



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MESSINA
RUPRECHT-KARLS-UNIVERSITÄT HEIDELBERG

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN FILOSOFIA

Ciclo XXXII

**IL PROGETTO CRITICO DELLA FILOSOFIA TRASCENDENTALE
TRA ONTOLOGIA ED EPISTEMOLOGIA.**

*Studio sulle origini e sullo sviluppo del concetto kantiano di
oggettività trascendentale.*

Dottorando: Jessica Segesta

Tutor: Prof. Leonardo Samonà

Co-Tutor: Prof. Dr. Anton Friedrich Koch

INDICE

Prospetto delle Sigle e delle Abbreviazioni	3-5
Premessa	6-7
Breve stato dell'arte	8-21
Il significato <i>critico</i> del concetto kantiano di “oggetto trascendentale” alla luce dell'idealità formale dello spazio e del tempo.	
Kurzer Stand der Forschung	22-29
Die kritische Bedeutung des Begriffs des „transzendentalen Objekts“ angesichts der reinen Idealität der Raum-Zeit-Formen.	
Presentazione della tesi	30-36
La formula kantiana dell'oggettività trascendentale come punto di congiunzione tra ontologia critica ed epistemologia.	
Darstellung der These	37-43
Die semantische Ambiguität der transzendentalen Objektivität als Verbindungspunkt zwischen kritischer Ontologie und Epistemologie.	
Utilizzo delle fonti	44

Parte I

Il progetto originario di una “metafisica del mondo sensibile”	
Gli interessi ontologici della critica kantiana al razionalismo metafisico	45-51
1. La <i>quaestio</i> ontologica dei “principi primi della conoscenza umana”: la critica kantiana del principio di (non) contraddizione.	52-59
2. I principi primi <i>materiali</i> della determinazione spazio-temporale. La divaricazione interna al concetto di “possibile (<i>repraesentabile</i>)”	60-72
2.1. La necessità di un nuovo ordine cosmo-teologico: a co-esistenza delle sostanze nello “schema” del divino intelletto	73-80
3. Il valore ante-predicativo del concetto generale di esistenza. Per una possibile convergenza tra via “a priori” e via “a posteriori.	81-100
4. Questioni di ordine metodologico: il superamento kantiano del <i>mathematice philosophari</i> e la rivalutazione dell' <i>Erfahrung</i>	101-116
4.1. Oltre l'opposizione classica tra <i>Ens logicum</i> e <i>Nihil negativum</i> . Il concetto kantiano del “ <i>Nihil privativum repraesentabile</i> ”	117-128
<i>Überlegung I</i>	129-133

Parte II

Le ragioni critiche della svolta “empirico-soggettiva” di fine anni '60.	
L'ontologia come <i>Philosophia pura</i> dell'esperienza sensibile.	134-142

1. La ridefinizione in chiave empirica del realismo kantiano. Dal dualismo metafisico al dualismo epistemologico nei <i>Träume</i> .	143-157
2. L'emendazione critico-trascendentale del metodo filosofico	158-172
3. L'ontologia nelle <i>Reflexionen</i> di fine anni sessanta: la ridefinizione dell' <i>Etwas (=x)</i> alla luce del valore formale dello spazio e del tempo.	173-186
3.1. Le finalità dogmatiche degli <i>intellectualia</i> : verso il concetto critico di "oggetto trascendentale (x)".	187-197
Überlegung II	198-204
Parte III	
Il programma critico di una "Metaphysik der Natur".	
La filosofia trascendentale tra ontologia critica ed epistemologia.	205-216
1. La risemantizzazione dell'ontologia alla luce del 'trascendentale' La <i>definizione sensibile</i> dei concetti puri di un oggetto in generale.	217-225
2. Il significato ontologico della 'sintesi trascendentale'. L'originaria obiettivazione delle forme sensibili dello spazio e del tempo	226-238
3. La funzione epistemica della sintesi trascendentale. La fondazione filosofica delle scienze fisico-matematiche.	239-250
Abschnitt III (Zusammenfassung)	251-253
Riferimenti bibliografici (Literaturhinweise)	254-263

Prospetto delle sigle e delle abbreviazioni adottate per le opere a stampa e per le lezioni di Kant

Per le opere di Immanuel Kant si fa riferimento al testo della *Akademie-Ausgabe* (*Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 sgg.), indicato con la sigla AA (*Akademie Ausgabe*), cui segue l'indicazione del numero (romano) del volume e del numero (arabo) di pagina. Fa eccezione la *Kritik der reinen Vernunft*, che viene citata nelle pagine della prima e della seconda edizione originale (A e B), riportate nella traduzione italiana qui utilizzata.

Di seguito vengono riportati in ordine cronologico le sigle dei testi kantiani e le rispettive, qualora presenti, traduzioni italiane utilizzate.

Opere a stampa

(1755) **Dilucidatio** = *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae Nova delucidatio* (Nuova illustrazione dei principi primi della conoscenza metafisica, trad. it. In: *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, riv. Da R. Assunto e R. Hohenemser, Laterza, Roma-Bari 1982)

(1762/1763) **Beweisgrund** = *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio, in *Scritti precritici*, cit.)

(1763) **Versuch** = *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen* (Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative, in *Scritti precritici*, cit.)

(1762/1764) **Deutlichkeit** = *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* (Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale, trad. It. In *Scritti precritici*, cit.)

Nachricht = *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766.*

(1766) **Träume** = *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (I sogni di un visionario. Spiegati coi sogni della metafisica, trad. it. Di M. Venturini, Bur, Milano 2001.

(1770) **Dissertatio** = *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile, trad. it. In *Scritti precritici*, cit.)

(1781/1782) **Enzykl.** = *Philosophische Enzyklopädie oder ein kurzer Inbegriff aller philosophischen Wissenschaften aus den Vorlesungen des Herrn Professors Immanuel Kant* (Enciclopedia filosofica, ovvero breve

esposizione di tutte le scienze filosofiche, lezioni del professor Immanuel Kant, trad. It. Di L. Balbiani, Bompiani, Milano 2003)

(1781 e 1787) **KrV** = *Kritik der reinen Vernunft* (Critica della ragion pura, trad. it. A cura di C. Esposito, Bompiani, Milano 2004)

(1783) **Prol.** = *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können* (Prolegomeni ad ogni futura metafisica che vorrà presentarsi come scienza, trad. it. A cura di F. Albergamo, Laterza, Bari 1948)

(1788) **KpV** = *Kritik der praktischen Vernunft* (Critica della ragion pratica, trad. it. Di F. Capra, Laterza, Roma-Bari 2010)

(1789) **KU** = *Kritik der Urteilskraft* (Critica della facoltà di giudizio, trad. it. Di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999)

(1790) **Entdeckung** = *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (Contro Eberhard. La polemica sulla Critica della ragion pura, trad. it. Di C. La Rocca, Giardini, Pisa 1994)

Briefe = AA X-XIII (Epistolario filosofico 1761-1800, trad. it. (parziale) di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990)

(1804) **Fortschritte** = *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (I progressi della metafisica, trad. it. Di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977)

(1821) **Metaphysik L₁** = *Vorlesungen über Metaphysik*, AA XXVIII 167-350 (trad. It. (parziale: pp. 221-301) in *Lezioni di psicologia*, trad. it. Di G. A. De Toni, Laterza, Roma-Bari 1986)

(Rinvenuta nel 1889, ma edita solo nel 1914) **EE** = *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (Prima introduzione alla critica del Giudizio, trad. it. Di F. Valagussa, Mimesis, Milano-Udine 2012).

OP = AA XXI-XXII (*Opus Postumum*, Passaggio dai principi metafisici della scienza della natura alla fisica, trad. it. A cura di V. Mathieu, Zanichelli, Bologna 1963).

Lezioni e datazioni

(1772/1773) **Anthropologie Collins** = AA XXV in *Kant's gesammelte Schriften* hrsg. Von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Vorlesungen; Bd. 25 = Abt. 4, Vorlesungen; Bd. 2. Vorlesungen über Anthropologie, hrsg. Von der Akademie der

Wissenschaften zu Göttingen, Bearb. Vor Reinhard Brandt und Werner Stark, Hälfte 1, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1997.

(1772/1773) **Anthropologie Parow** = AA XXV in *Kant's gesammelte Schriften* hrsg. Von de Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, cit.

(1777/1778) **Anthropologie Pillau** = AA XXV in *Kant's gesammelte Schriften* hrsg. Von de Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, cit.

(1781-1782) **Wiener Logik** = Wiener Logik (Logica di Vienna, trad. It. Di B. Bianco, F. Angeli Editore, Milano 2000)

(1784/1785) **Anthropologie Mongrovius** = AA XXV in *Kant's gesammelte Schriften* hrsg. Von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Vorlesungen; Bd. 25 = Abt. 4, Vorlesungen; Bd. 2. Vorlesungen über Anthropologie, hrsg. Von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bearb. Vor Reinhard Brandt und Werner Stark, Hälte 2, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1997.

(1788/1789) **Anthropologie Busolt** = AA XXV in *Kant's gesammelte Schriften* hrsg. Von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, Vorlesungen; Bd. 25 = Abt. 4, Vorlesungen; Bd. 2. Vorlesungen über Anthropologie, hrsg. Von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Bearb. Vor Reinhard Brandt und Werner Stark, Hälte 2, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1997.

(1798) **Anthr.** = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropologia pragmatica, trad. It. Di G. Vidari (riv. Da A. Guerra), Laterza, Roma-Bari, 1994)

(1800) **Logik** = Logik (Logica, trad. it. Di L. Amoroso, Laterza, Roma-Bari 1985)

R = **Reflexionen** (Handschriftlicher Nachlaß, AA XIX-XIX).

Per le citazioni tratte dalle *Vorlesungen* e dalle *Reflexionen* si è deciso di mantenere l'ortografia riportata nell'edizione dell'Akademie Ausgabe.

Premessa

Il presente studio nasce con l'intento generale di suggerire una possibile via di lettura per la filosofia trascendentale kantiana, che sappia coniugare, in termini coerenti con lo spirito del criticismo, due problematiche che risultano essere crucialmente connesse nell'ambito della proposta speculativa avanzata dal filosofo di Königsberg: la questione originariamente ontologica e quella propriamente gnoseologica. È proprio nell'inestricabile convergenza tra queste due istanze speculative, infatti, che risiederebbe la ricchezza della proposta metafisica kantiana; una ricchezza che, specie in passato, si è ritrovata spesso mortificata in interpretazioni che hanno perentoriamente escluso una delle due istanze veicolate dal trascendentale, per metterne in risalto l'altra. Un caso paradigmatico, come è noto, è rappresentato dalla lettura heideggeriana della filosofia critica, secondo la quale la conoscenza trascendentale restituirebbe in Kant il programma di una vera e propria *ontologia fondamentale*, quale espressione del tentativo originario di appropriarsi l'essenziale della fondazione della metafisica; un'ontologia dunque che, come tale, non possiede alcuna pretesa di "novità" rispetto ai desiderata della metafisica tradizionale, se non quello di porre reiteratamente in questione il suo autentico domandare.

