massime del suo uso, le quali hanno perfettamente l'aspetto di proposizioni fondamentali oggettive, e per opera delle quali accade che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti a favore dell'intelletto venga considerata una necessità oggettiva della determinazione delle cose in se stesse»¹⁸. Il fondamento dello scambio è nell'aspetto oggettivo che le massime della ragione presentano. P. Chiodi ha inteso questa parvenza nel senso di una analogia di struttura tra il mondo della verità formale e il mondo della verità oggettiva, dovuta alla «fissità "naturale" delle forme del pensiero»¹⁹ a causa della quale si crede di poter far valere principi puramente logici fuori dal mondo cui appartengono, a parte cioè dal condizionamento (la vuota formalità) che fonda la legittimità del loro uso e quindi il loro ambito di validità: si crede cioè di poterli far valere incondizionatamente²⁰.

Ma perché la massima soggettiva della ragione venga trasformata in principio oggettivo non basta che essa abbia perfettamente l'aspetto di quest'ultimo: questa stretta somiglianza costituisce certo il lato per così dire strutturale dell'illusione trascendentale, in quanto attiene alla forma stessa della ragione pura. Ma vi è anche un lato soggettivo, per il quale si produce lo scambio: il lato della ragione finita, interessata; vi è un'esigenza dell'incondizionato, che non assume necessariamente il profilo rigorosamente formale della logica, ma che è animata dal bisogno, perfino dal desiderio²¹, e che non deve ad una formazione scolastica la necessità di interrogarsi intorno ai problemi essenziali della ragion pura

¹⁷ CRP, p. 363 [III 237].

¹⁸ CRP, p. 362 [III 236].

¹⁹ P. CHIODI, *La dialettica in Kant*, «Rivista di filosofia», 1958, 49, p. 274.

²⁰ Anche il mondo della logica formale dipende da precise condizioni di validità. La generalizzazione condiziona il significato della verità logica, riducendola a verità meramente formale: «Così "generalizzazione", "oggetto in generale", "criterio generale", cadendo dentro un mondo condizionato dal "metter da parte ogni contenuto", a nessun titolo possono legittimare la pretesa metafisica di dar luogo ad un mondo fornito di incondizionatezza assoluta»: P. CHIODI, *La dialettica*, cit., p. 256.

²¹ Il desiderio sta dietro le costruzioni dogmatiche: cfr. CRP, p. 10 [IV 10]. Di bisogno della ragione Kant parla a più riprese. Per la prima volta, ci pare, lo fa in CRP, p. 64 [III 41]. Nella CRP, p. 222, Kant spiega inoltre che «questi tre concetti - di *moventi*, di *intere*se, e di *massima* - non possono concernere che esseri finiti».

umana. Vi è una disposizione alla metafisica che non può essere definitivamente sradicata dagli attacchi scettici, o scoraggiata dall'analisi logica dei suoi problemi, poiché si situa ad un altro livello, ad un livello *esistenziale*. Come ha scritto L. Goldmann, «Kant ci sembra il primo pensatore moderno che abbia nuovamente considerato la totalità come categoria fondamentale dell'esistenza, sebbene nella sua *problematica solamente*»²².

Avevamo posto il problema della specie di necessità che è propria delle idee. Poteva sembrare che la questione riguardasse l'impalcatura logica che sostiene l'architettura delle idee. Ma abbiamo visto che la domanda conduce invece verso le profondità soggettive della ragione umana finita. La sorpresa doveva essere ancora più eclatante all'epoca di Kant, quando indicare nella ragione pura la sede di un'illusione trascendentale poteva essere di ben maggiore scandalo. Ma gli è che in questa *zona* della soggettività trascendentale si affollano massime ed ipotesi, bisogni ed interessi, desideri e speranze: tutto ciò che il rigido programma analitico aveva bandito dalla *logica della verità* preme ora contro le strutture della ragione, al punto che questa non può evitare di lasciarsi ingannare dall'illusione trascendentale.

Ciò pone però una questione cruciale per il pieno intendimento del progetto critico: in che rapporto, si deve domandare, è la necessità del compito ideale con la costituzione reale della sintesi empirica. Già i neo-kantiani consideravano questo motivo fondamentale, ed è per ciò che essi portavano in primo piano la regolatività della massima razionale, il suo uso ipotetico immanente contro l'impossibile significato trascendente dell'idea. Da questo angolo, si poteva grandemente apprezzare l'influsso che Kant riconosceva all'idea sull'estensione della nostra conoscenza²³.

A noi interessa tuttavia segnalare la direzione opposta secondo la quale possono essere considerati i rapporti tra le due dimensioni del

²² L. GOLDMANN, *Introduzione a Kant*, cit., p. 28.

²³ Secondo questa linea si sono mossi con decisione H. COHEN, del quale si veda tutta la prima parte de *La fondazione kantiana dell'etica*, Milena, Lecce 1983, e E. CASSIRER, *Storia della filosofia*, cit., p. 818, per il quale il concetto critico della cosa in sé si precisa via via che esso, svuotato di ogni contenuto concreto, viene ad indicare «la forma e il contorno dell'esperienza». Contro una simile interpretazione ha vivacemente protestato L. GOLDMANN, cit., p. 28.

costitutivo e del regolativo: non tanto, cioè, in quale misura il regolativo possa avere una funzione determinante, e in questo modo vantare un uso che ne realizzi l'intenzione, conoscitiva, quanto piuttosto in quale misura l'apertura che il regolativo deve custodire in quanto tale, evitando che sia dogmaticamente reificata, dia *sensu* alla chiusura del concetto nel campo dell'esperienza.

Possiamo allora far cenno alla linea che seguiremo nella nostra breve lettura di alcuni aspetti della dialettica trascendentale. Il nostro obiettivo è quello di portare alla luce il fondo *soggettivo* dal quale prende *sensu* la problematica della ragion pura umana. Questa dichiarazione deve essere intesa nel suo valore puramente introduttivo: ciò che è in primo luogo in questione è infatti proprio il *sensu* della soggettività. Il soggetto dovrà far cenno, lo abbiamo incominciato a chiarire già in queste prime considerazioni, ad una zona che, sebbene non si lasci determinare sotto i principi di costituzione dell'oggettività, non per questo scade nell'arbitrario, o nel particolare, e si neghi, pertanto, al discorso critico-trascendentale, che anzi di questo discorso dovrà indicare il radicamento antropologico fondamentale. A questo scopo, saranno riguardati solo i paragrafi conclusivi dei *Prolegomeni*, e, per ciò che concerne la *Critica della ragione pura*, oltre al capitolo conclusivo dell'analitica trascendentale, sarà presa in esame piuttosto la lunga appendice con la quale si chiude la dialettica che non l'impegno con il quale Kant provide a confutare sistematicamente le prove con le quali la ragione metafisica coltivava un «desiderio dogmaticamente esaltato di sapere». Il nostro compito sarà peraltro facilitato dalla lettura che abbiamo dato della deduzione trascendentale. Lungi dall'apparirci un compatto argomento logico-analitico, ci è già sembrato che in essa giochi quella dimensione antropologica la cui ampiezza e profondità supera (sia pure problematicamente) il dominio dell'oggettività. In questa zona, su cui sarebbe stato compito di un'antropologia filosofica indagare, si radica la problematica dialettica.

2. Il significato trascendentale delle categorie

a. La questione del significato trascendentale

«Può essere dunque consigliabile esprimersi come segue: le categorie pure, senza le condizioni formali della sensibilità, hanno un significato

semplicemente trascendentale, ma non sono affatto di uso trascendentale, poiché tale uso è in se stesso impossibile, in quanto alle categorie mancano tutte le condizioni di un qualsiasi uso (nei giudizi), cioè le condizioni formali della sussunzione di un qualsiasi presunto oggetto sotto questi concetti. Di conseguenza, poiché esse (in quanto semplici categorie pure) non vogliono essere di uso empirico e non possono essere di uso trascendentale, in tal caso, se vengono separate da ogni sensibilità, esse non hanno assolutamente alcun uso, cioè non possono essere applicate a nessun oggetto presunto»²⁴.

La questione dell'uso trascendentale delle categorie non è di stretta pertinenza della dialettica. Kant la affronta a più riprese in sede analitica, particolarmente nel capitolo sullo schematismo e nel capitolo sulla distinzione degli oggetti in *phänomena* e *noumena*. La II edizione aggiunge ulteriori importanti chiarimenti nel corso della stessa deduzione trascendentale, con la ben nota distinzione di conoscere da pensare. Tuttavia, la creazione di un nuovo campo intellegibile di oggetti, in cui *vagabondare*²⁵, sta proprio nell'origine non sensibile delle categorie, che sembra promettere per esse ben altri mondi che non il nostro meramente fenomenico. Kant tiene a separare, per la verità, l'uso trascendentale dei principi dall'uso trascendente, che spalanca alla ragione un «territorio del tutto nuovo»²⁶, e lo fa in base a ciò: che mentre il primo non riconosce i limiti dell'intelletto, il secondo pretende invece espressamente di oltrepassarli. Una serie di indizi permettono tuttavia di scoprire l'essenziale rapporto in cui si tengono: il fatto che l'ontologia sia costretta ad ammainare la sua bandiera già in sede analitica, ad esempio, e che la demolizione del sistema metafisico leibniziano sia compiuta nella nota all'anfibolia dei concetti di riflessione, dunque ancora in sede analitica. Più in generale, poi, se il pensiero si fa a mezzo di categorie, come ha giustamente ricordato E. Weil²⁷, escluderne ogni uso trascendentale comporta già il crollo dei sogni metafisici della ragione umana. Infine, si osservi bene: il principio trascendentale della

²⁴ CRP, p. 321 [III 208].

²⁵ CRP, p. 356 [III 231]: «La critica di questo intelletto non permette perciò di creare un nuovo campo di oggetti, all'infuori di quelli che possono presentarsi come apparenze all'intelletto, né di vagabondare in mondi puramente intellegibili, anzi, neppure di aggirarsi nel concetto di tali mondi».

²⁶ CRP, p. 361 [III 236].

²⁷ E. Weil, *Problemi kantiani*, Quattro Venti, Urbino 1980, p. 30.

ragione pura, che per un condizionato dato richiede l'incondizionato, non prenderebbe una foggia trascendente (dovendo richiedere una sintesi che non può compiersi nell'esperienza), ma si risolverebbe in una proposizione meramente analitica dell'intelletto, se questo potesse riferirsi alle cose in se stesse, e non fosse costretto a cercare nelle apparenze le condizioni per il condizionato; se cioè nel suo uso trascendentale l'intelletto potesse rappresentarsi «le cose così come sono, senza badare se e come noi possiamo giungere alla loro conoscenza»²⁸. Scoraggiare l'abuso trascendentale delle categorie ha dunque il significato esplicito di sbarrare la strada alle speculazioni metafisiche trascendenti. Il § 33 dei *Prolegomeni* ce ne dà, ove mai fosse necessario, una conferma: è ancora l'indipendenza delle categorie dall'esperienza a rappresentare una «insidia che ci adescia verso un uso trascendente»²⁹. Di qui la necessità di richiamarle alla loro destinazione essenziale, e l'importanza di una ricerca sullo schematismo dei concetti puri dell'intelletto, nel corso della quale prendere con forza posizione: «I concetti sono del tutto impossibili, né possono avere un qualsiasi significato, quando non sia dato un oggetto, o ad essi stessi, o almeno agli elementi in cui essi consistono, e [...] di conseguenza, essi non possono assolutamente riferirsi a cose in sé (tali cioè che non si badi se e come possono esserci date)»³⁰. Ci pare che l'avviso di Kant non possa essere equivocado: il riferimento alle cose in se stesse in base al puro pensiero è assolutamente illegittimo. Quando poi in conclusione di capitolo Kant scrive che «le categorie hanno un significato indipendente da tutti gli schemi, e sono assai più estesi di questi» non manca di aggiungere che si tratta però di un significato «soltanto logico - di semplice unità delle rappresentazioni»³¹.

Eppure Kant non evade la domanda, che lui stesso sollecita: come

²⁸ CRP, p. 547 [III 343]. È un passaggio molto importante: la sinteticità a priori, che la l'essenza stessa del conoscere di una ragion pura finita, sarebbe per così dire schiacciata dall'incondizionato, se avesse realmente luogo. La struttura della ragione umana è tale che l'incondizionato, cui essa aspira, ne rappresenta insieme il fine e la fine.

²⁹ PR, p. 76. Le categorie, viene spiegato, «par che significhino e contengano ben più che l'esaurirsi di tutta la loro determinazione soltanto nell'essere adoperati nell'esperienza». Nell'ambiguità di quel *par* che significhino, sta tutto il problema del significato trascendentale delle categorie.

³⁰ CRP, p. 219 [III 135].

³¹ CRP, p. 225 [III 139]. E. WELT, cit., p. 30 e ss., ha osservato come sulla questione del significato delle categorie è possibile stilare un lungo elenco di luoghi apparentemente contraddittori fra loro.

accada cioè che le categorie non vogliano essere di uso empirico, e ad onta di un esplicito divieto critico, riproducano ancora e sempre le condizioni per un loro uso trascendentale³². Come ha notato F. Costa, tutti i termini critico-trascentali soffrono di questa *ambiguità sistematica*, tra significato ed uso. Ma essa è essenziale alla critica: l'esaurimento del significato nell'uso (o del senso nel significato) caratterizza una prospettiva empirico-pragmatista, mentre la cancellazione dell'uso nel significato (o del significato nel senso) definirebbe una soluzione ancora metafisica. La riflessione trascendentale si mantiene dunque in quel *differimento* del significato dall'uso, il cui fondamento è da porsi nell'*esistenza*³³, in quella condizione soggettiva che noi vogliamo venire indicando, conformemente a ciò, come il senso stesso della problematica metafisica.

β. Deduzione e significato trascendentale

Domandiamo nuovamente: ha una qualche legittimità la riserva di significato trascendentale che le categorie custodiscono in sé, oppure una simile rivendicazione compromette già la ragione pura sul piano metafisico? L'origine non sensibile dei concetti puri dell'intelletto allude forse ad uno stadio originale in cui le categorie valgono come oggetti in generale, prima di venire impegnati nella lettura dei fenomeni³⁴? È evidente che il problema coinvolge ancora la deduzione trascendentale. Vediamo in quali termini esso è stato formulato da L. Brunschwig. Riportiamo per intero il passo che ci interessa: «Le categorie, di cui la considerazione dei giudizi logici permette di redigere la tavola, dovranno essere, per obbedire alla volontà di Kant, delle funzioni puramente intellettuali, appartenenti all'uomo in quanto essere ragionevole, indipendentemente dall'uso che è portato a farne, in quanto essere sensibile, quando le applica alle forme dell'intuizione. Kant, in effetti, si riserva di domandare loro che consentano, anche in

³² Cfr. M. CACCIARI, cit., p. 47.

³³ Cfr. F. COSTA, cit., pp. 252-262. Sull'ambiguità dei termini trascendentali, p. 258; sull'esistente come il *differente* che si mantiene nella distanza di uso e significato, p. 262.

³⁴ Alludiamo all'espressione kantiana che compare in PR, p. 73, ma che si leggeva già in CRP, p. 375 [III 246], dove Kant, riconosceva alla nostra ragione, sulla scia di Platone, «un bisogno assai più alto, che semplicemente di compitare apparenze [...] per poterle leggere come esperienza».

assenza di ogni contenuto razionale determinabile, di continuare a inquadrare il mondo intellegibile, minacciato di svanire sul piano speculativo, ma destinato a riapparire come oggetto di fede pratica. È per questo che sarà importante per lui mantenere l'integrità della loro possibilità concettuale. Solamente, ancora qui, l'idea critica resiste alla volontà kantiana del sistema. Finché le categorie sono considerate nello splendido isolamento, nell'immobilità ieratica alla quale sono condannati i pretesi concetti di questo mondo intellegibile, non potrebbe venire in questione la dimostrazione della loro necessità, per mezzo di una deduzione di carattere trascendentale. La deduzione kantiana, nel suo procedimento effettivo, verte unicamente su una funzione di sintesi, designata, nella prima edizione, come *sintesi della ricognizione nel concetto*, funzione superiore che si effettua e si comprende a condizione di supporre, prima di essa, due forme elementari di sintesi: *la sintesi dell'apprensione nell'intuizione, la sintesi della riproduzione nell'immaginazione*³⁵.

I punti che vogliamo sottolineare sono due: in primo luogo, la considerazione della natura sensibile dell'intuizione come una limitazione semplicemente di fatto all'applicabilità in linea di principio assoluta dei concetti puri; in secondo luogo, la contrapposizione che viene istituita fra l'effettivo procedere del corso deduzionale, in cui si mostra il profilo genuinamente sintetico del concetto, al quale è affidata la ricognizione a bassa quota del molteplice sensibile, e la confezione razionalistica delle categorie, in cui sembra irrigidirsi la pretesa sistematica, soddisfatta dalla deduzione metafisica.

Tutti i nodi ritornano al pettine: se la deduzione trascendentale può giustificare la pretesa dei concetti puri di valere come condizioni di possibilità dell'esperienza, gli è perché li vede già sempre coinvolti in essa, e stabiliti, nei loro titoli e nelle loro pretese, sul fondamento dell'originario rapportamento dell'appercezione all'esperienza. Se ne può dedurre che il concetto non può concepire senza elaborare i *data* forniti dalla sensibilità³⁶. Se da ciò si volesse concludere poi che il concetto «nasce e vive sul tragitto diretto dall'appercezione all'apprensione»³⁷, allora la categoria, così come è fondata in sede deduzionale, non potrebbe contenere più una significatività eccedente l'uso empirico. Questa conclu-

³⁵ L. BRUNSCHWIG, cit., p. 156.

³⁶ CRP, p. 154 [IV 75].

³⁷ M. CLAVEL, cit., p. 526.

sione compie però quel passo ulteriore, compromettente per l'origine non sensibile dei concetti puri dell'intelletto, dal quale Kant non solo si trattenne, ma da cui non fu mai veramente tentato.

L'alternativa non può essere dunque formulata al modo seguente, per cui o è nella natura dell'intelletto concepire oggetti in generale, talché la limitazione a cui si vede costretto sopravviene solo in un secondo momento, con grave detrimento per il problema deduzionale che impone l'originarietà del riferimento alla sensibilità, oppure questi concetti sono del tutto privi di senso e indefinibili a tal punto da ricevere soltanto dal di fuori, dal molteplice sensibile, la specificazione del loro possibile uso, e infine la loro stessa esistenza³⁸. La precedenza indica un diritto: se l'estensione intellettuale precede l'apparire di un'orizzonte sensibile, l'esperienza non potrebbe costituire un luogo originario e fondante; se d'altra parte la limitazione sensibile precede e rende possibile la determinazione categoriale, per il concetto non vi sarebbe spazio ulteriore alcuno.

Un simile dilemma ci costringe ad accertare se l'ampiezza di significato vantata dal concetto puro escluda un felice esito deduzionale. Ritorniamo perciò per un momento sul dubbio circa l'oggettività del mondo (§ 13), che dà l'avvio alla deduzione trascendentale. Ebbene, quel dubbio non da altro può essere alimentato che dal significato trascendentale delle categorie, che nessuna esperienza può soddisfare. In esso, si rende già manifesto che il pensiero non è ristretto entro i confini del mondo. Nel suo corso, tuttavia, la deduzione dimostra che la formazione di un simile dubbio è possibile solo entro un mondo di oggetti. Il dubbio è reso così illegittimo, ma, domandiamo, è per ciò meno *reale* - per reale intendendosi qui ciò che appartiene essenzialmente alla *natura* della ragione? E inoltre: non è pur sempre ad un *pensiero* che pur può revocarlo in dubbio (e forse proprio in forza di ciò) che per la

³⁸ Questa è appunto la tesi di M. CLAVEL, cit., p. 557 e ss., per il quale il concetto non è più nulla a parte dal suo impiego empirico. Clavel lascia parlare quei passi, che Kant sopprime nell'87, ed in cui le categorie sembrano non avere alcun senso in se stesse (cfr. ad es. CRP, p. 316 [IV 158-159]). A noi pare invece che Kant non manchi mai di confermare che, per quanto ciò possa suonare paradossale, le categorie *devono* avere significato anche indipendentemente dall'«universale condizione sensibile» che dà ad esse un uso empirico e, perciò, un significato determinato (CRP, p. 318 [IV 160]). Noi abbiamo già potuto vedere che il paradosso va spiegato così, che ciò che le categorie possono vantare in se stesse, è un'intenzione di significato, che non svanisce solo per il fatto che non può essere determinata, ossia specificata nel suo uso.

prima volta appare il mondo nella sua oggettività? Che per la prima volta appare - intendiamo - non già la trama empirica dei rapporti oggettivi, ma la possibilità del costituirsi dell'oggettività come tale?

Quest'ultimo punto può essere più ampiamente sviluppato. In primo luogo, va espressamente escluso che l'origine pura prestata al concetto una vocazione incondizionata, in conflitto con la sua destinazione empirica³⁹. E in effetti, Kant nega decisamente che il concetto possa avere qualche significato nei confronti di un'altra specie di intuizione⁴⁰. Se dunque il pensiero può far cenno oltre l'esperienza, è pur sempre rispetto ad essa che può farlo. La verità dell'esperienza non ne risulta così affatto diminuita. In secondo luogo, e, per ciò che ci riguarda qui, principalmente, Kant scopre come alla fondazione positiva di un mondo sia necessaria la funzione negativa che il pensiero esercita, liberando l'orizzonte sensibile dalla presenza della cosa in sé. A tale ufficio è chiamato il concetto di *noumeno*. Noumeno è «la rappresentazione di un oggetto in se stesso»⁴¹. Una rappresentazione, che ha invero uno statuto molto particolare, poiché ciò che rappresenta può esser rappresentato in essa solo come l'irrappresentabile⁴². Kant chiama *problematico* e *negativo* un simile concetto, in sé non contraddittorio, la cui realtà oggettiva non può assolutamente esser conosciuta⁴³. Ma la nota essenziale che lo contraddistingue è la *necessità*. È necessario infatti che l'intelletto limiti [*schränket*] la sensibilità, «col chiamare *noumena* le cose in stesse»⁴⁴. Questo atto svela la profonda complicità fra la problematica del limite, il concetto di noumeno e la modalità di costituzione dell'oggettività possibile per noi uomini. La deduzione muoveva infatti da

³⁹ P. CHIOLDI, *La deduzione*, cit., p. 253, ha scritto a questo riguardo: «L'incondizionata non è il carattere originario e costitutivo del concetto a priori, quello che ne fonda ed esprime la capacità originaria di fondamento, ma è invece il risultato di certe operazioni di sospensione di quei condizionamenti, che solo possono conferire al concetto senso e quindi validità». Questa osservazione è importante, in quanto nega che l'intelletto kantiano possieda i tratti metafisici che troppo spesso gli sono stati prestati. Cfr., contra, P. FAGGIORIO, *La metafisica kantiana dell'analogia*, Massimo, Milano 1990.

⁴⁰ CRP, p. 354 [III 230]. Cfr. anche CRP, p. 175 [III 116].

⁴¹ CRP, p. 324 [III 209].

⁴² Il noumeno non è infatti la cosa in sé, poiché in sé vuol proprio dire fuori da ogni rappresentazione. Su cosa in sé e noumeno, cfr. A. RIGOBELLO, *I limiti del trascendentale in Kant*, cit., pp. 145-146.

⁴³ CRP, p. 329 [III 211].

⁴⁴ CRP, p. 330 [III 212].

quest'unico fondamento, che noi abbiamo a che fare «con null'altro se non con apparenze»⁴⁵. Ora, accade spesso che il senso di concetti anche fondamentali, come quello di apparenza, possa essere determinato solo in riferimento all'intero dell'opera. Così, che l'apparenza sia confinata solo all'apparire lo stabilisce solo il *Grenzbegriff* di noumeno, che restringe [*einschränken*] «le pretese della sensibilità»⁴⁶, evitando che si estenda alle cose in sé. Col chiamare noumena, cose del pensiero, le cose in se stesse, l'intelletto non pretende di riservar a sé soltanto il dominio dell'ontologia, ma piuttosto di interdirlo definitivamente, perché l'oggetto dato nell'intuizione possa costituirsi originariamente, non in via successiva e subordinata, nell'orizzonte sensibile dell'apparire. Al fondamento deduzionale appartiene quindi in via essenziale quel pensiero che rende *problematica* la cosa in sé, poiché da esso dipende lo stabilimento del senso dell'apparenza.

γ. La possibilità

Il risultato più cospicuo della limitazione d'uso delle categorie è realizzato nei confronti dei concetti modali: lo dimostra perlomeno il fatto che, dopo essersene occupato nella definizione dei postulati del pensiero empirico, Kant vi ritorni sopra per demolire, per il tramite della loro discussione critica, l'interpretazione ontologica della contingenza e della necessità, capisaldi della metafisica razionalistica⁴⁷. Prendiamo a riferimento la categoria della possibilità. Kant ne spiega il significato nell'uso empirico dell'intelletto e nell'uso logico. La distanza fra i due usi è *reale*, nel senso che non basta alla definizione della possibilità reale di un oggetto la mera possibilità logica. Il divorzio dell'*usus logicus* dall'*usus realis* (che Kant chiama anche uso trascendentale) è definitivo. La possibilità logica concerne l'oggetto in generale, senza riguardo alle condizioni sotto cui un oggetto possa esserci dato. Queste ultime condizioni non sono affatto semplicemente logiche, ma concernono la possibilità di un'intuizione dell'oggetto. Ora, se la possibilità reale di un

⁴⁵ CRP, p. 212 [IV 95].