Nella prospettiva in cui è stato in principio concepito il presente studio, la filosofia trascendentale kantiana si farebbe in realtà portavoce di un'ontologia di tipo nuovo rispetto ai desiderata della tradizione, nella quale non si ha più di mira l'ente in quanto ente o, come direbbe Heidegger, il suo essere in generale "ente", quanto la ricerca di quelle *condizioni puramente soggettive* che risultano del tutto necessarie per riconoscere – conoscere a priori – nell'ambito del reale un dato che possa essere ontologicamente significativo. Il programma ontologico di cui si fa portavoce il trascendentale, infatti, pur innestandosi sul solco della tradizione descritta dal razionalismo metafisico, con la quale lo stesso Kant ha fin da principio instaurato un confronto genuinamente critico, non ambisce più ad indagare le qualità più recondite delle cose – a penetrare l'essenza stessa degli enti –, ma assume piuttosto la forma più "modesta" di un sapere, che è volto a definire a priori l'*orizzonte sensibile* nel quale risulta legittimamente applicabile la nozione generale di "oggetto". Nel nuovo linguaggio della filosofia trascendentale, l'ontologia kantiana non ammette infatti un contatto *diretto* con l'ente, tematizzando piuttosto quelle condizioni puramente soggettive, che *indirettamente* rendono possibile tradurre quella realtà che è data nell'ambito della rappresentazione del soggetto in un *qualcosa* di rilevante dal punto di vista ontologico.

Le ricerche condotte nel corso dei miei studi accademici hanno mostrato come la teoria kantiana dell'oggetto trascendentale, l'individuazione del cui statuto autentico teorico è ancora oggi oggetto di un acceso dibattito tra le fila dei *Kantforscher*, possa restituire un accesso privilegiato alla questione. Nella formula dell'oggetto trascendentale sarebbe a mio avviso possibile, infatti, rinvenire quella che in sede di *Critica della ragion pura* è l'espressione forse più coerente dell'originario proposito kantiano di approdare ad un modello ontologico che, facendo leva sulla possibilità di una reale applicazione dei

suoi concetti, fosse capace di coniugare le originarie aspirazioni conoscitive dell'indagine metafisica con le strategie metodologiche delle scienze naturali.

A restituire l'ordito sotteso a molti dei passaggi chiave che, nel tempo, hanno condotto il filosofo di Königsberg ad approntare un ripensamento in chiave critica della filosofia trascendentale (ontologia), è l'indagine relativa allo statuto teorico delle nozioni di *spazio* e *tempo*, sul quale era venuto storicamente a consumarsi il contrasto tra i propositi teorici della metafisica leibniziana e le istanze speculative della fisica newtoniana. Ed è proprio seguendo gli sviluppi che, nel corso dell'attività speculativa del filosofo, hanno contrassegnato la concezione kantiana di tali nozioni – concezione che, come si tenterà di mostrare in corso d'opera, è destinata a trovare il suo pieno e concreto sviluppo proprio nella formula dell'oggettività trascendentale –, che la presente ricerca ha quindi inteso ripercorre i momenti chiave che hanno segnato il progressivo allontanamento della filosofia kantiana dalle istanze dogmatiche del razionalismo metafisico, fino decretarne l'ufficiale divorzio in sede critica. A questo proposito mi è sembrato necessario premettere una breve indagine relativa allo stato dell'arte del concetto di oggetto trascendentale, che tenesse debitamente conto della prospettiva teorica con la quale è stato in principio approntato il presente lavoro di ricerca, per poi procedere alla presentazione della tesi che intende propriamente fare da sfondo all'intero studio.

Introduzione

Il significato critico del concetto di “oggetto trascendentale” alla luce dell’idealità formale dello spazio e del tempo

La corretta interpretazione del concetto critico dell’oggetto trascendentale ha rappresentato, fin da principio, un argomento assai controverso per gli studiosi e gli interpreti del criticismo, specie per quanto concerne il suo indubbio rapporto con un altro concetto chiave della filosofia trascendentale, quello della cosa in sé (*Ding an sich*).

Norman Kemp Smith, ad esempio, nel suo “*A Commentary to Kant’s Critique of pure Reason*”, muovendo da una concezione fondamentalmente realista in merito alla cosa in sé, ha dichiarato l’esistenza una sostanziale identità tra i due concetti, giungendo a definire la teoria dell’oggetto trascendentale, nei fatti presente unicamente all’interno del testo della prima edizione dell’opera kantiana, sulla scorta di “residuo pre-critico o semi-critico”¹, indebitamente posto, per un’improbabile svista dell’autore prussiano, all’interno delle posizioni definitive della sua filosofia critica.

L’ipotesi identitaria, pilastro concettuale della sua nota *patchwork-theory* riguardo le modalità di redazione della *erste Kritik*, trovava un’importante precedente nelle posizioni teoriche assunte dagli esponenti neokantiani di stanza a Marburgo², fautori di un ritorno alle istanze più prettamente metodologiche del kantismo: autori come Hermann Cohen e Paul Natorp, infatti, avevano già assunto i due concetti in termini sinonimici, ma rifiutando al contempo qualsiasi carattere realistico alla cosa in sé, relegando piuttosto la sua funzione concettuale entro quella dimensione puramente ideale, che risulta di principio esclusa dal novero delle conoscenze umanamente possibili, non avevano per questo riconosciuto alla teoria dell’oggetto trascendentale alcuna valenza pre-critica o semi-critica.

Per Cohen, più nello specifico, il concetto kantiano di oggetto trascendentale era di fatto assimilabile a quello della cosa in sé intesa in termini puramente ideali, quale correlato noumenico di “senso negativo”³ della reale conoscenza

¹ N. Kemp Smith, *A Commentary to Kant’s ‘Critique of pure Reason’*, 2nd ed., New York 1962, p. 218.

² Fondata sul finire del XIX secolo da H. Cohen e P. Natorp, la “Scuola di Marburgo” interpretava il kantismo come una “teoria dei principi della scienza e della cultura” evidenziando l’elemento logico-trascendentale del criticismo kantiano e contrastando ogni tentativo di interpretazione psicologista proveniente dalla scuola teologica protestante di Gottinga, fondata da Albrecht Ritschl nella seconda metà del XIX secolo. L’istanza anti-psicologista, negli stessi anni, venne accolta da W. Windelband e H. Rickert, esponenti neokantiani della cosiddetta “Scuola del Baden”, fondata presso l’Università di Heidelberg: qui si affrontò principalmente il problema dei valori, guardando alla loro validità e funzione normativa. Vennero così elaborate quelle “filosofie dei valori”, comprensibili sotto il segno unitario di una “filosofia della cultura su basi trascendentali”, secondo la quale l’oggetto della filosofia kantiana non è l’essere, ma il dover-essere. Per uno sguardo generale sulla Scuola di Marburgo si veda: G. Miligi, *Prospettive del Neocriticismo/1. La Scuola di Marburgo*, Essais, pubblicato in www.filosofia.it.

³ Degno di nota è il fatto che per Cohen esista una differenza sostanziale tra la prima e la seconda edizione della *KrV* riguardo alla teoria del noumeno e, di conseguenza, riguardo a quella dell’oggetto trascendentale. Quest’ultimo, secondo l’autore, sembra infatti “scompare” tra le pagine che Kant dedica alla distinzione tra noumeno in senso negativo ed

umana: in quello che, per lui, era il generale contesto di un'indagine di stampo critico-trascendentale avente ad oggetto le condizioni puramente "logiche" dell'esperienza scientifica, il concetto di oggetto trascendentale finiva, infatti, col restituire un vero e proprio "*Begrenzungs-Aufgabe*"⁴, posto che il suo concetto puro – il concetto di un "qualcosa=x" come di un possibile oggetto in generale – non esprimeva altro che la necessità di pensare la totalità incondizionata di tutte le percezioni soggettivamente possibili, negando al contempo la loro effettiva conoscibilità.

Simile, ma non perfettamente coincidente, era poi la posizione assunta dal collega Paul Natorp che, in coerenza con il generale approccio epistemico del neokantismo marburghese, aveva nei fatti finito con l'identificare l'oggetto trascendentale con "l'orizzonte indeterminato (=x)" di ogni possibile, oltre che inesauribile determinazione di carattere gnoseologico e, cioè, con l'esperienza scientifica pensata *in se stessa* nella sua totalità incondizionata.

Poco fruttuosi, di contro, sono risultati essere i tentativi di coloro i quali hanno invece tentato di distinguere nettamente i due concetti, dichiarandone di principio l'assoluta eterogeneità, contraddicendo in ciò lo stesso dettato kantiano. È il caso di Graham Bird, per il quale la nozione kantiana di oggetto trascendentale rappresenta "*only the idea of certain objective features of our knowledge and experience*"⁵ e, dunque, non è affatto assimilabile a quella del noumeno – né nella sua accezione positiva né, come sostenuto dai neokantiani, in quella negativa –, sebbene nella sua prima apparizione⁶, come in alcuni passi della stessa *KrV*, esso venga identificato a chiare lettere con quest'ultima accezione.

Infine, una terza linea interpretativa, sorta in verità intorno agli anni venti del secolo scorso, ma che ancora oggi gode di grande consenso tra le fila dei *Kant-Forscher*, ha poi dichiarato che, a causa di una certa ambiguità di fondo che caratterizzerebbe lo stesso sviluppo del criticismo – un'ambiguità, che pure risulterebbe palesata dalla scelta kantiana di riscrivere per intero alcune

in senso positivo, finendo con l'identificarsi in tutto e per tutto col primo. Cfr. H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871; vedi pp. 459-482 (4° Ed. 1925).

⁴ Quest'identificazione verrà fortemente critica da Erich Adickes che, oltre a negare l'incongruenza tra la prima e la seconda edizione del testo critico rispetto alla teoria del noumeno, ammette un duplice significato del termine "*Aufgabe*". Su tale questione cfr. E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Reuther & Reichard, Berlin 1924, pp. 136-137 (nota 3). In generale sulla identificazione tra oggetto trascendentale e noumeno nella lettura coehniana e sulla critica di Adickes vedi P. Vasconi, *La cosa in sé e la doppia affezione in Kant. Uno studio sul realismo empirico kantiano*, Bulzoni ed., Roma 1988, pp. 64-70.

⁵ G. Bird, *Kant's Theory of Knowledge*, London 1962, pp. 79-80. Altri autori, come ad esempio Bruno Bauch, hanno distinto i due concetti, senza per questo dichiararne l'assoluta eterogeneità (cfr. B. Bauch, *Geschichte der neueren Philosophie bis Kant*, J. G. Göschen, Berlin und Leipzig 1908 (Berlin: 1921), VII, 223-24. Vedi anche H. Cornelius, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Erlangen, Verlag der philosophischen Akademie, 1926, pp. 17-18.

⁶ L'espressione "oggetto trascendentale", secondo quanto emergerebbe dallo studio comparato delle opere a stampa e delle Riflessioni manoscritte, farebbe la sua prima comparsa all'interno della Riflessione 5554, datata da Erich Adickes intorno alla seconda metà degli anni settanta: "*Noumenon bedeutet (eigentlich) allerwärts Einerley, nämlich das transscendentale Obiect der sinnlichen Anschauung (Dieses ist aber kein reales obiect oder gegeben Ding, sondern ein Begriff, auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben (...)). Das transscendentale Obiect, was den Erscheinungen correspondirt, (oder auch jedes Obiect) kann nur noumenon heissen, so fern es durch den Verstandesbegriff vorgestellt werden kann*"; AA XVIII, 229.

sezioni dell'opera – il significato che Kant associa all'oggetto trascendentale e quello attribuito al *Ding an sich* risultano essere talvolta coincidenti, altre non perfettamente sovrapponibili.

In questo, come negli altri casi, gli studiosi e gli interpreti della filosofia kantiana tendono però a divergere⁷ sul significato da attribuire ad alcuni passi specifici delle due edizioni del testo critico.

Secondo Erich Adickes⁸, ad esempio, se nel contesto teorico della prima edizione della *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto* il concetto kantiano di oggetto trascendentale tenderebbe a differire da quello della cosa in sé, nella misura in cui indicherebbe non tanto la causa, quanto piuttosto l'oggetto totalmente indeterminato (x) delle nostre rappresentazioni degli oggetti; nella seconda edizione del testo i due concetti finirebbero di fatto con l'assumere un valore sinonimico, posti che entrambi vengono indicati dal filosofo come la “*intelligibile Ursache*” degli stessi fenomeni.

Di particolare interesse ai fini del presente studio è, però, la tesi proposta da Erich Adickes relativamente al significato che il concetto di oggetto trascendentale avrebbe inizialmente assunto nel contesto teorico della prima edizione della *KrV*. Nel suo *Kant und das Ding an sich*, l'autore sottolinea infatti come ad un tale concetto spetti in principio una sorta di ambiguità semantica, derivante dal duplice significato che il termine ‘trascendentale’ aveva finito con l'assumere all'interno del complesso impianto teorico descritto dal criticismo: l'uso kantiano del trascendentale, sottolinea l'autore, tenderrebbe infatti a definire ciò che, di per sé, risulta opposto all'empirico, sia nell'accezione metafisica tradizionale, che era propria del ‘trascendente’, sia in quel suo nuovo senso “epistemologico”⁹ di condizione *aprioristica* di questa stessa conoscenza empirica.

Per Adickes, se nel generale contesto teorico della seconda edizione della *KrV* tale concetto viene assunto, il più delle volte, come un sinonimo del trascendente, all'interno della prima edizione è piuttosto la sua accezione epistemologica a risultare preponderante, restituendo un significato, come anche una “funzione” del concetto di oggetto trascendentale difficilmente assimilabile a quella del *Ding an sich*.

⁷ Cfr. Adickes, *Kant's Opus postumum*, Berlin 1920, pp. 675-77; Paton, *Kant's Metaphysics of Experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*, voll. II, London 1936, pp. 420-425 (2° ed. 1951; pp. 442-445).

⁸ Erich Adickes ha curato il *Nachlass* di Kant nell'edizione dei *Gesammelte Schriften* dell'Accademia di Berlino (volumi XIV-XIX); a lui si deve anche l'attuale datazione delle *Reflexionen* (Riflessioni) dell'*Ak.*, i cui criteri vengono descritti nella sua *Einleitung in die Abtheilung des handschriftlichen Nachlasses*, pubblicata nel volume XIV degli stessi, pp. XV-LXVV, 1925.

⁹ Secondo quanto riportato da Norbert Hinske in un importante studio edito negli anni settanta, il significato “epistemologico” che il trascendentale finirebbe con l'assumerebbe nel contesto della filosofia critica kantiana non risulta essere radicalmente divergente dalla sua accezione metafisica classica, ma piuttosto dipendente da essa (cfr: N. Hinske, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Meinz 1970; tr.it.: *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, tr. it. a cura di Raffaele Ciafardone, L.U. JAPADRE, L'Aquila-Roma, 1987). Diversa è la posizione di Elena Ficara, che, riprendendo la ricostruzione storica dell'autore, tende invece a rimarcare la divergenza tra le due accezioni del termine, sottolineando l'importanza cruciale della ridefinizione in chiave epistemica del trascendentale per lo sviluppo dell'ontologia kantiana (E. Ficara, *Die Ontologie in der 'Kritik der reinen Vernunft'*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2006).

Mentre quest'ultimo, sottolinea l'autore, "è orientato metafisicamente ed i suoi compiti risiedono interamente nell'ambito del trascendente", al concetto di oggetto trascendentale la filosofia kantiana non sembra aver associato alcun ruolo all'interno dell'orizzonte metafisico proprio della trascendenza, se non quello di "riferire" questa stessa trascendenza al piano di *immanenza*¹⁰, che restituisce il dominio di tutta quanta la possibile conoscenza umana. Risultato coerente e compiuto della declinazione in chiave "epistemica" assunta dal trascendentale sotto l'egida del criticismo, il concetto di oggetto trascendentale, conclude infatti Adickes, "è coniato in vista del problema della possibilità dell'esperienza"¹¹ e, come tale, non può essere assimilato in tutto e per tutto al concetto della cosa in sé – inconoscibile per sua stessa definizione –, ma restituisce invero una sorta di suo "sostituto o sosia" nell'ambito più specifico della *Erkenntnisstheorie* kantiana: l'oggetto trascendentale, secondo conclude l'autore, "non è lo stesso della cosa in sé, ma può essere indicato come il suo *schema*, nel quale si dissolve, non appena viene strappata al suo flusso vitale, al trascendente"¹².

Assunta in tali termini, l'interpretazione adickesiana relativa al significato dell'oggetto trascendentale all'interno della prima edizione della *KrV*, in parte simile alla tesi di stampo riduzionista che verrà avanzata dieci anni dopo dal collega H.J. Paton¹³, è stata più volte accusata di aver ridotto il concetto dell'oggettività trascendentale ad una sorta di versante conoscibile, se non addirittura conosciuto delle cose in sé, contravvenendo in termini piuttosto espliciti al dettato kantiano. L'oggetto trascendentale, come riportato infatti nella prima edizione della *KrV*, resta del tutto "sconosciuto (*unbekannt*) tanto rispetto all'intuizione interna, quanto rispetto a quella esterna"¹⁴: esso, detto in altri termini, non è né sarà mai *per noi* un oggetto di conoscenza al pari dei particolari fenomeni empirici dell'esperienza, posto che di tale concetto non è mai data alcuna (*keine*) intuizione corrispondente.

La dichiarata inconoscibilità dell'oggetto trascendentale, tuttavia, non restituisce però per Kant un elemento sufficiente per poter decretare la perfetta sinonimia tra il suo concetto e quello della cosa in sé. Secondo quanto riportato da Paola Vasconi in un saggio di fine anni ottanta, dedicato alla teoria della "doppia affezione"¹⁵ ed alle sue possibili implicazioni nell'ambito

¹⁰ La deduzione trascendentale, scrive Adickes, "si occupa delle condizioni a priori, puramente immanenti, dalle quali risulta l'oggettività e l'unità della conoscenza, della esperienza; in essa non c'è nessun posto per il concetto di qualcosa di trascendente. E proprio questo deve esprimere il concetto di oggetto trascendentale (...)"; E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, 100.

¹¹ *Ivi*, p. 101.

¹² *Ivi*, p. 102.

¹³ Nel suo *Kant's Metaphysics of Experience*, Paton descriveva l'oggetto trascendentale come il risultato di una sorta di "riduzione" della cosa in sé a ciò che di essa può esser conosciuto, quale correlativo della cosa in sé nell'ambito di una esperienza *per noi* possibile (cfr. H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience*, pp. 417-425). Scrive a tal proposito Paola Vasconi: "La differenza tra oggetto trascendentale e cosa in sé richiama in pratica, per Paton, la differenza tra pensare e conoscere: l'oggetto trascendentale è sì la cosa in sé, ma vista dal versante del 'conoscere'"; P. Vasconi, *op. cit.*, p. 144.

¹⁴ *KrV*, A 372.

¹⁵ Nata sulla scorta di una vera e propria *impasse* emblematica del rapporto equivoco tra fenomeno e noumeno, la teoria della doppia affezione ammette la determinazione trascendentale dell'io noumenico da parte delle cose in sé, parallela a quella empirica dell'io fenomenico da parte delle rappresentazioni sensibili degli oggetti. Cfr. E. Adickes, *Kants*

del realismo empirico kantiano, l'autentico significato del concetto di oggetto trascendentale risulterebbe di fatto insito nel suo essere un concetto che, a differenza di quello della cosa in sé, afferisce al piano della cosiddetta "possibilità reale" e non semplicemente a quello della pura possibilità logica: il suo concetto, sottolinea infatti l'autrice, definisce ciò che per il soggetto umano, per sua natura impossibilitato ad oltrepassare la dimensione sensibile dei fenomeni dell'intuizione, risulta essere inconoscibile non di principio, ma solo *de facto*.

L'espressione 'oggetto trascendentale', come rileva la Vasconi, proprio nel testo della seconda edizione della *KrV* compare un numero limitato di volte, entro due specifiche categorie di citazioni: nella maggior parte dei casi tale concetto viene adoperato per indicare la "causa (*Ursache*)" a noi sconosciuta delle rappresentazioni fenomeniche degli oggetti; mentre in altri casi il suo concetto serve a designare ciò cui associare "l'intera estensione e collegamento delle nostre percezioni possibili" ¹⁶. E se nel primo caso la semantica associata all'oggetto trascendentale rimanda senza ombra di dubbio alla dimensione liminale della cosa in sé – è quest'ultima ad essere designata più volte come la "*intelligibele Ursache*" ¹⁷ dei fenomeni sensibili –, la seconda definizione è quella che lascia emergere ciò che, secondo l'autrice, è l'autentico significato teorico dell'oggetto trascendentale.

In questa definizione salta all'occhio ciò che lo distingue dal concetto di cosa in sé: quello di appartenere alla sfera della possibilità reale, e non della possibilità logica: l'oggetto trascendentale è *l'insieme dei potenziali infiniti dati* che possiamo ricevere da un oggetto; (...) è inconoscibile sì, ma di fatto e non per principio, come lo è la cosa in sé, l'insieme delle proprietà di un oggetto per principio non ricevibili. ¹⁸

Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie, Tübingen 1929.

¹⁶ *KrV*, B 523.

¹⁷ Il *Ding an sich* secondo il dettato kantiano, restituisce la causa non sensibile delle nostre rappresentazioni, causa a noi "totalmente sconosciuta (*gänzlich unbekannt*)", ma che deve pur essere ammessa dal pensiero come un che di necessario per giustificare l'esistenza stessa di tali rappresentazioni. Degno di nota, a mio avviso, è il fatto che Kant utilizzi due espressioni non proprio identiche per fare riferimento alla "causalità" della cosa in sé e a quella dell'oggetto trascendentale: la prima viene infatti indicata come "causa non sensibile (*nichtsinnliche Ursache*)" dei fenomeni, il secondo come la "causa intelligibile (*intelligible Ursache*) dei fenomeni in generale". Secondo la Vasconi, che ammette l'invarianza di significato del concetto di oggetto trascendentale nelle due edizioni della *KrV*, un caso dubbio è rappresentato da B 593, dove esso viene indicato come un "*bloß intelligibelen Gegenstand*" o, ancora, come un vero e proprio "oggetto di pensiero". Occorre però rilevare, che ad avere un valore puramente "intelligibile" è l'oggetto trascendentale assunto come causa ideale delle cosiddette idee trascendenti: anche a fondamento della possibilità di questo genere di rappresentazioni, infatti, è lecito ammettere un "oggetto trascendentale", sebbene nel caso specifico esso non restituisca altro che un semplice "ente di pensiero (*Gedankending*)". Quello delle idee trascendenti, insomma, restituisce un caso limite, in cui l'oggettività trascendentale resta ancorata alla dimensione puramente intelligibile che è propria del noumeno. Diverso, come si tenterà di mostrare in seguito, è il caso dell'esperienza possibile, dove l'oggettività trascendentale (=x) finisce col dover necessariamente chiamare in causa la dimensione pura delle forme dell'intuizione sensibile.