⁴⁶ CRP, p. 330 [III 211]. Cfr. anche F. COSTA, cit., pp. 182-183.

⁴⁷ Per la critica del concetto di contingenza, cfr. CRP, p. 317 [III 206]; per la critica del concetto di necessità, cfr. CRP, pp. 383-384 [III 252-253]. Cfr., anche CRP, pp. 636-637, [III 610-611]. Sul tema della modalità in Kant, cfr. S. VECA, *Fondazione e modalità in Kant*, Il Saggiatore, Milano 1969.

oggetto non può essere stabilita per via puramente logica, neppure la sua realtà potrà essere considerata contingente per il solo fatto che il suo non essere non è logicamente contraddittorio⁴⁸. Né la logica né l'esperienza possono dimostrare la contingenza del mondo.

Bisogna ora domandare se non vi sia altro uso consentito del concetto. Il problema è formulato dallo stesso Kant nel modo seguente: «Si può domandare se il campo della possibilità sia più esteso del campo contenente tutto ciò che è reale, e se quest'ultimo sia a sua volta più esteso di ciò che è necessario: ecco dei problemi attraenti e certo suscettibili di una soluzione sintetica, i quali ricadono soltanto sotto la giurisdizione della ragione»⁴⁹.

La possibilità trascendentale che i concetti conservano pone un problema di ragione, o per meglio dire sorge solo come problema di ragione. Nel mentre son posti come condizioni di possibilità dell'esperienza, i concetti si danno anche alla ragione come problema: essi sono dell'intelletto nel medesimo tempo che sono della ragione. Se la questione non ha da essere liquidata come un falso problema, si deve poter mostrare come il significato *razionale* che lo alimenta non sia semplicemente arbitrario. Ed in effetti, prendendo brevemente ad esempio due dottrine filosofiche che Kant ebbe sempre presente nella sua critica, si può far vedere come una ricaduta nella metafisica sia impedita proprio dall'apertura custodita nel significato trascendentale del concetto. In Spinoza, infatti, possibilità e realtà vengono fatti coincidere, ciò che elimina la contingenza del mondo a vantaggio della necessità assoluta delle cose in se stesse. In Leibniz, il possibile è infinitamente più ampio del reale, ciò che decreta la contingenza di quest'ultimo e la necessità di un fondamento teologico che ne giustifichi l'esistenza. Solo in Kant la contingenza del mondo si mantiene come problema. Solo in Kant, del resto, tale problema si pone non teologicamente, ma dal punto di vista dell'uomo che pensa. Si può vedere qui riprodotta l'attitudine generale che la riflessione trascendentale tiene nei confronti dell'impiego di categorie su un piano metafisico: una critica radicale, capace di riportarle alla *radice soggettiva*, capace quindi di definire la soggettività della ragione in rapporto all'impossibile destinazione metafisica dell'uomo. Se la metafisica subisce un ridimensionamento, gli è dunque perché essa è condotta alla sua dimensione d'origine.

⁴⁸ Cfr. CRP, p. 318 [III 207]; p. 327 [III 210].

⁴⁹ CRP, p. 302 [III 195].

Nel celeberrimo § 76 della *Critica del Giudizio* Kant ripropone la questione della modalità. Questa ripresa è di enorme interesse, proprio perché si inserisce in un discorso più ampio sulla condizione finita della ragione umana, per la quale «è indispensabilmente necessario distinguere la possibilità e la realtà delle cose»⁵⁰. Possibilità e realtà si articolano in virtù della differenza che separa il concetto dall'intuizione: solo dunque soggettivamente. Ne viene che solo per l'uomo il mondo fa problema: «La possibilità di alcuni oggetti che tuttavia non esistono, vale a dire la contingenza di essi, quando esistono, e perciò anche la necessità, che va distinta da quella contingenza, non potrebbero neppur esser concepite da un tale essere»⁵¹, cui nel pensiero fosse immediatamente anche dato l'oggetto. La contingenza del mondo è un effetto della *differenza* che costituisce la ragione umana finita. Per essa, il mondo non si produce solo come dominio sicuro dell'oggettivazione dell'intelletto, ma anche e, per rispetto ai suoi più alti interessi, soprattutto, come luogo problematico per il pensiero.

3. I limiti della ragione

α. Idealità del limite

Il motivo del limite attraversa tutta quanta la *Critica*. Vale la pena notare però che la prima indicazione al riguardo lega la questione della determinazione dei limiti alla decisione circa la possibilità della metafisica: problematica metafisica e questione del limite si incontrano nel vaglio critico della ragione pura. Il compito critico, d'altra parte, si determina proprio come definizione dei limiti, come un riconoscimento della limitatezza della ragione «sulla base di fondamenti a priori»⁵². La nozione del limite [*Grenze*] non va tuttavia senza problema. Nel limite, spiega Kant, vi è qualcosa di positivo; al contrario, i confini [*Schranke*] contengono «semplici negazioni»⁵³, in quanto non accennano a ciò che sta oltre di essi. Si può desumere da un breve cenno di Kant che la negatività del confine sta in ciò, che, mantenendosi al suo

⁵⁰ CDG, p. 274.

⁵¹ CDG, p. 275.

⁵² CRP, p. 749 [III 495].

⁵³ PR, p. 120.

interno, la ragione umana non ha la possibilità di raggiungere la linea di confine, «un punto o linea di contatto»⁵⁴ con il campo completamente sconosciuto che sta di là da quel punto. In ciò consiste, al contrario, la positività essenziale del limite: che, benché sia insuperabile, esso è tuttavia raggiungibile.

Lo speciale statuto della nozione del limite richiede ora un'attenzione particolare. Costituisce un caposaldo fondamentale del criticismo l'affermazione della finitezza della ragione umana, e dunque dei limiti della conoscenza possibile a quell'essere ragionevole finito che è l'uomo. L'intuizione sensibile è derivata, in quanto «dipende dall'esistenza dell'oggetto, ed è quindi possibile solo per il fatto che la capacità di rappresentazione del soggetto venga modificata dall'oggetto»⁵⁵. L'intelletto umano, d'altra parte, non può intuire, ma «deve cercare l'intuizione nei sensi»⁵⁶. La sintesi è una necessità solo per un intelletto finito, per il quale il molteplice può essere appreso solo successivamente. Anche la ragione, in quanto facoltà dell'incondizionato, deve sperimentare la propria limitatezza, potendo riferirsi direttamente non già ad oggetti, ma solo all'unità discorsiva, cioè mediata, prodotta dall'intelletto. Tutto ciò non rappresenta però ancora un avanzamento decisivo in direzione del limite, e della zona problematica che esso indica. Ha ragione F. Chiereghin di osservare che «anche se si è convinti di dover pensare il mondo come limitato, si può tuttavia non essersi ancora spinti a pensare il limite in quanto tale»⁵⁷. Il limite, o per meglio dire il senso della limitazione della ragione umana, non è raggiunto che nella riflessione trascendentale esercitata dalla critica, «secondo il concetto che ci possiamo fare in generale delle facoltà di un essere ragionevole finito»⁵⁸: sotto questa condizione soggettiva sta tutto intero il tema antropologico fondamentale della critica trascendentale. Ora, questo concetto è raggiunto solo dalla ragione, come facoltà dell'idea, in quanto serba in sé la possibilità di pensare un intelletto intuitivo, arche-

⁵⁴ PR, p. 121. Sul nesso di limite e compiutezza si è soffermato F. CHIEREGHIN nel suo limpido saggio *La metafisica come scienza ed esperienza del limite*, «Verifiche», 1987, 1-2, p. 87: «Certamente la ragione è umana proprio perché finita, ma la possibilità di pervenire a determinare i limiti del suo uso è ciò che consente di possederla come un tutto e di esporla nella compiutezza delle sue determinazioni essenziali».

⁵⁵ CRP, p. 106 [III 72].

⁵⁶ CRP, p. 161 [III 110].

⁵⁷ F. CHIEREGHIN, cit., p. 91.

⁵⁸ CDG, p. 274.

tipo, che vada esente da quelle limitazioni che affliggono l'intelletto umano. La riflessione trascendentale scopre così di muoversi in un ambito ben più ampio dello spazio reale di esperienza. Ed è solo grazie a questo pensare tanto libero (e vuoto) da non poter dimostrare nulla, nemmeno come possibilità, solo entro questa considerazione problematica acquista senso la condizione di finitezza da cui è originariamente affetta la ragione umana. Prima ancora che nei tratti che la definiscono come tale, o forse insieme ad essi, la finitezza della ragione consiste nella comprensione necessariamente soggettiva, ideale che essa ha di sé, del proprio limite.

Ha scritto ancora F. Chiereghin: «Quando invece la ragione traccia a se stessa i limiti della propria possibilità di conoscenza e si possiede così come una totalità organica e compiuta, è proprio questo il punto in cui essa si apre al rapporto con la sfera che lo trascende. Ciò è solo in apparenza paradossale, perché il limite del conoscere non può venir tracciato dal conoscere stesso, ma unicamente da quell'atto di ragione che è il pensiero, il quale, a sua volta, non può essere racchiuso da quel limite, ma è in grado di abbracciare entrambe le regioni al di qua e al di là di esso»⁵⁹. È dunque la ragione che fa esperienza del limite⁶⁰. Il limite non si incontra nell'esperienza, ma in idea: è un'idea della ragione, un *ens rationis*, un concetto vuoto senza oggetto, secondo la divisione del concetto di nulla su cui si conclude significativamente l'analitica trascendentale, la mappa della terra della verità⁶¹. L'idea-limite è dunque una figura del nulla. La ragione abita questo luogo tra il pieno e il vuoto, l'esperienza e l'essere di pensiero. L'intelletto, lui, finché «si occupa semplicemente del suo uso empirico, e non riflette sulle fonti della sua propria conoscenza, può certo procedere benissimo, ma non può compiere una certa cosa, cioè determinare a se stesso i limiti del suo uso, e sapere cosa possa trovarsi all'interno e all'esterno di tutta quanta la sua sfera»⁶².

Il tema dell'autocomprensione della ragione, nel cui esercizio abbiamo ritenuto che solo possa avere senso il discorso sulla finitezza

⁵⁹ F. CHIEREGHIN, cit., pp. 94-95.

⁶⁰ Ed è dunque nella ragione che si scorge «il più profondo segno della finitezza umana, certamente più profondo di quello che consiste nella ricettività e nel condizionamento sensibile della conoscenza intellettuale»: F. COSTA, cit., p. 112.

⁶¹ CRP, p. 358 [III 233].

⁶² CRP, p. 313 [III 203].

della ragione umana, è al centro di un importante saggio di E. Weil. Per Weil, «il fatto che noi conosciamo l'essere dato e la sua struttura è comprensibile solo per una ragione che pensa un intelletto archetipo e si pone in relazione con lui; essa si comprende per ciò, che lo pensa e a condizione che lo pensa, e allora si comprende come finita e dipendente»⁶³. A nostro parere, l'interpretazione di E. Weil non tiene sufficientemente in conto ciò, che il pensiero che pensa la cosa in sé è un pensiero meramente *negativo*. Questa negatività si intende a questo modo, che ciò che il pensiero pensa non è affatto ciò che sarebbe, se la ragione umana non si vedesse limitata, nel conoscere, all'esteriorità fenomenica. In assenza di questo limite, non vi sarebbe *pensiero* affatto. Pensare e porre a se stessa i limiti del conoscibile sono, per la ragione, uno e il medesimo atto. La ragione pensa fintantoché conserva il senso dell'oltrepassamento del limite⁶⁴; è la facoltà umana per eccellenza, proprio perché è la facoltà del limite. Ogni atto della ragione è insomma un atto-limite, come ha osservato F. Costa⁶⁵, che anzi la condizione propria dell'umana ragione è essenzialmente lo *stare sul limite*, là dove la necessità soggettiva di formarsi concetti di ciò che sta fuori del campo dell'esperienza *non contraddice* il divieto di trascendere quel campo⁶⁶.

Ma vi è un'ultima considerazione da fare. Se la determinazione del limite non comporta il positivo riconoscimento di ciò che sta al di là della sfera dell'esperienza, poiché costituisce soltanto il movimento in cui e per cui la sfera è posta, vorrà dire che nel *punto di contatto* raggiunto al limite dell'esperienza la ragione non tocca altri che se stessa. L'autoaffezione definisce dunque eminentemente il punto limite, in cui la ragione essenzialmente si tiene. Il punto della *ri-flessione*, in cui l'io, la ragione, si costituisce come un sé⁶⁷: quel punto che, se il tempo costitui-

⁶³ E. WEIL, cit., p. 34. Ancora più incisivo è il passo seguente: «A partire dall'idea di Dio si è formata per riduzione e diminuzione l'idea dell'uomo. Dio non è antropomorfo - niente sembra a Kant più scandaloso dell'antropomorfismo teologico: l'uomo è teomorfo; cioè: egli si comprende soltanto come creatura e copia, come ragione ectipa, non archetipa, si comprende a partire dal suo *originale*, dalla sua origine» (p. 44).

⁶⁴ Cfr. F. COSTA, cit., pp. 97-101. Cfr. anche p. 109: «La critica difende dalla falsa trascendenza dello scetticismo e del dogmatismo. La prima è l'assolutizzazione del finito, che perde perciò il senso della finitezza: la seconda è l'assolutizzazione dell'infinito 'spinoziano' che resta privo del senso di infinità implicante il trascendimento sintetico».

⁶⁵ F. COSTA, cit., p. 113.

⁶⁶ PR, p. 125.

⁶⁷ Cfr. I. KANT, *Risposta alla questione: è un'esperienza che noi pensiamo?*, in *Questioni di confine* cit., p. 88.

sce l'orizzonte universale dell'apparire, non appartiene al tempo, ma sta tra il tempo e l'atemporale⁶⁸.

Chi è allora lo sconosciuto che sta di là dai limiti dell'esperienza se non la ragione stessa *sconosciuta a se stessa*, e cos'altro designa se non quel fondamento che fa apparire la ragione stessa senza fondamento, poiché non lo si possiede se non differendolo nell'idea?

β. *Deduzione trascendentale e limite*

La ragione umana si scopre finita solo in relazione all'incondizionato, solo dunque nell'idea. La metafisica «ci porta ai limiti» proprio in quanto ha a che fare con le idee trascendentali della ragione: a queste idee spetta di mostrare così come di determinare i limiti della ragione umana⁶⁹. Possiamo ora considerare da questo particolare angolo il problema del rapporto fra la sfera dell'intelletto e ciò che la trascende, sia pure solo negativamente. La struttura trascendentale su cui si regge il dominio dell'intelletto nel campo della possibile esperienza sembra in un primo momento stare salda in se stessa: «Il *pensare problematico*, così come il *discorso ulteriore* che da esso dovrebbe prendere le mosse, sono, a rigore, estranei al piano trascendentale, per sua natura assertorio»⁷⁰. A giudizio di A. Rigobello, la *situazione* del trascendentale entro una sfera più ampia, che per i limiti imposti alle possibilità teoretiche della ragione umana può essere guadagnata solo sul piano di una fenomenologia neutra del conoscere, non risponde all'«urgenza di un germe implicito nella dottrina stessa del trascendentale», ma «ad esigenze imprescindibili dal fatto d'essere un uomo che pensa»⁷¹. Rigobello ha

⁶⁸ Sulla figura del limite in una prospettiva pratica cfr. V. VITIELLO, *Oltre l'etico: la morale kantiana*, in AA.VV., *A partire da Kant*, a cura di A. FABRIS e L. BACCELLI, Angeli, Milano 1989, pp. 66-67 (ora col titolo, *Là dove non è più possibile amare*, in V. VITIELLO, *Topologia del moderno*, Marietti, Genova 1992, pp. 212-213).

⁶⁹ PR, p. 121.

⁷⁰ A. RIGOBELLO, cit., p. 257. L'autore scrive che la condizione trascendentale «è, per definizione, la negazione di ogni ulteriorità» (p. 224), e spiega: «Il significato teoretico che sembra maggiormente resistere a questo esaurirsi di ogni contenuto ulteriore a livello della struttura trascendentale, è il concetto di ulteriorità come pensare problematico insito nella nozione di noumeno a significato negativo. Si tratta anche qui però di una consistenza precaria perché contraddetta dall'impossibilità di passaggio dall'assertorio al problematico, quando il discorso intenda rimanere sul piano rigorosamente trascendentale, che è il piano dell'esclusiva assertorietà» (p. 264).

⁷¹ A. RIGOBELLO, cit., pp. 268-269.

ben presente il problema della determinazione del limite, ma ritiene che, da un punto di vista trascendentale, non abbia senso protendersi oltre di esso: se vi è in Kant un discorso ulteriore, esso dipende da disposizioni che non sono coltivate entro le strutture del trascendentale, ma dall'uomo che pensa ed agisce⁷². Ora, Rigobello è di recente tornato a considerare le difficoltà che incontra l'attività costitutiva dell'intelletto, ma per avvertire questa volta il carico di tensioni che il trascendentale stesso, nella sua struttura giustificativa prima ancora che rispetto ad una incondizionatezza puramente regolativa, deve sopportare: «La regolatività è un termine *ad quem* della funzione costitutiva, come la deduzione è un termine *a quo*. Entrambe, tuttavia, regolatività e deduzione, sono termini che escono dal normale esercizio della funzione costitutiva, ne rappresentano un ripensamento nel senso della sua idealità e in quello della sua legittimazione. Se la funzione costitutiva fosse un'attività compiuta in se stessa non lascerebbe sopravvivere un'illusione trascendentale ad uso regolativo, né si porrebbe il problema di una giustificazione delle sue pretese. La presenza di un ideale regolativo del conoscere e la necessità di porre il problema della deduzione delle strutture conoscitive stesse, indicano le interne difficoltà della conoscenza trascendentale analitica»⁷³.

Questo passo consente di individuare bene il rapporto fra l'istanza giustificativa da un lato e la problematica dialettica dall'altro. Entrambe hanno rapporto con l'oggettività costituita. Questo solo si deve aggiungere, che per entrambe questo rapporto passa per la nozione di limite. Da un lato infatti, lo abbiamo detto, la ragione *pensa* la figura che si disegna al limite dell'esperienza. Dall'altro, il compito della determinazione del limite riguarda pur sempre la deduzione. La dialettica avverte il limite nella misura in cui domanda di oltrepassarlo: mantiene dunque il proprio senso solo in rapporto ad esso. La deduzione lo ritrova invece come la condizione che contrassegna originalmente il mondo: essa dimostra l'oggettività dell'esperienza sul fondamento della sua fenomenicità, che appare solo al pensiero, ossia idealmente, a partire dal concetto limite di noumeno. La ragione umana in generale viene riguardata interamente dal problema del limite; la prossimità al limite definisce

⁷² Rigobello fa riferimento alla sfera di interessi pratici e credenze in cui dice inscrito il pensare problematico: cfr., cit., pp. 259-260.

⁷³ A. RIGOBELLO, *Persona e comunità di persone in Kant*, in AA.VV., *A partire da Kant*, cit., p. 34.

essenzialmente la sua situazione. Ad essa non è legato solo l'erramento dialettico, ma anche il possesso analitico della verità, la costituzione di un mondo. Il limite non appartiene, è vero, al mondo: nel normale esercizio della sua funzione conoscitiva l'intelletto non incontra alcun limite. Ma se il limite non è *nel* mondo, esso è purtuttavia limite *del* mondo, ciò per cui un mondo inizia, ciò a partire da cui (dalla cui distanza) noi possiamo abitare qualcosa come un mondo.

4. Il fondamento trascendentale del mondo

α. L'ideale speculativo

Ha la sua importanza il fatto che la confutazione critica di tutti gli argomenti possibili per dimostrare l'esistenza di Dio sia preceduta dall'esposizione del modo di procedere della ragione secondo il principio della determinazione completa (di derivazione wolffiana): in questo modo la presupposizione dell'ideale non rovinerà insieme ai tentativi razionalistici di oggettivarlo.

A fondamento della possibilità dell'*omnimoda determinatio*, principio del trattamento logico-razionalistico dell'essere dell'ente, sta l'idea di un ente che contenga il materiale di ogni possibilità, «l'insieme di tutti i predicati delle cose in generale»⁷⁴. Il passo dall'ontologia alla teologia trascendentale è successivamente compiuto in tre tempi: innanzitutto, sono esclusi dalla *totalità* pensata dalla ragione tutti i concetti derivati, la cui materia evidentemente è già data da quei concetti da cui derivano; quindi viene dimostrato che i concetti delle negazioni sono concetti derivati; infine l'idea del tutto della

⁷⁴ CRP, p. 603 [III 385]. Non è necessario esporre in dettaglio l'andamento delle dimostrazioni trascendentali, e la loro confutazione critica. Basti l'osservazione che il loro fallimento può essere genericamente imputato, secondo Kant, all'impossibilità di saltare dal pensiero all'esistenza, senza la guida dell'esperienza. Quanto alla simpatia dimostrata da Kant nei confronti della prova fisico-teologica, essa è dovuta alla possibilità che la teologia naturale, smontati i passi che compiva sotto la tutela dell'onto-teologia speculativa, assolva un compito preparatorio in vista della vera teologia, possibile solo dal punto di vista pratico. È degno di nota che, in sede teoretica, il solo argomento teologico di orientamento teistico non raggiunga propriamente l'altezza su cui si pone la questione trascendentale dell'esistenza di Dio. A ben vedere, gli è perché il suo gesto non è la *determinazione*, ma la *riflessione*, come confermerà l'attenzione riservatagli nella terza Critica.

realtà viene determinato completamente a priori come il concetto di un ente singolo (ideale), originario, supremo, realissimo: l'idea di un tutto della realtà è l'idea di ente semplice⁷⁵. Questa scansione richiede che sia opportunamente sottolineato lo statuto della negazione trascendentale. Il contraccolpo della concezione della negazione come semplice limitazione della realtà suprema è infatti avvertito sul piano della molteplicità finita degli enti, distinguibili dall'ente realissimo solo per via di negazione⁷⁶. L'introduzione in filosofia del concetto di grandezza negativa, con la quale Kant si era allontanato dalla tradizione leibniziano-wolffiana⁷⁷, si prolunga così criticamente nell'indagine sulla derivazione della possibilità delle cose dall'ente originario. Sul piano della *realitas phaenomenon* non è più possibile interpretare dogmaticamente il negativo come semplice mancanza, non è più possibile concepire la realtà, in se stessa, come positiva, lasciando che la negazione cada per dir così fuori di essa. Secondo Spinoza, il cui sistema rappresentava per Kant l'esito più coerente della metafisica dogmatica, non è possibile formarsi il concetto del *nihil privativum*, ma solo del *nihil negativum*. La comparazione mediante cui è ottenuto il concetto di una privazione è espressione di un punto di vista ancora inadeguato: immaginativo, non razionale. Per Kant, invece, tale confronto è «l'atto costitutivo della finitudine»⁷⁸, del concetto stesso di un oggetto finito, cioè determinato. È così rifiutata l'equivalenza di perfezione e realtà: la negatività che affetta ciò che è solamente reale per noi, l'apparenza, non è eliminabile in un sistema intellettuale del mondo, come ha invece preteso di fare Leibniz. Solo in mancanza di una topica trascendentale - vale a dire del riconoscimento della originarietà delle condizioni dell'intuizione sensibile, per cui soltanto un oggetto ci è dato - un confronto istituito dalla sola facoltà intellettuale ha

⁷⁵ CRP, pp. 605-609 [III 387-390].

⁷⁶ CRP, p. 608 [III 389]: «In effetti, tutte le negazioni (le quali sono peraltro gli unici predicati mediante cui tutto il resto può distinguersi dall'ente realissimo) sono semplici limitazioni di una realtà più vasta, e in definitiva della realtà suprema».

⁷⁷ Vogliamo qui riecheggiare il titolo dello scritto del 1763, I. KANT, *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* (trad. it. a cura di P. CARANDI-LESE, nuova ed. riveduta e accresciuta da R. ASSUNTO e R. HOHENEMSER, Laterza, Bari 1953), momento importante della maturazione del distacco kantiano dalla concezione razionalistica della realtà.

⁷⁸ G. LEBRUN, cit., p. 189.

potuto essere scambiato per una determinazione delle cose in se stesse⁷⁹. Andando alle *fonti* della dialettica della ragione pura, Kant scopre in effetti che, per aver ignorato la distinzione trascendentale tra apparenza e cosa in sé, il significato procedurale, regolativo, dell'idea dell'unità di tutte le cose è stato frainteso come costitutivo, e l'unità *distributiva* trasformata in unità *collettiva*. Tutta la metafisica è qui in certo modo chiamata in giudizio: l'ipostatizzazione di un ente *separato* avviene quando è mancata la forma trascendentale dell'esperienza⁸⁰.