¹⁸ P. Vasconi, *op. cit.*, p. 100; corsivo mio. Interessante, da questo punto di vista, è quanto sostenuto da Paltrinieri. Secondo quest'ultimo, infatti, il ruolo peculiare dell'oggetto trascendentale è quello di fungere da "raccogliitore trascendentale", funzionale

La lettura offertaci da Paola Vasconi rileva, a mio avviso, aspetti certamente importanti del concetto kantiano dell'oggettività trascendentale; caratteristiche che, tra le altre cose, mettono in risalto quei presupposti teorici che, come si intenderà mostrare nella prima parte del presente studio, pure sembrerebbero stare alla base della sua originaria formulazione teorica.

Ponendo in luce determinati aspetti dell'oggettività trascendentale, come ad esempio la sua appartenenza alla dimensione "reale" e non semplicemente logica del possibile, l'interpretazione della Vasconi palesa l'impossibilità di affermare una sua perfetta, quanto pleonastica coincidenza con la dimensione logico-formale, entro cui risulterebbe relegata la funzione teoretica del *Ding an sich* nell'ambito della nuova "filosofia trascendentale (ontologia)"¹⁹.

Il concetto della possibilità reale, cui l'autrice suggerisce di dover ricondurre il dominio epistemico dell'oggetto trascendentale, rappresenta invero un elemento cardine della speculazione kantiana già sul finire degli anni cinquanta; un elemento cui, come si vedrà in corso d'opera, è possibile ricondurre la molteplicità di fili conduttori che concorrono progressivamente a restituire l'ordito sotteso alla critica all'ontologismo di vecchia scuola.

Tale concetto, infatti, restituisce in origine l'emblema di quella progressiva ridefinizione in chiave "critica" della *notio* di base dell'ontologia che, nell'alveo di una nuova metafisica dell'esperienza, sarà quanto porterà la filosofia kantiana ad una necessaria riconfigurazione in chiave trascendentale del "concetto di un oggetto in generale"²⁰.

L'interpretazione della Vasconi, tuttavia, oltre a restare ancora in parte legata alla teoria della doppia affezione²¹, non sembra aver colto o quantomeno tematizzato a sufficienza quello che, a mio avviso, è l'aspetto essenziale della

all'unificazione conoscitiva dei fenomeni sensibili (G.L. Paltrinieri, *L'uomo nel mondo. Libertà e cosa in sé nel pensiero di Immanuel Kant*, Carocci, vol. 1, Roma 2001, cit. p. 87).

¹⁹ KrV, A 845 B 873. L'identità di denominazione tra filosofia trascendentale e ontologia verrà ribadita nel corso delle lezioni di metafisica dei primi anni novanta (vedi a tal proposito: *Metaphysik Dohna*, AA XXVIII, 617; *Metaphysik Vigilantius*, AA XXIX, 948-949). Tale identità, come suggeritoci da Lorini, riposerebbe sul fatto che in entrambi i casi si ha a che fare con una "filosofia generale" che contiene, in forma sistematica, i concetti ed i principi più elementari.

²⁰ Le denominazioni "oggetto trascendentale" e "oggetto in generale", secondo quanto rilevato sul finire degli anni settanta da Gerold Prauss, restituiscono due diverse espressioni linguistiche per fare riferimento ad un unico concetto (G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1977, p. 108). A mio avviso le due espressioni non risultano perfettamente sovrapponibili, dal momento che l'oggettività trascendentale chiama necessariamente in causa un riferimento alla dimensione pura dell'intuizione sensibile, che non è immediatamente presente nel concetto di un oggetto in generale. Presentato in sede critica come il "concetto più alto" della nuova filosofia trascendentale (ontologia), il concetto di "oggetto in generale" restituisce propriamente la regola, sotto cui il molteplice fenomenico può essere rappresentato, di volta in volta, come un'unità sintetica oggettiva, ovvero, come un possibile oggetto di esperienza. Per adempiere a questa sua "funzione" obiettivante tale forma concettuale deve però presupporre, a base del molteplice dato fenomenico, il *molteplice puro* dell'intuizione sensibile. Nostra ipotesi è che l'autentico significato teorico dell'oggettività trascendentale vada rintracciato proprio nella determinazione dell'unità sintetica oggettiva del molteplice puro contenuto nell'intuizione sensibile.

²¹ L'autrice ammette infatti una doppia affezione da parte dell'oggetto trascendentale che, "da un lato non significa altro che affezione da parte degli 'oggetti' (...), dall'altro lato è l'espressione, che deriva dalla riflessione sulla conoscenza" di questi stessi oggetti (P. Vasconi, *La cosa in sé*, p. 100).

questione e, cioè, che se all'oggetto trascendentale può essere associata *l'intera estensione e tutta quanta la connessione delle nostre percezioni possibili*, è perché quest'insieme (*Inbegriff*) spazialmente esteso e temporalmente connesso di tutte le percezioni per noi possibili restituisce il "contenuto trascendentale"²² del suo concetto puro, il concetto di un "oggetto in generale (=x)".

L'ipotesi teorica da cui ha preso originariamente le mosse il presente studio, infatti, è stata quella secondo la quale, sebbene *prima facie* il concetto di oggetto trascendentale risulti essere affine a quello della cosa in sé, esso non è tuttavia assimilabile in tutto e per tutto ad esso a causa del suo coesenziale riferimento a quella dimensione sensibile che è sempre presupposta nell'ambito della conoscenza razionale umana e, più nello specifico, a quel suo *orizzonte puramente formale*, entro cui risulterebbe essere data, per Kant, la realtà concreta degli effettivi o anche solo possibili oggetti dell'esperienza, dei fenomeni in generale.

All'interno del testo della seconda edizione della *KrV*, nel passaggio preso in esame da Paola Vasconi, Kant scrive infatti quanto segue:

La causa non sensibile delle rappresentazioni ci è completamente sconosciuta, quindi non possiamo intuirlo come un oggetto. Un oggetto del genere, infatti non dovrebbe rappresentarsi nello spazio e nel tempo (...). Noi possiamo tuttavia designare come oggetto trascendentale la causa semplicemente intelligibile dei fenomeni in generale (*die bloß intelligible Ursache der Erscheinungen überhaupt*), solo per aver qualcosa, che corrisponda alla sensibilità in quanto recettività (*damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Receptivität korrespondiert*)²³.

Uno sguardo più attento sul testo sembra poterci suggerire che, se Kant associa il nome di 'oggetto trascendentale' al concetto della 'causa intelligibile' dei fenomeni in generale – siano essi reali o anche solo possibili – è unicamente per avere in tal modo "qualcosa (=x)" che possa corrisponderle in ambito sensibile; qualcosa che risulti essere, proprio per questo, non soltanto meramente *cogitabile*, perché incotraddittorio dal punto di vista logico, ma anche in un certo senso *dabile*²⁴, perché rappresentabile come corrispondente a quella dimensione puramente ricettiva, ma non per questo totalmente "passiva"²⁵, che è la nostra stessa sensibilità (*Sinnlichkeit*).

²² In un passo emblematico della *Analitica dei concetti* Kant adopera l'espressione "*transzendentale Inhalt*" per fare riferimento al contenuto che, tramite la determinazione dell'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in generale, viene associato – letteralmente "portato (*bringen*)" – a quelle rappresentazioni pure a priori che sono i concetti di un oggetto in generale (cfr. *KrV*, B 105).

²³ *KrV*, B 522.

²⁴ L'espressione "dabile" verrà utilizzata con frequenza negli appunti manoscritti redatti da Kant tra il 1796 ed il 1803, poi confluiti all'interno dell'*Opus Postumum*, proprio per indicare quanto differisce da ciò che, per il soggetto umano, risulta essere semplicemente pensabile (cogitabile): mentre quest'ultimo non designa altro che un oggetto del puro pensiero (*Gedankending*), il *dabile* chiama in causa la dimensione sensibile dell'intuizione, entro la quale ci sono dati tutti i possibili fenomeni empirici.

²⁵ Alla facoltà sensibile kantiana gli studiosi hanno associato, specie negli ultimi anni, una sorta di "attività proto-sintetica" di carattere non concettuale, ma pur sempre tendenzialmente funzionale alla ricognizione categoriale da parte dell'intelletto. Si tratterebbe cioè di un'attività che non è modulata secondo le leggi prescritte dall'intelletto, bensì un'attività

All'interno della prima edizione della *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto* Kant ammette, infatti, che l'oggetto trascendentale può anche fungere da “*correlatum* dell'unità dell'appercezione” – un'espressione che, presa di per sé, potrebbe persino confermare la sua perfetta coincidenza con il *Ding an sich*²⁶ –; ma anche in quel caso egli sottolinea in maniera piuttosto esplicita, che ciò può tuttavia valere unicamente “rispetto all'unità del molteplice nell'intuizione sensibile (*zur Einheit in der sinnlichen Anschauung*)” e, cioè, rispetto a quell'unità sintetica, determinabile in ambito sensibile, per mezzo della quale l'intelletto puro “procede all'unificazione dello stesso [molteplice] nel concetto di un oggetto (*in den Begriff eines Gegenstandes vereinigt*)”²⁷.

Nella formula dell'oggettività trascendentale la filosofia kantiana finirebbe infatti col restituire quella che H.E. Allison, non molti anni fa, ha definito essere “*the very idea or formula of objectivity*”²⁸: il suo concetto puro, infatti, è il solo in grado di conferire validità in termini oggettivi al molteplice della rappresentazione soggettiva, perché è propriamente un tale concetto a definire del tutto *a priori* quello che, in generale, è il significato di “oggetto”.

Come tale, dunque, il concetto puro dell'oggetto trascendentale non potrà di fatto mai essere riferito ad alcuna intuizione determinata – esso non potrà mai designare alcun particolare oggetto (*keines Objekt*) dell'esperienza – ma dovrà piuttosto fare appello unicamente a “quell'unità che si deve incontrare in un molteplice della conoscenza (*in einem Mannigfaltigen der Erkenntnis angetroffen werden muss*), dal momento che essa si trova in relazione ad un oggetto (*so fern es in Beziehung auf einen Gegenstand steht*)”²⁹.