Se ciò che è reale nell'apparenza non è più pensato come positivo a tutto tondo, come perfetto, esso non può evidentemente appartenere all'ente che deve essere pensato come positività assoluta. Vi è una frattura definitiva fra l'ente infinito e le cose finite. Questa frattura costringe a pensare la derivazione degli enti particolari dall'ente originario in termini di *Grund/Folge*, fondamento e conseguenza. È facile rilevare come la soluzione kantiana maturi in decisa polemica con lo spinozismo. Alla medesimezza ontologica pensata nella dottrina spinoziana fra la sostanza infinita e i suoi modi finiti, Kant oppone la più radicale eterogeneità fra l'ente ideale e gli enti derivati, trascritti sul piano ben distinto della *Folge*. Giustamente, crediamo, Rigobello nota che la distanza così stabilita è richiesta dall'impossibilità di conservare, nell'orizzonte definito trascendentalmente dell'esperienza, l'«originario significato ontologico»⁸¹ dell'ideale della ragione pura, che è come dire che un livello schiettamente ontologico non può essere attinto dalla ragione umana finita.

Tutto ciò non reca pregiudizio alla determinazione ideale della

⁷⁹ CRP, p. 341 e ss. [III 220 e ss.]. Nel giudizio di M. CLAVEL, *Critique de Kant*, cit., l'improprietà di una metafisica speculativa è sancita definitivamente proprio in queste pagine della *Nota all'ambiguità dei concetti di riflessione*. La dialettica trascendentale rappresenterebbe invece un tentativo di restaurarla subdolamente.

⁸⁰ CRP, pp. 611-612. Kant separa in modo poco chiaro il momento in cui viene lasciata cadere la limitazione per la quale il principio della determinazione completa doveva esser riferito solo alla possibilità degli oggetti d'esperienza, dalla trasformazione dialettica dell'unità distributiva in collettiva. A noi pare che tale scambio si produca quando non si riconosca il carattere trascendentale, non ontologico, del concetto kantiano di forma: ciò per cui la cosa è data non è la cosa stessa, la sua realtà positiva, ma ciò per cui la cosa è distinta da ogni altra, il suo limite negativo.

⁸¹ A. RIGOBELLO, *I limiti*, cit., p. 238 a proposito di CRP, p. 609 [III 390]. Sul tema, cfr. anche G. DI FLAVIO, *Kant e Spinoza*, Sansoni, Firenze 1986.

ragione, ma la svuota evidentemente di ogni contenuto. I predicati trascendentali che appartengono al concetto purificato dell'ente supremo hanno un significato semplicemente negativo, poiché non è possibile determinare positivamente alcunché di questo ente. Accade così che l'ente pensato come il più determinato, individuato dal suo stesso concetto, si capovolga nel più astratto; che il totale di ogni realtà escluda invero tutto ciò che è effettivamente reale per noi; che la pienezza dell'essere ideale sia, per noi, vuota. Si produce una «inversione sistematica dei concetti»⁸², per cui l'ideale metafisico della perfezione precipita nella più completa indeterminatezza. Questo, d'altronde, altro non è se non il paradosso della condizione finita dell'uomo, pensata secondo il concetto che è possibile farsi in generale di essa. La ragione umana si scopre ragione finita in quanto sprofonda nel nulla ciò che pur deve pensare come fondamento del tutto. Finitezza significa dunque che l'autocomprensione della ragione è possibile solo in un orizzonte teologico. Ma si osservi bene: il teo-logico è il limite proprio della ragione per ciò, che in esso la ragione esperisce radicalmente la negatività del proprio logos. La ragione pura scopre che l'essenza della propria finitezza non è ontologica, ma teologica, o meglio antropoteologica: non va cercata originariamente nell'intuizione del dato, ma nel pensiero di Dio, dove entrambi i termini convocati, Dio e il pensiero o la ragione pura, sono sottratti alla presa razionalistica della metafisica. Logos e theos non si sostengono a vicenda, non si appoggiano l'uno sull'altro: il Logos si consuma innanzi al theos, il theos si svuota dinanzi al logos. Si può forse dire che il significato metafisico dell'idea, che la dialettica trascendentale smaschera, consiste nel coprimento del nulla (*ens rationis*) in cui sprofonda la rappresentazione dell'ideale della ragione pura.

Il punto di vista del finito risulta così fondamentale e decisivo. Decisivo, perché decide della pensabilità dell'ideale teologico; riguardato dal lato delle cose finite, l'ideale della ragione pura diviene un non-ente vuoto e indeterminato. Fondamentale, non solo perché non ulteriormente fondabile, ma perché così pensato da non poter ammettere una fondazione assoluta, di tipo metafisico, ma da doverla ancora richiedere. Fondamentale perché decide della

⁸² G. LEBRUN, cit., p. 205.

stessa problematica del fondamento: solo dal lato del finito tale problema ha senso, ma tuttavia solo come «problema senza alcuna soluzione»⁸³.

β. La cosa in sé: il fondamento

Nel botta e risposta proposto ormai a conclusione dell'appendice alla dialettica trascendentale, alla prima domanda, «se vi sia un qualcosa di diverso dal mondo, che contenga il fondamento dell'ordine del mondo [*ob es etwas von der Welt Unterschiedenes gebe, was den Grund der Weltordnung enthalte*] Kant dà una risposta perentoria: «Senza dubbio», e spiega: «Il mondo è infatti una somma di apparenze: deve dunque esserci un qualche fondamento trascendentale di esso, cioè un fondamento pensabile [*denkbarer Grund*] soltanto dall'intelletto puro»⁸⁴.

Non è per una confusione che la questione della cosa in sé e la questione dell'ente supremo convengono in questo punto, poiché, se vi è una ragione per ammettere la cosa in sé, questa è inevitabilmente trascendente, fa leva sulla condizionatezza di ciò che appare e richiede per essa un fondamento incondizionato, che la ragione individua come l'ente supremo. Significativo è pure il testo dei *Prolegomeni*, dove l'insoddisfazione della ragione sul piano delle apparenze costringe a cercare in puri noumeni «completezza e appagamento»⁸⁵.

Tuttavia non si può dire che sia sempre esplicitamente riconosciuto qual genere di bisogno metafisico domandi l'ammissione della cosa in sé. Nell'appassionata protesta avanzata nei *Prolegomeni* contro l'accusa di idealismo, Kant riconosce senza meno «che fuori di noi ci siano dei corpi, cioè cose, che quantunque completamente a noi sconosciute per ciò che in sé esse siano, noi conosciamo per mezzo delle rappresentazioni, che il loro influsso sulla nostra sensibilità ci fornisce»⁸⁶. Non v'è chi non veda come questo ragiona-

⁸³ CRP, p. 385 [III 254].

⁸⁴ CRP, p. 699 [III 457].

⁸⁵ PR, p. 123. Ci era già risultato nell'analisi dell'estetica che solo per la ragione si poneva legittimamente il problema della cosa in sé.

⁸⁶ PR, p. 44. È una difesa che ritorna abitualmente in Kant, questa, che fa leva sull'oggetto sconosciuto (cosa in sé) che sta dietro le apparenze, come se la critica ne avesse

mento sia esorbitante rispetto alle possibilità di un'analisi trascendentale di ciò che nell'intuizione è dato. E come, per giunta, un'esistenza assolutamente trascendente rappresenti una posizione modale inaccettabile in base alle condizioni postulate in sede di analitica dei principi⁸⁷. Se non ci si vuole perciò fermare alla denuncia di una lancinante contraddizione che infici il criticismo⁸⁸, bisogna sgombrare l'orizzonte della sensibilità dall'ingombro della cosa in sé, e dislocare un simile ragionamento su un piano esclusivamente razionale. Abbiamo già compiuto la prima operazione occupandoci dell'estetica trascendentale; dobbiamo ora accennare alla seconda.

Orbene, chiarito che l'ammissione della cosa in sé non può costituire un atto conoscitivo, poiché ne mancano le condizioni, non resta che il pensiero come spazio della sua possibilità. È chiaro che se il significato categoriale non fosse indipendente dal condizionamento sensibile, non vi sarebbe possibilità alcuna di riferirsi a ciò che trascende i limiti dell'esperienza possibile. A questa vuota possibilità si aggiunge però un elemento ulteriore. Diremmo anzi che solo esso motiva il pensare: si tratta della necessità, e della necessità *sogettiva*, di porre, per la somma della apparenze, un fondamento trascendentale. Più semplicemente, si tratta della necessità *sogettiva* di *pensare*, poiché il pensare ha luogo per Kant solo in rapporto al fondamento.

Ora, possiamo considerare un importante chiarimento intorno al concetto in questione la riflessione proposta là dove è messa allo sco-

ancora bisogno, come se cioè non avesse provveduto una volta per tutte a privare di senso tanto il realismo trascendentale quanto l'idealismo empirico. Queste sono dottrine metafisiche, le quali pongono un problema che non concerne affatto la verità trascendentale dell'esperienza. La migliore difesa dall'accusa di idealismo è perciò quella contenuta ad esempio in *CRP*, p. 346 [III 224]: «Ciò che le cose possono essere in sé, io non lo so e neppure ho bisogno di saperlo, poiché una cosa non mi si potrà mai presentare altrimenti che nell'apparenza».

⁸⁷ L'esistenza infatti è data soltanto con la percezione: «L'esistenza è toccata soltanto dalla questione, se una tale cosa ci sia data, per modo che la percezione della cosa possa all'occorrenza precedere il suo concetto»: *CRP*, p. 294 [III 189]. Di esistenza in senso assoluto, contenuta magari nel semplice concetto di una cosa, senza alcun riferimento alle percezioni, non si può evidentemente più parlare.

⁸⁸ Senza la cosa in sé non si può entrare nel sistema critico; con quel presupposto non si può restare in esso: è la contraddizione denunciata da F.H. Jacobi, che divenne, come ricorda H.J. De VRIESCHAUWER, *L'evoluzione*, cit., p. 178, il motto di tutta una generazione che si formò sui testi kantiani.

però la parvenza «che rende inevitabile l'ammissione di un qualcosa in sé necessario, tra le cose esistenti, e che costringe al tempo stesso ad indietreggiare di fronte all'esistenza di un tale ente, come di fronte all'abisso [*Abgrund*]?»⁸⁹. Il passo, di enorme importanza, è il seguente: «Se per le cose esistenti io devo pensare un qualcosa di necessario, e se d'altra parte io non sono autorizzato a pensare una cosa in se stessa come necessaria, segue allora da ciò inevitabilmente, che necessità e contingenza non debbono riguardare né toccare le cose stesse [*daß Notwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen und treffen müsse*]»⁹⁰. Io devo supporre un fondamento assolutamente necessario: è l'ammissione della cosa in sé. Ma al tempo stesso *non posso non* scorgerne l'infondatezza, l'abissalità. In questa necessità condannata ad una impossibilità io scorgo non altro che l'infondatezza che si cela nel fondo di me stesso: che *io* sono a me stesso, poiché sono io stesso a vedere il nulla in cui s'inabissa il fondamento del tutto. Se la necessità assoluta è – come scrive Kant – «il vero abisso della ragione umana [*der wahre Abgrund für die menschliche Vernunft*]», è la ragione a spalancare a se stessa il proprio abisso; la necessità *sogettiva* è il movimento con il quale, per sottrarsi ad esso, la ragione *prova* la vertigine del proprio *Abgrund*, in cui ogni cosa «ondeggia senz'appoggio [*schwebt ohne Haltung*]»⁹¹.

γ. Il sistema

Il testo da cui abbiamo tratto le ultime citazioni è stato ampiamente commentato da M. Heidegger, che vi ha ravvisato la rinuncia definitiva e formale di Kant ad un sistema speculativo⁹². Poiché la

⁸⁹ *CRP*, p. 636 [III 410].

⁹⁰ *CRP*, p. 637 [III 411].

⁹¹ *CRP*, pp. 634-635 [III 409].

⁹² «Questo testo, in cui Dio appare per così dire abissale a se stesso, è tratto dal capitolo: "Impossibilità di una dimostrazione cosmologica". L'impossibilità in questione appare al tempo stesso come quella del sistema stesso, se noi interroghiamo un poco questo testo. Esso comincia col nominare il sistema nella perifrasi "necessità incondizionata che noi richiediamo così urgentemente come sostegno ultimo di tutte le cose", e lo designa come il vero abisso – *Abgrund* – per la ragione umana. L'abisso del sistema dipende da ciò che la ragione speculativa quale la concepisce Kant non trova nulla da fissare, a livello di ciò che è essenziale alla produzione del sistema, come base ultima di tutto. Perché per la ragione speculativa non si tratta mai, propriamente, che di una "idea" (nel

questione dei rapporti della critica con il sistema di filosofia trascendentale, che si trova annunciato già nel § 7 dell'introduzione alla *Critica della ragione pura*, infiammò il dibattito filosofico sul finire del secolo, anche a seguito della pubblicazione della *Grundlage* di J.G. Fichte, una interpretazione del criticismo non può esimersi dal farvi, sia pur brevemente, cenno. Non si va tuttavia da nessuna parte, cercando di capire quali fossero le 'vere' intenzioni di Kant, o rovistando fra le sue carte per individuare i possibili sviluppi in direzione di un sistema. La questione deve essere affrontata nel suo centro, là dove è posta, nell'architettonica della ragione pura, poiché è qui che la critica prende il titolo di esercitazione preliminare rispetto al sistema della ragione pura - che si chiama metafisica⁹³. La ragione umana finita è, per sua natura, architettonica. Bisogna indagare dunque la forma che la ragione assume nell'architettura del sistema di ogni conoscenza filosofica: la filosofia secondo il suo *Weltbegriff*, il suo concetto cosmico⁹⁴. L'idea della filosofia è, per questo riguardo, «fondata nella natura della stessa ragione»⁹⁵ e «si mostra ovunque nella ragione umana»⁹⁶; in base ad essa è possibile determinare con precisione «quale unità sistematica dal punto di vista dei fini, sia prescritta dalla filosofia, secondo questo concetto cosmico»⁹⁷. La struttura si rivela fondamentalmente teleologica. Soprattutto, però, così intesa, la filosofia «è una semplice idea di una scienza possibile, mai data in concreto, alla quale tuttavia cerchiamo di avvicinarci per molte strade»⁹⁸. Qui il termine idea conserva il suo significato tecnico, di concetto non mai adeguabile e tuttavia necessario alla ragione umana. Con esso non si indica quindi una incompiutezza meramente accidentale, ma qualcosa di veramente essenziale, che concerne cioè l'essenza stessa della filosofia. Se la forma sistematica è la forma che assume la ragione, in quanto essa è

senso della *Critica della ragione pura*, in cui "idea" si oppone a "intuizione" e a "concetto"). Speculativamente, non è che un'idea della ragione, ed è in ciò, che è insondabile, *abgründig*. Così noi possiamo dire che è in questo testo che noi troviamo formalmente la rinuncia di Kant ad un sistema speculativo». In M. CLAVAL, cit., pp. 304-305.

⁹³ CRP, p. 813 [III 543-544].

⁹⁴ CRP, p. 811 [III 542].

⁹⁵ CRP, p. 807 [III 539].

⁹⁶ CRP, p. 811 [III 543].

⁹⁷ CRP, p. 812 [III 543].

⁹⁸ CRP, p. 810 [III 542].

finita, il progetto di un'architettonica non teologica, fondata sulla natura della ragione, resta costitutivamente aperto. Se il sistema è il fatto originario della ragione - come scrive F. Costa⁹⁹ - il suo differimento ne è l'unica condizione di pensabilità. La metafisica, questa regina scacciata e abbandonata, non viene allora definitivamente liquidata dalla critica, ma piuttosto mantenuta a distanza. Kant non rompe con la metafisica perché con essa «è impossibile finirla una buona volta»¹⁰⁰, «al punto che ci si domanda se Kant, a sua insaputa, non abbia colto, nel rapporto che istituì tra *Critica* e metafisica, l'essenza di questa: discorso che non ha senso che per i tentativi sempre delusi di metterla in chiaro»¹⁰¹. Tentativi, si badi, *naturali e inevitabili*.

In tutto ciò abbiamo messo da parte il significato pratico dell'idea di filosofia. E non v'è dubbio che Kant affidò proprio alla parte pratica del sistema le possibilità di un accesso al soprasensibile, interdetto in sede speculativa. I *Fortschritte* rappresentano un documento importantissimo in questo senso¹⁰². Ma se la questione deve riguardare «l'intera destinazione dell'uomo [*die ganze Bestimmung des Menschen*]»¹⁰³, il suo luogo primo e fondamentale dovrebbe essere quello di un'antropologia filosofica, di cui Kant ci ha forse lasciato intravedere qualche linea, senza però mai corrispondere al programma di ricapitolare le questioni della filosofia trascendentale nella domanda: cos'è l'uomo?

⁹⁹ F. COSTA, cit., p. 182.

¹⁰⁰ G. LEBRUN, cit., p. 504.

¹⁰¹ G. LEBRUN, cit., p. 506.

¹⁰² I. KANT, *I progressi della metafisica*, a cura di P. MANGANARO, Bibliopolis, Napoli 1977, dove si indica nella via pratica il possibile passaggio al soprasensibile cercato dalla metafisica. Kant non vuole certo presentarsi come il demolitore della metafisica, ma come colui che l'ha messa sulla giusta via, precludendo ad essa ogni possibile accesso dogmatico-speculativo. A nostro avviso, corrisponde perfettamente a questo progetto il sensibile offuscamento fra propedeutica e sistema, registrato fra gli altri da H.J. DE VLECKHAUWER, *L'evoluzione*, cit., p. 163. Sul rapporto fra critica e metafisica, consideriamo molto appropriate le osservazioni di G. LEBRUN, cit., p. 28, per il quale «il solo progetto di instaurare metodicamente il fondamento della metafisica equivale già alla morte di "questa cosa" che si è sempre chiamata "metafisica"». La morte della metafisica come teoria, come un sapere concernente l'essere soprasensibile, schiude la possibilità di una metafisica secondo il punto di vista pratico; solo questa metafisica può custodire il senso vero dell'*al di là* pensato nella parola *para* (pp. 35-41).

¹⁰³ CRP, p. 812 [III 543].

δ. Determinazione analogica e discorso simbolico

La richiesta razionale di un fondamento incondizionato del mondo non consente di riproporre nuovamente un discorso teologico. Kant lo chiarisce in modo efficace: «Con ciò non si è voluto pensare, che cosa sia in se stesso questo fondamento originario dell'unità del mondo, ma si è voluto indicare in che modo noi dobbiamo servirci di tale fondamento o piuttosto della sua idea, relativamente all'uso sistematico della ragione per quel che concerne le cose del mondo»¹⁰⁴. La filosofia critica è una *filosofia delle cose del mondo*. Si ha ragione di osservare che non si avverte nelle pagine di Kant «l'angoscia del raggiungimento di Dio nella sua essenza»¹⁰⁵. Anche nei *Prolegomeni*, che pure vogliono offrire, come ha notato I. Mancini, il *maximum* di teologia possibile, in un diretto ed impegnativo confronto con i *Dialogues Concerning Natural Religion* di Hume, anche lì l'analogia, cui si fa ricorso, non vale tanto per pensare Dio, quanto per pensare il mondo¹⁰⁶. Tutto il discorso teleologico kantiano, nel cui ambito ci muoviamo qui senza avere la possibilità di dare ad esso completo sviluppo in questo lavoro, vale appunto rispetto a questa preoccupazione, di reperire un senso non teologico del mondo: la teleologia, lungi dall'indicare una via alla teologia, prende piuttosto congedo da essa¹⁰⁷.

Il nostro breve discorso sull'analogia muove dunque dalla considerazione che non si potrebbe non rimanere delusi alla lettura degli scarsi cenni che Kant dedica al tema negli scritti critici, se si pensasse di trovare in essi una ripresa, se non addirittura un rilancio della tradizione metafisica. Non deve restare dubbio su ciò, che Kant non ha mai preteso di poter andare oltre l'*oggetto nell'idea*: l'ordine e la finalità della natura suggeriscono l'idea di un ente supremo intelligente, ma il suggerimento è fondato nelle condizioni soggettive della nostra ragione. Quando si domanda «se non si possa almeno pensare questo ente distinto dal mondo in base ad un'*analogia* con gli oggetti

d'esperienza, la risposta è allora: *certainemente*, però soltanto come oggetto nell'idea, non nella realtà»¹⁰⁸. La conoscenza per analogia è una forma di «antropomorfismo simbolico, che nel fatto concerne soltanto la parola e non l'oggetto stesso»¹⁰⁹. L'antropomorfismo *sottile*¹¹⁰ che ci è consentito non va al di là della parola. Se è così, si deve porre il problema dello spessore simbolico del linguaggio, perché il discorso analogico non scada in un puro verbalismo. Delineiamo innanzitutto la struttura dell'analogia. Ciò che Kant intende con essa «non è una imperfetta somiglianza di due cose, ma una somiglianza perfetta di due rapporti fra cose del tutto dissimili»¹¹¹. Il migliore chiarimento del concetto è offerto nella *Critica del Giudizio*, dove si fa valere la distinzione fra *pensare* e *concludere* analogicamente. L'analogia si fonda sulla «identità del rapporto tra principi e conseguenze (tra cause ed effetti), in quanto ha luogo malgrado la differenza specifica delle cose, o delle qualità in sé (vale a dire considerate fuori da quel rapporto), che contengono il principio di conseguenze simili»¹¹². È possibile *concludere* per analogia solo là dove vi è *paritas rationis*, ossia identità generica. Ciò non impedisce che si *pensi* analogicamente, come è nel caso dell'analogia teologica, dove vi è eterogeneità assoluta fra le cose i cui rapporti si considerano. In tal caso, però, quella causalità mediante l'intelletto che non si può attribuire all'essere supremo in sé, sarà solo il modo in cui è pensato il rapporto di questo essere con il mondo.

Ora è chiaro che la trascendenza di Dio in sé resta completamente al di fuori della portata del procedimento analogico. Non così, però, l'*idea* della trascendenza. La contingente fattualità dell'ordine contemplato, irriducibile al significato costituito dall'intelletto, e finale rispetto ad un *sistema* della ragione, pone un problema di comprensibilità dell'ordine razionale che la ragione non può non sorprendere nella natura, senza poterne però dare l'ultimo fondamento. In questo spazio aperto, in questo scarto che segna la finitezza della ragione umana, si inserisce la possibilità *soggettiva* della metafisica.

¹⁰⁴ CRP, p. 700 [III 458].

¹⁰⁵ P. CARABELLESE, *La filosofia di Kant*, Vallecchi, Firenze 1927, p. 243.

¹⁰⁶ È la tesi di I. MANCINI, *Kant e la teologia*, Cittadella, Assisi 1975, per il quale la dottrina pensabilistica approntata in sede critica non consente di dare spessore teoretico alla teologia.

¹⁰⁷ Cfr. G. LEBRUN, cit., p. 168: «Si tratta meno di prolungare la teologia naturale, che di comprendere l'ambiguità della parola *νοησις*».

¹⁰⁸ CRP, p. 699 [III 457].

¹⁰⁹ PR, p. 126.

¹¹⁰ CRP, p. 702 [III 459]. G. LEBRUN, cit., p. 226n ricorda che l'espressione ricorre nella *Metafisica* di Baumgarten in senso peggiorativo.

¹¹¹ PR, p. 125.

¹¹² CDG, p. 346n.

Da questa costitutiva difettività il discorso simbolico attinge le sue risorse.

Il § 59 della *Critica del giudizio* offre una articolata riflessione sul tema del simbolo, con la quale vogliamo infine concludere. Essa è introdotta all'interno della più generale problematica della realtà dei nostri concetti, che solo l'intuizione può provare. Il modo di rappresentare intuitivo (ipotiposi) può essere schematico oppure simbolico. È schematico quando permette una esibizione diretta del concetto, simbolico quando l'esibizione è invece indiretta. Nel primo caso, il procedimento è dimostrativo, nel secondo analogico. È appunto quest'ultimo che ci interessa. Kant lo descrive così: «Il Giudizio compie un doppio ufficio, in primo luogo di applicare il concetto all'oggetto di una intuizione sensibile, e poi, in secondo luogo, di applicare la semplice regola della riflessione su quella intuizione ad un oggetto del tutto diverso, di cui il primo non è che il simbolo»¹¹³.

La parola simbolica rivela una *densità* che non si poteva inizialmente sospettare¹¹⁴. Il suo spessore è dato infatti dalla riflessione che, come un momento ulteriore, si aggiunge alla mera determinazione schematica dell'intuizione, in cui il concetto puro trova la sua diretta dimostrazione. F. Marty ha sottolineato particolarmente quest'aspetto, per cui l'analogia grazie alla quale è possibile l'esibizione simbolica dell'idea «implica come primo tempo la conoscenza secondo lo schematismo categoriale»¹¹⁵.

Ciò che è in gioco, è insomma il rapporto fra giudizio determinante e giudizio riflettente, fra l'area costitutiva in cui è legislatore l'intelletto, e lo spazio che rimane aperto di là da esso, la cui determinabilità (non determinazione, né indeterminazione) è espressa significativamente dalla facoltà *soggettiva* per eccellenza, il Giudizio: «Quello che si presentava come un aspetto di inferiorità del giudizio riflettente rispetto a quello determinante, ossia la sua validità sogget-

¹¹³ CDG, p. 216.

¹¹⁴ F. MARTY, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris 1980, p. 358. Cfr. anche p. 366: «Il simbolo è, ma nel senso pieno dell'espressione, una maniera di parlare. Il linguaggio nella sua dimensione simbolica è legato alla nostra destinazione soprasensibile, ed è per questo che ci permette di dirla».