L'oggetto trascendentale, come si legge nella Riflessione 5554, datata da Adickes a ridosso della pubblicazione della prima edizione della *KrV*, “non è un oggetto reale (*kein reales object*) o una cosa data (*gegeben Ding*)” nel contesto sensibile dell'intuizione per noi possibile, dal momento che esso restituisce piuttosto quel concetto “in relazione al quale i fenomeni hanno unità”³⁰ o, ancora, quella *regola* grazie alla quale – per riprendere una fortunata espressione kantiana – ci è in principio possibile “sillabare i fenomeni (*Erscheinungen zu buchstabieren*) secondo un'unità sintetica, per poterli leggere come esperienza (*um sie als Erfahrung lesen zu können*)”³¹.

dotata di una propria “ragione”, il cui fine è la necessaria restituzione di un “territorio dato” per la possibilità stessa dell'istituzione di un “dominio” epistemico per l'intelletto. Cfr. I. *KrV*, A 95 (1203) e Id., *Kritik der Urteilskraft* (1790); tr. it. di L. Amoroso, *Critica della capacità di giudizio*, BUR, Milano 2007, *Introduzione*, II

²⁶ Negli appunti confluiti all'interno dell'*Opus Postumum* leggiamo: “Noi dobbiamo, rispetto all'intuizione di un oggetto nello spazio o nel tempo, fare sempre una distinzione tra la rappresentazione della cosa in sé e quella della medesima cosa, ma come fenomeno, sebbene noi a quella non possiamo certo attribuire nessun predicato, ma la possiamo considerare come = X, come un correlato per l'intelletto puro (*als = X bloss als Correlatum für den reinen Verstand*), non come *dabile*, bensì soltanto come *cogitabile*”; AA XXII, VII, 32-33.

²⁷ *KrV*, A 250.

²⁸ H. E. Allison, *Kant's concept of the transcendental object*, in: *Kant-Studien*, 59 (1968), pp. 165–186 (cit. p. 178). Dello stesso vedi anche: *Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object*, in: *Dialectica*, 32 (1), 1978, pp. 41-76. A riguardo vedi anche: D. Sacchi, *Necessità e oggettività nell'Analitica kantiana. Saggio sulla deduzione trascendentale delle categorie*, Vita e Pensiero, Milano, 1995).

²⁹ *KrV*, A 109.

³⁰ AA XVIII, 229; Refl. 5554.

³¹ *KrV*, A 314 B 370.

A questo proposito, particolarmente indicative risultano essere alcune delle espressioni che, in merito alla natura dell'oggetto trascendentale, ci sono state restituite da Gerold Prauss in un saggio di inizio anni settanta.

Quest'ultimo scrive infatti:

Als einen „nichtempirischen“ Gegenstand vermag ihn vielmehr nur der Philosoph zu denken, der ihn durch transzendente Reflexion auf das Wesen der empirischen Erkenntnis als Bedingung ihrer Möglichkeit ermittelt und daher auch den „transzendentale Gegenstand“ nennt (...). Er ist der Inbegriff dessen, was man unter reinen Verstandesbegriffen (Kategorien) und reinen Verstandesurteilen (Grundsätzen) a priori von einem Objekt als solchen schon begriffen haben muß, um in einem empirischen Urteil mit Hilfe von Erscheinungen ein bestimmtes Objekt überhaupt intendieren zu können. Dieser transzendentale Gegenstand, der in Konkretion mit empirischen Erscheinungen jeweils die einzelnen erdeuteten empirischen Objekten ausmacht, liegt mithin in jedem solchen empirischen Objekt durchaus mit vor, jedoch gerade so, dass er ihm dabei zugrunde liegt.³²

Nel testo della prima edizione della *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*, il filosofo di Königsberg sottolinea come i particolari fenomeni empirici – gli unici oggetti per noi passibili di un'intuizione di natura sensibile e, dunque, di una effettiva conoscenza – “non sono cose in se stesse”, ma delle rappresentazioni di natura soggettiva, che possiedono un proprio ‘*Objekt*’, il quale, a sua volta, non è per noi passibile di intuizione: è proprio per una tale ragione, che quest'oggetto “può essere denominato (*genannt werden mag*) l'oggetto non empirico, cioè trascendentale = x”³³. Sebbene quest'ultimo non possa realmente essere “oggetto” di una qualche intuizione al pari dei fenomeni dell'esperienza sensibile, di cui restituisce invero il fondamento oggettivo (=x) per noi del tutto sconosciuto³⁴ – un noumeno in senso negativo, come direbbero i neokantiani di stanza a Marburgo –, il suo concetto puro, come sottolinea Kant subito dopo, non può però “essere separato in nessun modo dai dati sensibili (*läßt sich gar nicht von den sinnlichen Datis absondern*)”, perché altrimenti “non resterebbe nulla attraverso cui possa essere pensato (*nichts übrig bleibt, wodurch es gedacht würde*)”³⁵.

³² G. Prauss, *Erscheinung bei Kant: Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*, in: *Quellen und Studien zur Philosophie* (Vol. 1), de Gruyter, Berlin 1971, p. 93. Sul concetto di oggetto trascendentale come „*Inbegriff*“ dell'esperienza possibile vedi anche la posizione di G. Rivero, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, De Gruyter, Berlin/Boston 2017, p. 187.

³³ KrV, A 109.

³⁴ Prauss sottolinea a tal proposito la doppia prospettiva con cui va letto l'oggetto trascendentale: “*„Für uns“*, die wir in der empirischen Erkenntnis immer wieder nur solche empirischen Dinge an sich zum Gegenstand haben, ist dieser transzendentale Gegenstand, als ein „nichtempirischer Gegenstand“, in der Tat „nichts“. Für den Philosophen hingegen, der ihn in transzendentaler Reflexion auf diese Empirie als eine notwendige Bedingung für sie ermittelt, ist er durchaus etwas, nämlich nichts geringeres als das „was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse nicht aufs Geratewohl, oder beliebig, sondern a priori auf gewisse Weise bestimmt seien“; G. Prauss, *Kant und das Problem*, p. 93.

³⁵ KrV, A 250.

E cosa, nel più generale contesto teorico della filosofia trascendentale kantiana, non potrebbe neppure essere pensato o, meglio ancora, “rappresentato” senza la reale presenza dei dati sensibili – dei fenomeni empirici –, se non proprio quelle forme soggettive pure dello spazio e del tempo, che sole sono in grado di restituire del tutto a priori quella che è la loro intera *estensione e connessione* possibile?

Nell’ottica della filosofia kantiana, se si astrae dall’effettiva presenza dei fenomeni empirici nell’intuizione, dal loro essere un qualcosa di “realmente dato” nella forma *dell’uno accanto e dell’uno dopo l’altro*, questa stessa forma non sarebbe per noi neppure “cogitabile”, restituendosi come un puro e semplice “nulla (*Nihil negativum*)”³⁶. Se non fosse cioè possibile percepire enti dotati di estensione, sentenza infatti Kant, “neppure lo spazio sarebbe *rappresentabile*”³⁷, essendo quest’ultimo nient’altro che la forma idealmente pura, entro cui si danno le nostre rappresentazioni di detti enti; e lo stesso, a maggior ragione, vale per il tempo puro, quale forma degli oggetti tanto dell’intuizione esterna, come anche di quella interna.

Nel rinnovato paradigma “critico” della filosofia trascendentale, le forme pure dello spazio e del tempo possiedono infatti una “validità oggettiva” del tutto a priori, ma esclusivamente in *funzione* di quella che è la realtà concreta dei fenomeni dell’esperienza sensibile del soggetto, ovvero, solo nella misura in cui la materia empirica (*Empfindung*) delle nostre rappresentazioni – dei fenomeni (*Erscheinungen*) – risulta essere realmente *data* entro tali forme.

Alla dimensione puramente formale descritta dallo spazio e dal tempo, detto altrimenti, deve poter essere associata quella che potenzialmente è “l’intera estensione e collegamento” di tutte le nostre percezioni possibili, purchè esse convengano con le leggi generali della nostra esperienza: allo spazio-tempo, infatti, spetta propriamente la funzione “raccolgere insieme”³⁸ il materiale empirico che deve essere dato al pensare (*zum Denken*), restituendolo nella forma unitaria di un’intuizione (*Anschauung*).

Le rappresentazioni pure dello spazio e del tempo, secondo un noto assunto del criticismo, rappresentano infatti le condizioni sensibili pure, sotto cui diviene per noi possibile intuire gli oggetti; condizioni però che, a loro volta, non restituiscono per noi affatto “oggetti” di cui è possibile avere una qualche intuizione.

La semplice forma dell’intuizione, senza sostanza, non è di per sé un oggetto, ma soltanto la condizione formale di questo (come fenomeno), come lo spazio puro ed il tempo puro, che sono di certo qualcosa come

³⁶ Tale espressione, come si vedrà in corso d’opera, restituisce per Kant solo una delle due accezioni del “*Nihil*”; la sola, di cui il razionalismo metafisico di stampo wolffiano aveva erroneamente tenuto conto, finendo con l’obliare, di concerto, uno dei significati precipui del “possibile (*Mögliche*)”.

³⁷ KrV, B 349.

³⁸ Un’espressione simile, come già accennato, viene utilizzata da G. L. Paltrinieri, in relazione – guarda caso – al concetto kantiano di oggetto trascendentale. L’autore descrive infatti quest’ultimo come una sorta di “*raccolgitore trascendentale* funzionale all’unificazione conoscitiva dei fenomeni”, perché di fatto condizione necessaria per ogni possibile “oggettivazione” del molteplice della conoscenza (vedi: G.L. Paltrinieri, *L’uomo nel mondo*, cit. p. 87). Questo particolare ruolo delle forme sensibili per la strutturazione dei data fenomenici ha portato gli studiosi ad ammettere una sorta di attività “proto-sintetica” associata alla facoltà sensibile; si veda a tal proposito: L. Filieri, *Sinossi e sintesi in Kant*, in: *GdM*, 2, 2017, pp. 431-447.

forme dell'intuire (*die zwar etwas sind als Formen anzuschauen*), ma che non costituiscono essi stessi oggetti tali da venir intuiti (*aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet werden*).³⁹

In un controverso passaggio della seconda edizione della *Deduzione trascendentale*, Kant ammette però che, nell'ottica della nuova filosofia trascendentale, lo spazio ed il tempo, oltre a restituire le forme ideali della nostra intuizione sensibile – condizioni puramente soggettive, ma altresì necessarie per ogni rappresentazione di carattere empirico che ambisca all'oggettività –, possono o, meglio, devono poter essere rappresentate come delle vere e proprie *intuizioni* di natura *formale*⁴⁰.

Con le rappresentazioni di spazio e tempo, siamo in possesso a priori di forme così dell'intuizione sensibile esterna come di quella interna, forme alle quali la sintesi dell'apprensione del molteplice nel fenomeno deve sempre sottostare, visto che essa stessa non può aver luogo che secondo queste forme. Ma spazio e tempo non sono soltanto le forme dell'intuizione sensibile, ma intuizioni essi stessi (che contengono un molteplice), dunque, con la determinazione dell'unità di questo molteplice rappresentata a priori in loro (*mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt*).⁴¹

Se considerata come il risultato di un'originaria attività sintetica, capace di determinare a priori l'unità del molteplice che è idealmente contenuto in essa, la forma soggettiva pura della *connessione temporale* e della *estensione spaziale* di tutti i fenomeni può persino essere pensata o, meglio ancora, rappresentata sulla scorta di un vero e proprio oggetto trascendentale (=x) dell'intuizione sensibile. In questo caso lo spazio-tempo, come suggeritoci da Alfredo Ferrarin, viene assunto non più o, meglio, non solo “*as the form of the (empirical) manifold*”, ma viene rappresentato “*as containing and exhibiting a pure manifold in themselves*”⁴², restituendosi come un orizzonte di senso unitario, ma altamente complesso, perché inglobante quel molteplice puro che è idealmente contenuto in esso.

Non è un caso, dunque, se nel testo della prima edizione della *Deduzione trascendentale* l'effettivo sorgere di quelle che Kant stesso definisce essere “*die reineste und erste Grundvorstellungen*”⁴³ dello spazio e del tempo – le stesse, che pure stanno a fondamento delle conoscenze matematiche, quali condizioni necessarie ad ogni possibile “costruzione” – venga associato all'attività sintetica, che è appannaggio della *Einbildungskraft*⁴⁴.

³⁹ KrV, A 291.

⁴⁰ Scrive a tal proposito Alfredo Ferrarin: “*time and space must be not simply forms of intuition, but pure intuition themselves. If we take Kant's word to this effect seriously, then form would not have to be contrasted to content, but to matter alone; in this reading, a form is itself an object of intuition, not a mere condition of possibility*”; A. Ferrarin, *Lived Space, Geometric Space in Kant*, «Studi Kantiani», 19 (2006), pp. 1-30, cit. pp. 16-17.

⁴¹ KrV, B 160.

⁴² A. Ferrarin (2006), p. 21.

⁴³ KrV, A 102.

⁴⁴ L'*Einbildungskraft*, oltre ad essere “un ingrediente necessario della percezione” (KrV, A 121, nota), costituisce un elemento chiave all'interno del progetto dell'ontologia critica kantiana: è unicamente grazie ad essa, come vedremo nella parte conclusiva dello studio, che risulta infatti possibile *applicare* i concetti puri dell'intelletto – i concetti di un oggetto

Come infatti verrà ribadito dal filosofo nel corso degli ultimi anni della sua attività accademica, lo spazio ed il tempo puri non rappresentano oggetti “dati” nell’ambito intuizione sensibile e, per questo, non restituiscono per noi oggetti di conoscenza: essi sono piuttosto il risultato di un’originaria attività sintetica, che è messa in atto dal soggetto, ovvero, i *prodotti primitivi*⁴⁵ della sua facoltà trascendentale di immaginazione.

Prendendo le mosse da tali considerazioni di ordine teoretico, l’ipotesi che farà costantemente da sfondo al presente studio, restituendo l’ordito anacronistico sotteso allo studio delle fonti testuali diepoca pre-critica, è quella secondo la quale l’ambiguità semantica che in sede critica caratterizza il concetto dell’oggetto trascendentale – esso è indicato talvolta come la “causa”, altre come il vero e proprio “oggetto (=x)” delle nostre rappresentazioni degli oggetti – restituisca quel carattere ambivalente che, fin da principio, ha accompagnato l’uso kantiano delle *notiones ontologicae primae* dello spazio e del tempo.

È propriamente a questa sorta duplicità semantica, che accompagna fin da principio le nozioni metafisiche dello spazio-tempo, la stessa che in sede critica troverà la sua espressione risolutiva nella teorizzazione kantiana dell’oggettività trascendentale, che si farà infine riferimento nel tentativo di porre in luce il nuovo significato “ontologico” della filosofia trascendentale kantiana, mostrando come essa non escluda affatto, ma si ponga piuttosto a fondamento della sua coesistente *funzione* epistemica rispetto all’esperienza empirica ed alla conoscenza fisico-matematica.

Ripercorrendo i momenti principali che, nel corso dell’attività speculativa kantiana hanno segnato, in misura più e meno evidente, lo sviluppo del significato critico delle nozioni metafisiche dello spazio e del tempo, il presente studio intende infine suggerire una possibile rilettura del significato teorico dell’oggettività trascendentale, che sia capace di tenere conto della duplicità semantica della filosofia trascendentale kantiana.

Nella formula dell’oggettività trascendentale è nei fatti possibile rinvenire il *prodotto primitivo* di quella originaria attività sintetica, che è data dalla “*erste Anwendung*” dell’intelletto puro sulle forme altrettanto pure della facoltà sensibile; un’applicazione che, come è noto, è resa possibile dalla *mediazione* della facoltà trascendentale di immaginazione.

Risultato di una tale applicazione, come si proverà a mostrare nella parte conclusiva del presente studio, è propriamente la determinazione dell’unità sintetica del molteplice puro *idealmente contenuto* nelle forme soggettive dello spazio e del tempo o, detto altrimenti, la “de-finizione”⁴⁶ a priori di quell’unità sintetica oggettiva, sotto la cui *formula* devono poter essere pensati i particolari fenomeni empirici, per poter essere riconosciuti – nel senso precipuo dell’esser conosciuti *a priori* – come oggetti dell’esperienza possibile.

in generale – ai dati fenomenici offertici dalla sensibilità, attestando così il loro autentico statuto ontologico.

⁴⁵ AA XXII, p. 37.

⁴⁶ Ipotizziamo, detto in altri termini, che la determinazione dell’unità sintetica del molteplice puro contenuto nello spazio e nel tempo – resa possibile dall’applicazione dell’intelletto (delle sue forme pure) sulla dimensione altrettanto formale della sensibilità – definisca (*begreifen*) il concetto sensibile puro dell’oggettività trascendentale, quale formula per l’obiettivazione dei particolari fenomeni empirici.

Il concetto dell'oggetto trascendentale, come vedremo, restituisce in tal senso una sorta di *Inbegriff* di tutti i fenomeni e come tale – ma solo come tale – esso può quindi essere inteso come la “*intelligibile Ursache*” dei fenomeni in generale.

(...) in conformità ad esso i fenomeni non sono dati in sé, bensì unicamente in questa esperienza (*nur in dieser Erfahrung*), poiché altro non sono che rappresentazioni, che solo in quanto percezioni significano un oggetto reale, ovvero, quando questa percezione si connette con tutte le altre secondo le regole dell'unità dell'esperienza (*nach den Regeln der Erfahrungseinheit zusammenhängt*).⁴⁷

Il concetto *critico* dell'oggetto trascendentale, come già H. Allison aveva in parte sottolineato, è infatti il solo in grado di conferire realtà “oggettiva” a tutti i nostri concetti empirici, perché l'unico in grado di fornire loro una *relazione originaria* ad un oggetto che, perché empiricamente indeterminato (=x), non potrà che essere un “oggetto in generale”.

Il concetto di tale ‘oggetto’, infatti, non designa alcuna particolare intuizione empirica – nessun oggetto che ci sia realmente dato – e pertanto, non potrà non riguardare nient'altro che quell'unità sintetica puramente formale, che deve necessariamente essere *prodotta* in “un molteplice della conoscenza” e, cioè, proprio quell'unità oggettiva del molteplice puro, che è contenuto a priori nelle forme ideali dello spazio e del tempo.

Riprendendo in parte la definizione critica di *Objekt*, si potrebbe da ciò concludere che l'oggetto trascendentale (=x) delle nostre rappresentazioni, non è identificabile con “ciò, nel cui concetto è unificato il molteplice di un'intuizione data”⁴⁸, ma è piuttosto associabile a ciò, nel cui concetto è unificato il molteplice di un'intuizione che è solo “dabile”⁴⁹ il molteplice puro contenuto a priori nelle intuizioni formali dello spazio e del tempo.

Alla luce di tutto ciò, il precedente uso del termine “dabile” per fare riferimento alla formula dell'oggettività trascendentale sembra trovare una sua prima, seppur parziale giustificazione: il *dabile* non è infatti un “oggetto dato” ai nostri organi di senso, ma piuttosto la stessa forma della sensibilità⁵⁰;

⁴⁷ KrV, B 523.

⁴⁸ KrV, B 137.

⁴⁹ Negli appunti confluiti all'interno dell'*Opus Postumum* Kant distingue la rappresentazione della cosa in sé, definendola come puramente “cogitabile”, da quella della stessa cosa come fenomeno, utilizzando per quest'ultimo l'espressione “dabile”: “Noi dobbiamo, rispetto all'intuizione di un oggetto nello spazio o nel tempo, fare sempre una distinzione tra la rappresentazione della cosa in sé e quella della medesima cosa, ma come fenomeno, sebbene noi a quella non possiamo certo attribuire nessun predicato, ma la possiamo considerare come = X, come un correlato per l'intelletto puro, non come *dabile*, bensì soltanto come *cogitabile*”; (AA XXII, VII, 32-32). Muovendo dalla presupposizione per cui l'oggetto trascendentale non risulta assimilabile *tout court* al concetto di cosa in sé, in virtù del suo coessenziale riferimento alla dimensione sensibile del conoscere – l'intuizione pura a priori dello spazio-tempo –, nostra ipotesi è che un tale oggetto possa, per questo, essere considerato come un oggetto puramente “dabile”, restituendosi come orizzonte nel quale, soltanto, le rappresentazioni empiriche del soggetto possono esserci “date”.

⁵⁰ A. Görland, *op.cit.*, p. 317. La teoria kantiana dell'oggetto trascendentale come puro “dabile”, a nostro avviso, sottrae l'idealismo trascendentale dal rischio della ineludibile necessità del ricorso al “dato” che, ad oggi, sembra minare gran parte delle teorie della conoscenza di memoria essenzialmente empirista: alla stigmatizzazione del “dato” da parte dell'empirismo, Kant sembrerebbe infatti aver contrapposto una rivalutazione del “dabile” –

forma che, nel contesto della filosofia trascendentale, restituisce la condizione ideale sotto cui i fenomeni devono esserci *dati*, per poter essere assunti come *dati oggettivi* di una possibile conoscenza.

funzionale alla determinazione di ogni particolare fenomeno dato – come cifra costitutiva della conoscenza.

Kurzer Stand der Forschung

Die kritische Bedeutung des Begriffes des transzendentalen Objekts.

Die richtige Interpretation des Begriffes des transzendentalen Objekts hat immer ein sehr kontroverses Thema für Wissenschaftler und Interpreten der kritischen Philosophie Kants dargestellt, insbesondere in Bezug auf ihr Verhältnis zu dem Ding an sich.

Norman Kemp Smith z.B. erklärte in seinem *A Commentary to Kant's Critique of pure Reason*, ausgehend von einer realistischen Vorstellung des „Ding an sich“, dass es eine substantielle Identität zwischen den beiden Konzepten gebe, die die gesamte kantische Theorie des transzendentalen Objekts definiere und tatsächlich nur in der ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft*, einem „pre-critical or semi-critical residue“⁵¹, vorliege, einen Widerspruch zu den späten Positionen der kritischen Philosophie Kants bilde.

Die Identitätshypothese, konzeptionelle Säule seiner bekannten *Patchworkstheorie* über die Art und Weise, wie die erste *Kritik* verfasst wird, fand in den theoretischen Positionen der Neokantianer der „Schule von Marburg“⁵² viele Anhänger. Autoren wie Hermann Cohen und Paul Natorp hatten zwar bereits angenommen, dass die beiden Konzepte im Wesentlichen identisch seien, aber da sie gleichzeitig jeden realistischen Charakter des „Dinges an sich“ ablehnten, hatten sie aufgrund dieser Interpretation für Kants Theorie des transzendentalen Objektes keine prä-kritische oder halb-kritische Valenz.

Der Begriff des transzendentalen Objekts war für H. Cohen, in der Tat, dem des Dinges an sich ähnlich, da es im idealen Sinne eines negatives *Noumenon*⁵³ verstanden wurde: In dem für ihn allgemeinen Kontext einer kritischen Untersuchung der „logischen“ Bedingungen wissenschaftlicher Erfahrung kehrte das transzendente Objekt tatsächlich zu einer Art „*Begrenzungs-Aufgabe*“ zurück, insofern als sein Konzept die Notwendigkeit

⁵¹ N. Kemp Smith, *Ein Kommentar zu Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, 2. Auflage, New York 1962, S. 218.