¹¹⁵ F. MARTY, cit., p. 355.

tiva, diviene invece un aspetto di prevalenza in quelle situazioni dove il giudizio determinante perde di validità. Ciò accade non solo nei cimenti della metafisica con le idee trascendentali, ma anche nel giudizio estetico ed in quello teleologico»¹¹⁶.

Cio che il *primo ufficio* - determinante - del Giudizio assicura è, per dirla ancora con Marty, il radicamento sensibile del simbolo¹¹⁷, senza di cui non vi è esibizione affatto. Se «garantire al metafisico il diritto alla parola, vorrà dire dedurre il suo diritto di simbolizzare»¹¹⁸, allora ciò che la metafisica richiede è una rilettura simbolica dell'essere sensibile¹¹⁹. Non vi è metafisica possibile che non si radichi sul piano estetico. La cosa non deve sorprendere, perché nella terza *Critica* la dimensione estetica è la dimensione in cui vige una soggettività non sormontata dall'oggettività, e in cui il sensibile e l'intelligibile sono mantenuti in quella differenza originaria, in cui soltanto può situarsi la metafisica come possibilità soggettiva finita.

Il secondo ufficio comporta invece una riflessione sull'intuizione. La riflessione è quell'esercizio che la ragione umana compie sul dato, in direzione di un universale che non è mai dato, ma è da trovare. E ciò tuttavia non arbitrariamente, ma per una necessità soggettiva di porre, per l'ordine dato, un fondamento intelligibile. Sebbene Kant non lo dica esplicitamente, è facile verificare come nelle condizioni di un universale che non possa esser mai dato si trovi non il concetto dell'intelletto, ma l'idea, che infatti Kant scopre a fondamento tanto del giudizio estetico quanto del giudizio teleologico. Si badi bene però che in sede estetica l'idea *tiene il luogo* dell'impossibile esibizione dell'idea razionale¹²⁰. Questa impossibilità apre lo spazio per una sensibilità estetica, ossia riflet-

¹¹⁶ A. MORETTO, «Limite» e «analogia» in alcuni aspetti della filosofia critica di Kant, «Verifiche», 1988, 4, pp. 363-364.

¹¹⁷ F. MARTY, cit., p. 356.

¹¹⁸ G. LEBRUN, cit., p. 213.

¹¹⁹ F. MARTY, cit., p. 369. A nostro parere, il libro di F. Marty offre nella nozione di *rilettura* un utile strumento per l'intendimento dei rapporti che il linguaggio della determinazione intrattiene con il linguaggio simbolico, ma non mette adeguatamente in risalto il concetto della necessità soggettiva, senza la quale l'operazione di trasformazione che la rilettura imprende resta arbitraria.

¹²⁰ CDG, p. 175.

tente. L'«idea indeterminata in noi del soprasensibile»¹²¹ può essere indicata come il principio soggettivo, che sta a fondamento del giudizio riflettente, solo, appunto, in quanto indeterminata. Questo margine di indeterminatezza è costitutivo e oggettivamente incolmabile. Solo una necessità soggettiva motiva la riflessione. Il principio del giudicare non prescrive infatti la sua legge, come l'intelletto sul piano teoretico, o la ragione sul piano pratico. Esso vige solo per il giudicare stesso: il soggetto è legge a se stesso. Kant chiama *eautonomia* questa possibilità¹²². Nel riferimento *aperto* all'idea della ragione, per quanto dà da riflettere al Giudizio, si produce quell'accordo fra facoltà, che rivela per la prima volta il fondo indeterminato dell'umanità dell'uomo: il soggetto *sente se stesso*¹²³.

Dobbiamo porre un termine alla ricerca ora, dal momento che il discorso ci porterebbe inevitabilmente nel cuore della problematica della terza grandissima *Critica* kantiana: la *Critica del Giudizio* investe infatti essenzialmente quel luogo originario che noi abbiamo potuto solo intravedere, e per il quale il termine kantiano è soggettività, la soggettività della ragione umana finita. Cos'è infatti quell'originaria, indeterminata percezione dell'esistenza dell'io, che Kant introduceva oscuramente in sede teoretica, senza poterla risolvere oggettivamente, perché precedente l'impegno oggettivante dell'intelletto, e su cui ci siamo lungamente esercitati - cos'è se non un sentimento estetico, un farsi presente di sé a se stesso che non si lascia determinare tematicamente, e afferrare concettualmente, ma che anzi si sottrae al genere di rapporto conoscitivo in cui invece si offrono tutti gli altri enti? Ciò che questo lavoro ha potuto in ultimo almeno indicare, scoprendo la riflessione soggettiva a fondamento dell'atto trascendentivo, è solo ciò, che questa soggettività si costituisce come tale soltanto in rapporto ad un fondamento inattinabile in sé, la cui determinabilità analogica non può andare al di là dell'immagineria dell'idea. Ma se può aver corso l'ipotesi che si è

¹²¹ CDG, p. 203. Che l'universale in direzione del quale si eleva il Giudizio non sia dello stesso genere del concetto, che è dato per il giudizio determinante, è una tesi su cui non possiamo soffermarci, ma che si potrebbe illustrare agevolmente con l'aiuto dei §§ 56-57, che riguardano l'antinomia del Giudizio. Cfr. anche F. MARXY, p. 358, pp. 367-372.

¹²² CDG, p. 26.

¹²³ CDG, p. 44.

in ultimo accennata qui, che cioè la dimensione estetica del giudizio riflettente è il luogo originario in cui la soggettività si *sente*¹²⁴, sarà possibile ricevere una indicazione del modo in cui il giudizio si riserva uno spazio. Dice infatti Kant che in questa sede la critica tiene il luogo della teoria. Ne viene che il *tenere il luogo*, l'essere in vece di un fondamento originario, è il modo d'essere più proprio della soggettività finita e rientra nella sua più riposta essenza.

¹²⁴ Mi sembra che secondo questa direzione si muova l'ottimo studio di F. DISSON, *Quartetto per la fine del tempo. Una costellazione kantiana*, Marietti, Genova 1991.

BIBLIOGRAFIA

Per la Critica della ragion pura, abbiamo dato il riferimento alle pagine dell'edizione dell'Accademia: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von Königlich Preussische (successivamente: Deutsche) Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig, de Gruyter, 1902-1966 ss. La traduzione adottata è di G. Colli (1957), nell'edizione Bompiani, Milano 1987. Per le altre opere di Kant, sono state adottate le traduzioni italiane correnti, indicate nel testo. Per il resto la presente bibliografia si limita alle opere effettivamente consultate.

- AA.VV., *A partire da Kant*, a cura di A. FABRIS e L. BACCCELLI, Milano, 1989.
- AA.VV., *Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, Oxford, 1989.
- AA.VV., *Heidegger e la metafisica*, a cura di M. RUGGENINI, Genova, 1991.
- AA.VV., *Kant teoretico. Materiali del Novecento*, 1991.
- AEBI M., *Kants Begründung der deutschen Philosophie*, Basel, 1947.
- ALEXANDRE M., *Lecture de Kant*, Paris, 1961.
- ALQUIÈ F., *Une lecture cartésienne de la Critique de la raison pure est-elle possible?*, «Revue de Métaphysique et de Morale», 1975, pp. 145-155.
- ANCeschi L., *Tre studi di Estetica*, Milano, 1966, pp. 57-120.
- ARENDT H., *The Life of the Mind*, New York-London, 1978 (trad. it. *La vita della mente*, Bologna, 1987).
- BARONE F., *Logica formale e logica trascendentale. I. Da Leibniz a Kant*, Torino, 1957.
- BIRAULT H., *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, 1978.
- BOUTROUX E., *La philosophie de Kant*, (1926), Paris 1965, con pref. di E. Gilson.
- BRITAN G.G., *Kant's Theory of Science*, Princeton, 1978.
- BROAD C.D., *Kant, An Introduction*, Cambridge (Mass.), 1978.
- BRUNSCHVIG L., *L'idée critique et le système kantien*, «Revue de Méthaphysique et de Morale», (2) 1924, pp. 133-203.
- CACCIARI M., *Dell'inizio*, Milano, 1990.
- CARABELLESE P., *La filosofia di Kant*, Firenze, 1927.
- CARNOIS B., *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, 1973.
- CASSIRER E., «Die kritische Philosophie Kants», in *Das Erkenntnisproblem in der*

- Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit*, II, Berlin, 1911 (trad. it. *Storia della filosofia moderna*, II (1953), Torino, 1978).
- CASSIRER E., *Kants Leben und Lehre*, Berlin, 1918 (trad. it., *Vita e dottrina di Kant*, con presentazione di M. Dal Pra, Firenze, 1977).
- CHENET F.X., *Réceptivité de la sensibilité et subjectivité de la réceptivité: la question du fondement de la phénoménalité du phénomène chez Kant*, «Revue de Métaphysique et de Morale», (4), 1988, pp. 469-487.
- CHIARI E., *La dottrina trascendentale delle categorie nella Critica della ragione pura*, Padova, 1971.
- CHIEREGHIN F., *La metafisica come scienza e esperienza del limite*, «Verifiche», 1987, 1-2, pp. 81-106.
- CHIODI P., *La dialettica in Kant*, «Rivista di filosofia», (49), 1958, pp. 254-283.
- CHIODI P., *La deduzione nell'opera di Kant*, Torino, 1961.
- CLAVEL M., *Critique de Kant*, Paris, 1980.
- COHEN H., *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, 1871 (trad. it., *La teoria kantiana dell'esperienza*, Milano, 1990).
- COHEN H., *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, 1877 (trad. it., *La fondazione kantiana dell'etica*, Lecce, 1983).
- COSTA F., *La totalità differita. Metafisica ed esistenza in Kant*, Milano, 1984.
- DAVAL R., *La métaphysique de Kant. Perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme*, Paris, 1951.
- DE FLAVIIS G., *Kant e Spinoza*, Firenze, 1986.
- DELBOS V., *La philosophie pratique de Kant*, Paris, 1905 (1969).
- DELEUZE G., *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, Paris, 1963.
- DESIDERI F., *Introduzione a I. KANT, Questioni di confine*, Genova, 1990.
- DUFRENNE M., *La notion d'«a priori»*, Paris, 1959.
- DÜSING K., *Soggetto e autoscienza in Kant e in Hegel*, «Teoria», (1), 1988, pp. 49-65.
- ERDMANN B., *Prefazione a I. KANT, Prolegomeni*, Lipsia, 1878.
- ERDMANN B., *Erläuterungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Heidelberg, 1892.
- FABRIS A., *Soggetto ed essere nella interpretazione heideggeriana di Kant*, «Teoria», (1), 1987, pp. 105-129.
- FABRIS A., *Kant e il problema dell'esperienza*, «Teoria», (1), 1988, pp. 91-124.
- FAGGIOTTO P., «Limiti» e «confini» della conoscenza umana secondo Kant. *Commento al § 57 dei «Prolegomeni»*, Verifiche, 1986, pp. 231-242.
- FAGGIOTTO P., *La metafisica kantiana dell'analogia*, Milano, 1990.
- FRIEDMAN M., *Kant's Theory of Geometry*, in «Philosophical Review», (94), 1985, pp. 455-506.
- GATTULLO M., *Categoria e oggetto in Kant. La deduzione trascendentale nella prima edizione della Critica della ragione pura*, Firenze, 1966.
- GOLDMANN L., *Mensch, Gemeinschaft und Welt in der Philosophie Immanuel Kants*, Zürich, 1945 (trad. it., *Introduzione a Kant*, Milano, 1975).
- GRANEL G., *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, 1970.
- GURWITSCH M. A., *La conception de la conscience chez Kant et chez Husserl*, «Bulletin de la Société française de Philosophie» 627, 1960, pp. 66-75.
- GUYER P., *Kant and the Claims of Knowledge*, New York, 1987.
- HAVET G., *Kant et le problème du temps*, Paris, 1947.
- HEGEL G. W. F., *Glauben und Wissen*, in «Kritisches Journal der Philosophie», 1802, pp. 3-188 (trad. it., *Primi scritti critici*, a cura di R. BODEI, Milano, 1981).
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Tübingen, 1927 (trad. it. (1970), Milano 1976).
- HEIDEGGER M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929 (trad. it. *Kant e il problema della metafisica* (1962), Bari, 1981).
- HEIDEGGER M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen, 1962 (trad. it., *La questione della cosa*, Napoli, 1989).
- HEIDEGGER M., *Kants These über das Sein*, 1961 (trad. it., *La tesi di Kant sull'essere*, in Segnavia, Milano, 1987).
- HÖFFE O., *Immanuel Kant*, München, 1983 (trad. it. *Immanuel Kant*, Bologna, 1986).
- KÖRNER S., *Kant*, London, 1955 (trad. it. *Kant*, Bari, 1987).
- LACHÈZE-REY P., *L'idéalisme kantien*, Paris (1931), 1972.
- LEBRUN G., *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la «Critique de la faculté de juger»*, Paris, 1970.
- LUPORINI C., *Spazio e materia in Kant. Con una introduzione al problema del criticismo*, Firenze, 1961.
- MANCINI I., *Kant e la teologia*, Assisi, 1975.
- MANCINI I., *Guida alla Critica della ragion pura*, 2 voll., Urbino, 1982 e 1988.
- MARTY F., *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris, 1980.
- MASSOLO A., *Fichte e la filosofia*, Firenze, 1948.
- MASSOLO A., *Introduzione all'analitica kantiana*, Firenze, 1946.
- MATHIEU V., *La Filosofia trascendentale e L'«Opus postumum» di Kant*, Torino, 1957.
- MATHIEU V., *Dialettica trascendentale e mente finita in Kant*, «Filosofia», 1959, pp. 17-31.
- MATHIEU V., *L'opus postumum di Kant*, Napoli, 1991.
- MILCHORRE V., *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Milano, 1991.
- MORITTO A., «Limite» e «analogia» in alcuni aspetti della filosofia critica di Kant, «Verifiche», 1988, 4, pp. 341-364.
- MORPURGO-TAGLIARINI G., *Le strutture del trascendentale*, Milano, 1951.