⁵² Hermann Cohen (1842–1918) gilt als der Begründer der sog. Marburger Schule, die stark mathematisch und wissenschaftsorientiert ausgerichtet war. Die *Marburger Schule* greift in ihrer Kantrezeption in erster Linie auf die „Transzendente Deduktion“ zurück. Sie will rein begrifflich bzw. mathematisch zu Erkenntnis kommen betrachtet die Außenwelt als "Gewebe logischer Relationen" die nicht gegeben sondern immer nur aufgegeben sind d.h. durch das Bewußtsein gesetzt werden. Gegenstand der Philosophie ist die Wissenschaft nicht als Denken Über die Wissenschaft. Der Marburger Neokantianismus ist aufgrund seines absoluten Verweilens in Begriffsoperationen auch oft als „logischer Idealismus“ bezeichnet worden. Dagegen sieht die *Südwestdeutsche Schule* (Wilhelm Windelband Rickert Emil Lask Bruno Bauch Georg Cohn) weniger in der Erkenntnislehre das Hauptanliegen der Philosophie wie der Marburger Neokantianismus als vielmehr im Problem der Werte und des Sollens. Für sie ist die Hauptfrage der Philosophie nicht die Frage nach dem Sein dem Gegenständlichen sondern auch dem was sein soll (das dem Weltproblem steht das Wertproblem).

⁵³ Laut Cohen existiert tatsächlich ein Unterschied zwischen der ersten und zweiten Ausgabe der KrV in Bezug auf die Theorie des Noumenons und damit in der Theorie des transzendentalen Objekts. Tatsächlich scheint letzteres auf den Seiten zu „verschwinden“, die Kant der Unterscheidung zwischen Noumenon im negativen und positiven Sinne widmet und schließlich mit dem ersten identifiziert.

ausdrückte, die bedingungslose Gesamtheit aller für uns möglichen Wahrnehmungen zu denken und gleichzeitig seine effektive Erkennbarkeit zu verleugnen.

Paul Natorps Position war ähnlich: Gemäß dem allgemeinen epistemischen Ansatz des Marburger Neokantianismus hatte er das transzendente Objekt mit dem unbestimmten Horizont (=x) jeder möglichen empirischen Bestimmung und der wissenschaftlichen Erfahrung, die er an sich in ihrer bedingungslosen Gesamtheit dachte, identifiziert.

Die Versuche derer, die wie Graham Bird versuchten, beide Konzepte zu unterscheiden und ihre absolute Heterogenität grundsätzlich zu erklären, waren nicht sehr fruchtbar: Der Begriff des transzendentalen Objekts, schreibt der Autor, stelle in der Tat „*only the idea of certain objective features of our knowledge and experience*“⁵⁴ dar und ist daher weder in seiner positiven noch in seiner negativen Bedeutung dem Konzept des Noumenon untergeordnet.

Eine dritte Interpretationslinie, die eigentlich in den zwanziger Jahren des letzten Jahrhunderts entstanden war, aber immer noch große Zustimmung innerhalb der *Kant-Forschung* genießt, erklärte dann, dass aufgrund einer gewissen „Mehrdeutigkeit“, die im grundlegenden kantischen Denken selbst zu finden sei, die Bedeutung des Konzepts des transzendentalen Objekts und der des Dinges an sich manchmal perfekt überlappen, an anderen Stellen jedoch völlig heterogen sind.

Nach beispielsweise Erich Adickes geschieht das, wenn sich im theoretischen Kontext der ersten Ausgabe der *Deduktion der reinen Verstandesbegriffe* das Konzept des transzendentalen Objekts von dem des Dinges an sich unterscheidet, da es weniger die Ursache als das bloß unbestimmte Objekt (=x) unserer subjektiven Vorstellungen anzeigt. So sind die beiden Konzepte im Rahmen der zweiten Ausgabe völlig synonym, da beide von Kant als „*intelligible Ursache*“ unserer empfindlichen Vorstellungen von Objekten – den Erscheinungen – angegeben werden.

Von besonderem Interesse für die Zwecke unserer Forschung ist jedoch die von Adickes vorgeschlagene These über die Bedeutung, die das Konzept des transzendentalen Objekts im Rahmen der ersten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* angenommen hatte.

In „*Kant und das Ding an sich*“⁵⁵ weist der Autor darauf hin, dass ein solches Konzept eine Art semantische Ambiguität aufweist, die sich aus der doppelten Bedeutung ergibt, die der Begriff „transzendental“ durch die Aufnahme in den Kern des allgemeinen theoretischen Rahmens der kritischen Philosophie erhalten hatte. Der kantische Begriff des „Transzendentalen“, so Adickes, definiert, was im Prinzip dem Empirischen entgegengesetzt ist, sowohl im traditionellen metaphysischen Sinne des „Transzendenten“, als auch in einem neuen „epistemologischen“ Sinne des *a priori*-Zustandes des Wissens. Während im Text der zweiten Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* dieses Konzept meist als Synonym für Transzendenz angenommen

⁵⁴ G. Bird, *Kants Theory of knowledge*, London 1962, S. 79-80. Andere Autoren wie Bruno Bauch haben die beiden Konzepte unterschieden, ohne ihre absolute Heterogenität zu erklären (vgl. B. Bauch, *Geschichte der Philosophie* (Berlin: 1921), VII (I. Kant), 223-24. Siehe auch H. Cornelius, *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, (Erlangen 1926), S. 17-18.

⁵⁵ E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924.

wird, ist in der ersten Ausgabe seine erkenntnistheoretische Bedeutung überwiegend, indem ein Konzept des transzendentalen Objekts wiederhergestellt wird, das im Allgemeinen mit der des Dinges an sich nicht vergleichbar ist.

Während Letzteres, schreibt der Autor, „metaphysisch orientiert ist und seine Aufgaben ganz im Transzendenten liegen“, scheint Kant dem Konzept des transzendentalen Objektes keine Funktion innerhalb des metaphysischen Horizonts der Transzendenz zugeordnet zu haben, mit Ausnahme derer, diese Transzendenz auf die Ebene der Immanenz des menschlichen Wissen zu beziehen. Konsequentes Ergebnis der von der transzendentalen Philosophie unter der Ägide der Kritik angenommenen „epistemischen“ Interpretation, ist der Begriff des transzendentalen Objekts „im Hinblick auf das Problem der Möglichkeit der Erfahrung geprägt“ und kann als solcher nicht in jeder Hinsicht mit dem Begriff des Dinges selbst, welches *per definitionem* nicht erkannt werden kann, gleichgesetzt werden, wovon der „Ersatz oder der Doppelgänger“ in dem am stärksten spezifischen Bereich der Erkenntnistheorie herrührt.

So formuliert, wurde der adickesische These über die Bedeutung des transzendentalen Objekts in den ersten Ausgaben des *KrV*, die teilweise derjenigen ähnelt, die Kollege Paton⁵⁶ zehn Jahre später erarbeiten wird, oft vorgeworfen, die transzendente Objektivität auf eine Art erkennbare, wenn nicht sogar bekannte Seite der Dinge an sich reduziert zu haben, die ausdrücklich gegen das kantische Diktum verstößt⁵⁷.

Diese Anschuldigung wurde zum Beispiel von Paola Vasconi erhoben, die in einem Essay⁵⁸ der späten 1980er Jahre in Bezug auf die Theorie der sogenannten „doppelten Affektion“ und ihre theoretischen Implikationen im kantischen empirischen Realismus erklärte, dass die authentische Bedeutung des Begriffs des transzendentalen Objekts darin liege, dass sich dieses Konzept auf die Sphäre der realen Möglichkeit beziehe und aus diesem Grunde nicht bekannt sei. Dies gelte aber ausschließlich *de facto*, jedoch nicht sozusagen im Prinzip. Der Ausdruck „transzendentes Objekt“, betont die Autorin erscheine im Text der zweiten Ausgabe nur auf einer begrenzten Zahl von Seiten und sei in zwei Kategorien von Zitaten einzuordnen: in den meisten Fällen wird es als „intelligible Ursache“ von Erscheinungen überhaupt bezeichnet – eine Formel, die sich ohne Zweifel auf den Begriff des Dinges an sich bezieht und die auch von den Anhängern der so genannten Theorie des doppelten Affektion verwendet wurde –, in anderen Fällen wird es stattdessen als das definiert, dem „die gesamte Ausdehnung und Verbindung unserer möglichen Wahrnehmungen“ zugeordnet werden kann. Und genau diese letztere Definition, so die Autorin, kann den wichtigsten Unterschied zwischen ihrem eigenen Konzept und dem des Dinges an sich deutlich machen.

⁵⁶ In seiner *Kantschen Erfahrungsmetaphysik* beschrieb er das transzendente Objekt als Ergebnis einer Art „Reduktion“ der Sache selbst auf das, was man darüber wissen kann. Für Paton stellt das Konzept des transzendentalen Objekts, weit davon entfernt, ein vorkritischer Rest zu sein, vielmehr die Sache selbst dar, die im Kontext einer möglichen Erfahrung als unempfindliche Grundlage des Phänomens betrachtet wird.

⁵⁷ A 372

⁵⁸ P. Vasconi, *La cosa in sè e la doppia affezione in Kant. Uno studio sul realismo empirico kantiano*, Bulzoni, Roma 1988.

In dieser Definition können wir sehen, was sie vom Konzept des Dinges an sich unterscheidet: das der Zugehörigkeit zur Sphäre der realen Möglichkeit und nicht der logischen Möglichkeit: Das transzendente Objekt ist der Satz unendlicher potentieller Daten, die wir von einem Objekt empfangen können; in diesem Sinne ist es zwar nicht bekannt, ja, aber tatsächlich und nicht grundsätzlich, wie das Ding an sich, der Satz von Eigenschaften eines Objekts, die im Prinzip nicht zulässig sind.⁵⁹

Die uns von Paola Vasconi angebotene Lesung offenbart, meiner Meinung nach, wichtige Merkmale des kantischen Konzepts der transzendentalen Objektivität, die unter anderem einige der theoretischen Annahmen hervorheben, die zum Grund seiner ursprünglichen theoretischen Formulierung liegen: Das Konzept der „realen Möglichkeit“, wie im ersten Teil der Studie gezeigt wird, stellt in der Tat ein Schlüsselkonzept der kantischen Kritik an der klassischen Ontologie bereits in der vorkritischen Periode dar, und kehrt als erstes wichtiges theoretisches Stück jener fortschreitenden Neuformulierung des Grundbegriffs der Ontologie zurück, die im Laufe von mehr als dreißig Jahren zur Theoretisierung des kritischen Konzepts der transzendentalen Objektivität führen wird.

Die Vasconi Interpretation bleibt aber teilweise noch in der Rahmen der sogenannten Theorie der „doppelten Affektion“⁶⁰ verhaftet und scheint jedoch den, meiner Meinung nach, wesentlichen Aspekt der Frage nicht erfasst oder zumindest thematisiert zu haben, d.h. ob das transzendente Objekt mit der gesamten Ausdehnung und der ganzen Verbindung unserer möglichen Wahrnehmungen assoziiert werden kann, weil es eine Art "hybride" Konstitution auf halbem Weg zwischen dem rein konzeptuellen und dem sensiblen hat, und gerade diese Konstitution ist es, ihre Konzeptualität der "realen" Dimension der Möglichkeit zuzuordnen.