MURALT A. DE, *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien*, Paris, 1958.

NABERT J., *L'expérience interne chez Kant*, «Revue de Métaphysique et de Morale», (2), 1924, pp. 205-268.

PACI E., *Critica dello schematismo trascendentale*, «Rivista di filosofia», (46), 1955, pp. 387-414, e (47), 1956, pp. 37-56.

PALUMBO M., *Intelletto e immaginazione in Kant*, Bari, 1991.

PARAYSON L., *L'estetica di Kant*, Milano, 1968.

PATON H. J., *Kant's Metaphysic of Experience*, voll. 2 (1936), London-New York 1970.

PHILONENKO A., *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique*, 2 voll., Paris, 1969 e 1972.

RICOEUR P., *Kant e Husserl*, «Kant-Studien», (46), 1954, pp. 44-67.

RIGOBELLO A., *I limiti del trascendentale in Kant*, Milano, 1963.

RORTY R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, 1979 (trad. it. *La filosofia e lo specchio della natura*, Milano, 1986).

ROUSSET B., *La doctrine kantienne de l'objectivité. L'autonomie comme devoir et devenir*, Paris, 1967.

SALVUCCI P., *L'uomo di Kant*, Urbino, 1975.

SCARAVELLI L., *Scritti italiani* (vol. II delle «Opere di L. S.»), Firenze, 1968.

SIMMEL G., *Kant, Sechzehn Vorlesungen*, Leipzig, 1904 (trad. it., *Kant. Sedici lezioni*, Padova, 1953).

STRAWSON P. F., *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1966 (trad. it., *Saggio sulla «Critica della ragion pura»*, Bari, 1985).

VAHINGER H., *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, voll. 2, Stuttgart 1881-1892, rist. Aalen, 1970.

VANNI ROVIGHI S., *Introduzione allo studio di Kant*, Brescia (1945), 1988.

VECA S., *Fondazione e modalità in Kant*, Milano, 1967.

VERNEAUX R., *Le vocabulaire de Kant, I. Doctrines et methodes; II. Les pouvoirs de l'esprit*, Paris, 1967-1973.

VERRA V., *Dopo Kant. Il criticismo nell'età preromantica*, Torino, 1957.

VITIELLO V., *Ethos ed eros in Hegel e Kant*, Napoli, 1984.

VITIELLO V., *Heidegger, Kant e il problema della cosa*, in Heidegger M., *La questione della cosa*, cit.

VITIELLO V., *Topologia del moderno*, Genova, 1992.

VLESCHAUWER H. J. DE, *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*, voll. 3, New York-London 1976 (I ed., Paris, 1934-37).

VLESCHAUWER H. J. DE, *L'évolution de la pensée kantienne* (trad. it. *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Bari, 1976).

WEIL E., *Problèmes kantien*, Paris, 1963, II ed. riv. 1970 (trad. it., *Problemi kantiani*, Urbino, 1980).

WOLFF E. M., *Etude du rôle de l'imagination dans la connaissance chez Kant*, Carcassonne, 1943.

INDICE DEI NOMI

Adickens E., 7, 109
 Aebi M., 122
 Alexandre M., 22, 40, 41, 76, 103, 132
 Assunto R., 170
 Arendt H., 106

Bacelli L., 167
 Banfi A., 6
 Barone F., 105
 Baumgarten A.G., 179
 Berkeley G., 129, 113
 Bernoulli J., 16
 Birault H., 81
 Bodei R., 79
 Boutroux E., 52
 Brittan G.G., 39
 Brunschwig L., 147, 157, 158

Cacciari M., 11, 54, 92, 157
 Carabellese P., 170, 178
 Cassirer E., 5, 6, 26, 31, 57, 114, 118, 153
 Chenet F.X., 32
 Chiari E., 50, 54, 72, 114
 Chiereghin F., 164, 165
 Chiodi P., 7, 18, 50, 53, 54, 57, 67, 72, 76, 88, 92, 93, 110, 111, 120, 124, 152, 160
 Clavel M., 19, 48, 60, 73, 76, 78, 101, 123, 131, 143, 158, 159, 171, 176
 Cohen E., 26, 114, 124, 134, 135, 153
 Colli G., 9, 22, 92
 Costa F., 7, 26, 91, 157, 161, 165, 166, 177
 Cubeddu L., 38

Daval R., 41, 74, 82
 De Flaviis G., 171
 Delbois V., 136

Deleuze G., 28, 73, 151
 Descartes R., 139
 Desideri F., 131, 183
 Dufrenne M., 99
 Düsing K., 126

Erdmann B., 7, 64, 92, 109, 110, 139

Fabris A., 101, 167
 Faggiotto P., 160
 Feder J.G., 129
 Fichte J.G., 7, 80, 98, 109, 176
 Friedman M., 39

Gargiulo A., 85
 Garve Ch., 129
 Gattullo M., 54
 Goldman L., 52, 153
 Granel G., 19
 Gurwitsch M.A., 99
 Guyer P., 34, 39

Hartknoch J.F., 15
 Havet G., 84, 134, 140
 Hegel G.W.F., 7, 76, 78, 79, 80, 87, 112, 126
 Heidegger M., 5, 6, 12, 14, 20, 26, 67, 68, 72, 78, 79, 80, 81, 87, 90, 100, 106, 109, 111, 112, 146, 147, 175
 Herbart J.F., 114
 Herz M., 16, 18, 19, 20, 27, 51, 55, 71
 Hohenemser R., 170
 Hume D., 53, 78, 178
 Höffe O., 39
 Husserl E., 22, 99

Jacobi F.H., 7, 109, 174	Platone, 16, 157
Körner S., 47	Quine W.V.O., 115
Lachèze-Rey P., 74, 131	Ricoeur P., 99
Lamacchia A., 21	Riehl A., 81, 109
Lambert J.H., 17	Rigobello A., 7, 115, 160, 167, 168, 171
Lebrun G., 147, 170, 172, 177, 178, 179, 181	Robertini A., 90
Leibniz G.W., 16, 20, 22, 105, 132, 162, 170	Rorty R., 26
Luporini C., 77	Rosenzweig F., 106
Locke J., 53	Rousset B., 35, 69, 73, 93, 123, 132
	Ruggenini M., 68
Mancini I., 61, 113, 178	Salvucci P., 7, 48, 75, 89, 99, 104, 122, 126, 133, 138
Manganaro P., 177	Scaravelli L., 7, 27, 47, 118, 125, 126
Martinetti P., 6	Schopenhauer A., 109, 111, 124
Marty F., 180, 181, 182	Spinoza B., 162, 170, 171
Massolo A., 7, 11, 21, 46, 48, 54, 89, 98, 99, 109	Strawson P.F., 6, 38, 76, 83, 106, 115, 118
Mathieu V., 13, 110, 113, 139	Ulrich A.A., 122
Melchiorre V., 61	
Meo O., 16	Vaihinger H., 7, 22, 93, 109, 143
Moretto G., 181	Vanni Rovighi S., 25, 116, 123
Morpurgo-Tagliabue G., 91	Veca S., 161
Muralt A, de, 100	Verneaux R., 98
	Verra V., 85
Nabert J., 103, 132, 137, 138, 139, 141, 142	Vitiello V., 68, 76, 84, 106, 167
Nietzsche F., 106	Vleeschauer H.J. de, 7, 12, 14, 17, 34, 48, 49, 51, 56, 65, 70, 72, 76, 77, 82, 89, 93, 102, 109, 114, 120, 121, 122, 129, 134, 139, 174, 177
Paci E., 24, 124	Weil E., 155, 156, 166
Palumbo M., 82, 120	Wolff Ch., 22
Pareyson L., 86	Wolff E.M., 82
Paton H.J., 7, 30, 34, 47, 93, 95, 96, 109, 110, 137	

INDICE

<i>Prefazione</i>	5
I. Sulla via della deduzione trascendentale	9
1. <i>La critica della ragione pura</i> , p. 9; 2. <i>Auf Welchem Grunde?</i> , p. 15; 3. <i>L'estetica trascendentale</i> , p. 21; α. La sensazione, p. 24; β. Intuizione e cosa in sé, p. 27; γ. Forma ed apparenza, p. 31; δ. L'intuizione pura. Un esercizio, p. 36	
II. Il problema della deduzione trascendentale	45
1. <i>Considerazioni preliminari intorno al problema della deduzione</i> , p. 45; α. La questione dell'origine. Breve cenno alla deduzione metafisica, p. 46; β. Estensione e validità oggettiva. La Nota dell'85, p. 50; 2. <i>La sezione prima</i> , p. 53; α. Il paragrafo 13, p. 54; β. Il paragrafo 14, p. 57	
III. La deduzione trascendentale nella prima edizione (1781)	63
1. <i>L'argomento</i> , p. 63; 2. <i>La Von den Gründen</i> , p. 69; α. L'esistenza del concetto puro, p. 69; β. Deduzione soggettiva e possibilità dell'intelletto, p. 72; 3. <i>La sintesi dell'apprensione</i> , p. 74; α. La produzione del tempo, p. 74; β. Il primato del senso interno, p. 76; 4. <i>La sintesi dell'immaginazione</i> , p. 78; α. Hegel e Heidegger, p. 78; β. La sintesi pura, p. 81; γ. Il sublime, p. 85; 5. <i>La ricognizione</i> , p. 88; α. Ricognizione e concetto, p. 88; β. Concetto e tempo, p. 90; γ. Categorie ed oggetto trascendentale, p. 91; 6. <i>L'appercezione trascendentale</i> , p. 96; α. I testi, p. 96; β. L'attività trascendentale, p. 98; γ. Al tempo stesso: io e il mondo, p. 101; δ. La semplice rappresentazione: io, p. 103	
IV. La deduzione trascendentale nella seconda edizione (1787)	109
1. <i>La struttura</i> , p. 110; α. L'unitarietà del testo, p. 110; β. I paragrafi 22-25, p. 112; γ. Nuovi elementi, p. 113; δ. L'argomento, p. 115; 2. <i>Il tema dell'appercezione</i> , p. 120; α. L'unità sintetica, p. 120; β. L'unità qualitativa, p. 123; 3. <i>Conclusione</i> , p. 125	

V. L'io e il mondo 129

1. *L'io*, p. 129; α . Il senso interno, p. 129; β . Il significato critico della dottrina kantiana del senso interno, p. 132; γ . L'esistenza dell'io, p. 136; δ . Un problema di ragione, p. 144; 2. *Il mondo*, p. 145

VI. Passaggio alla dialettica trascendentale 149

1. *La necessità dell'idea*, p. 149; 2. *Il significato trascendentale delle categorie*, p. 154; α . La questione del significato trascendentale, p. 154; β . Deduzione e significato trascendentale, p. 157; γ . La possibilità, p. 161; 3. *I limiti della ragione*, p. 163; α . Idealità del limite, p. 163; β . Deduzione trascendentale e limite, p. 167; 4. *Il fondamento trascendentale del mondo*, p. 169; α . L'ideale speculativo, p. 169; β . La cosa in sé: il fondamento, p. 173; γ . Il sistema, p. 175; δ . Determinazione analogica e discorso simbolico, p. 178

Bibliografia 185

Indice dei nomi 189

Questo volume è stato impresso
nel mese di ottobre dell'anno 1994
presso La Buona Stampa s.p.a., Ercolano
per le Edizioni Scientifiche Italiane s.p.a., Napoli
Stampato in Italia / Printed in Italy