Zweifellos ist die *notio* des transzendentalen Objekts ähnlich dem Begriff der Sache selbst, er ist jedoch nicht *tout court* gleichzusetzen, da er sich auf die sensible Dimension des Wissens und insbesondere auf seinen rein formalen Horizont bezieht, innerhalb dessen die jeweiligen empirischen Phänomene a priori als „objektive Daten“ einer für uns möglichen Erfahrung angenommen werden können.

Im Text der zweiten Ausgabe der transzendentalen Ableitung der reinen Konzepte des Intellekts, untersucht von Vasconi, schreibt Kant:

Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt, und diese können wir daher nicht als Objekt anschauen; denn dergleiche Gegenstand würde weder im Raume, noch der Zeit (als bloße Bedingungen der sinnlichen Vorstellung) vorgestellt werden müssen, ohne welche Bedingungen wir und gar keine Anschauung denken können. Indessen können wir die bloß intelligibele Ursache der Erscheinungen überhaupt, das transzendente Objekt nennen, bloß,

⁵⁹ P. Vasconi, p. 100; meine Übersetzung.

⁶⁰ Der Autor gibt in der Tat eine doppelte Affektion des transzendentalen Objekts zu, die „einerseits nichts anderes bedeutet als Zuneigung seitens der „Objekte“ (...), andererseits der Ausdruck ist, der sich aus der Reflexion über das Wissen“ (S. 100) dieser Objekte ergibt.

damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität korrespondiert.⁶¹

Wenn Kant den Namen „transzendentes Objekt“ mit dem Begriff der nichtsinnlichen Ursache der Erscheinungen im Allgemeinen verbindet, dann ist es bloß um „etwas (=x)“ zu haben, das ihm in der sinnlichen Sphäre entsprechen kann; etwas das nicht nur rein „cogitabile“, weil nichtsinnlich, sondern auch in gewisser Weise „dabile“⁶² in jener rezeptiven Dimension des Subjekts, die Sinnlichkeit, ist.

Im Text der ersten Ausgabe der transzendentalen Ableitungen schrieb Kant, dass das transzendente Objekt als „ein Correlatum der Einheit der Apperzeption“ fungieren kann – eine Definition, die an sich genommen sogar seine vollkommene Übereinstimmung mit dem Dinge an sich⁶³ bestätigen könnte –, aber selbst in diesem Fall gibt Kant zu, dass dies nur „zur Einheit des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung“ gültig sein kann, d.h. lediglich in Bezug auf diese Einheit, „vermittelt deren der Verstand dasselbe [Mannigfaltige] in der Begriff eines Gegenstandes vereinigt“⁶⁴.

Das transzendente Objekt, wie wir in einer handschriftlichen Reflexion von Adickes zwischen 1778 und 1783 lesen, „ist kein reales Objekt oder eine bestimmte Sache“, sondern nur „ein Konzept, in Bezug auf das Phänomene Einheit haben“⁶⁵, als Objekte einer Erfahrung, die für uns möglich ist.

In der Formel der transzendentalen Objektivität erwiedert die kantische Philosophie das, was H.E. Allison als „*the very idea or formula of objectivity*“⁶⁶ definiert hat.

Das kantische Konzept des transzendentalen Objekts ist das einzige, das dem Vielfachen der subjektiven Repräsentation objektive Gültigkeit verleihen kann, denn es ist dasjenige, das a priori die allgemeine Bedeutung des „Objekts“ definiert. Sein Konzept kann sich daher nicht auf eine (empirisch) bestimmte Intuition beziehen, sondern nur auf „jene Einheit, der in einem Mannigfaltigen der Erkenntnis begegnet werden muss, solange sie sich auf ein Objekt bezieht“⁶⁷. Aber obwohl dieses Objekt keineswegs einer empirischen Intuition auf Augenhöhe mit den Phänomenen entspricht, von denen es die uns völlig unbekannt objektive Grundlage (=x) darstellt, kann sein reines Konzept, schreibt Kant, „gar nicht von den sinnlichen Datis absondern“, denn wenn dies so wäre, „nicht übrig bleibt, wodurch es gedacht würde“⁶⁸.

⁶¹ KrV, B 522

⁶² Kants Theorie des transzendentalen Objekts als reines „Dabile“ bzw. „Gegenbar“ subtrahiert den transzendentalen Idealismus von der Gefahr der unausweichlichen Notwendigkeit des Rückgriffs auf „Datum“, die bisher viele der Theorien des Wissens des empirischen Gedächtnisses zu untergraben scheint: Zur Stigmatisierung von „Daten“ durch Empirismus lehnt Kant die Neubewertung des „Dabile“ – der Maßeinheit der sinnlichen Datis – als konstitutive Figur des Wissens ab. Für Kritik am sogenannten „Mythos der Gegeben“ siehe W. Sellars, *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004; e J. McDowell, *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999.

⁶³

⁶⁴ KrV, A 250.

⁶⁵ AA XVIII, 230; Refl. 5554

⁶⁶ H.E. Allison, Kants Konzept des transzendentalen Objekts, ... S. 178.

⁶⁷ KrV, A 109.

⁶⁸ KrV, A 250.

Und was könnte im allgemeinen Kontext von Kants kritischer Philosophie ohne die reale Anwesenheit sensibler Daten – von empirischen Phänomenen – wenn nicht dieselben reinen Formen von Raum und Zeit, die a priori ihre gesamte mögliche Ausdehnung und Verbindung herstellen können, gedacht oder besser dargestellt werden?

Wenn man von der realen Präsenz empirischer Phänomene in der Intuition abstrahiert, von ihrem Sein als etwas „wirklich Gegebenes“ in der Mehrfachform nebeneinander und hintereinander, wäre diese Form nicht vorstellbar: Wäre es nicht möglich, ausgedehnte Wesen wahrzunehmen, wäre „nicht einmal der Raum darstellbar“ (B 349). Die reinen Formen von Raum und Zeit besitzen in der Tat nur insofern eine „objektive Gültigkeit“, als unsere Darstellungen von Objekten in ihnen tatsächlich gegeben sind: Raum und Zeit repräsentieren nach einer bekannten Annahme der kantischen kritischen Philosophie in diesem Sinne die subjektiven Bedingungen, unter denen nur eine Intuition der Objekte möglich wird, die aber wiederum für uns „Objekte“ überhaupt nicht einer Intuition unterliegen.

Die einfache Form der Intuition, ohne Substanz, ist an sich kein Objekt, sondern nur die formale Voraussetzung dafür (als Phänomen), wie reiner Raum und reine Zeit, die zwar so etwas wie Intuitionsformen sind (die zwar sind als Formen anzuschauen), aber selbst keine Objekte wie Intuition darstellen (aber selbst keine Gegenstände sind, die angeschauet werden)⁶⁹.

Im Text der zweiten Ausgabe der transzendentalen Ableitung der reinen Konzepte des Intellekts räumt Kant jedoch ein, dass Raum und Zeit nicht nur die reinen Formen unserer sensiblen Intuition aus der Perspektive der transzendentalen Philosophie darstellen, sondern auch als echte formale Intuitionen dargestellt werden können.

(...) Raum und Zeit nicht nur die Formen der sinnlichen Anschauung, sondern Anschauungen selbst (die eine Mannigfaltigen enthalten), daher mit der Bestimmung der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori in ihnen a priori vorgestellt).⁷⁰

Als Anschauungen selbst können die reinen Formen der zeitlichen Reihenfolge und der räumlichen Verbindung sogar als „sinnliche“ Objekte betrachtet oder besser gesagt, *imaginiert* werden, aber nur, wenn sie als echte „Produkte“ einer originären synthetischen Aktivität betrachtet werden, die in der Lage sind, a priori die Einheit des reinen Mannigfaltigen in ihnen – die „neben-und nacheinander“ Sein – zu bestimmen. Der reine Raum und die reine Zeit, wie Kant selbst in den letzten Jahren seiner theoretischen Arbeit zugeben wird, sind keine realen oder gegebenen Objekte, sondern stellen die „primitiven Produkte“⁷¹ unserer eigenen transzendentalen Einbildungskraft dar.

Ausgehend von diesen theoretischen Annahmen ist unsere Hypothese, dass die semantische Ambiguität, die das Konzept des transzendentalen

⁶⁹ KrV, A 291.

⁷⁰ KrV, B 160.

⁷¹ *Opus Postumum*, AA XXII, VII, 37.

Objekts charakterisiert – sie wird manchmal im Gegensatz zu dem „Objekt (=x) als „Ursache“ unserer sinnlichen Vorstellungen bezeichnet – von jenem ambivalenten Charakter herrührt, der auf epistemischer Ebene von Anfang an die kantischen Konzepte von Raum und Zeit charakterisiert von einer Ambivalenz geprägt, die wie wir sehen werden, nur im kritischen Kontext der transzendentalen Philosophie bzw. Ontologie gelöst werden kann.

Zurückbezogen auf die wichtigsten Momente, die die Entwicklung der ontologischen Bedeutung dieser Begriffe kennzeichneten, will die vorliegende Forschungsarbeit zeigen, dass die kantische Philosophie in der Formel der transzendentalen Objektivität das primitive Produkt jener „ursprünglichen“ synthetischen Tätigkeit wiederherstellt, die das Ergebnis der „ersten Anwendung“ der formalen und funktionalen Einheit des Verstandes (reine Apperzeption) auf der ebenso formalen Dimension der Sinnlichkeit ist; eine Anwendung, die bekanntlich vor allem durch die Vermittlung der transzendentalen Fähigkeit der Imagination ermöglicht wird. Das Ergebnis dieser Tätigkeit ist die apriorische Bestimmung jener objektiven Einheit des reinen Mannigfaltigen, die in den bloßen idealen Formen von Raum und Zeit konzipiert wurde. Das heißt, jener objektiven und *idealerweise* transzendentalen Einheit, in der alle spezifischen empirischen Erscheinungen berücksichtigt werden müssen, um als objektive Daten einer für uns möglichen Erfahrung a priori erkannt zu werden.

So gesehen kann das reine Konzept der transzendentalen Objektivität (=x) als die „intelligible Ursache“ von Erscheinungen überhaupt verstanden werden, denn in Wirklichkeit ist es das rein formale Prinzip ihrer Vereinigung zu einer subjektiv möglichen Erfahrung.

Die Erscheinungen aber sind, ihm gemäß, nicht an sich, sondern nur in dieser Erfahrung gegeben, weil sie bloße Vorstellungen sind, die nur als Wahrnehmungen einen wirklichen Gegenstand bedeuten, wenn nämlich diese Wahrnehmungen mit allen andern nach den Regeln der Erfahrungseinheit zusammenhängt (...). Wenn ich mir demnach alle existierende Gegenstände der Sinne in aller Zeit und allen Räume insgesamt vorstelle: so setze ich solche nicht vor der Erfahrung in beide hinein, sondern diese Vorstellung ist nicht anders, als der Gedanke von einer möglichen Erfahrung, in ihrer absoluten Vollständigkeit.⁷²

Das kritische Konzept des transzendentalen Objekts ist, wie bereits erwähnt, das einzige, das in der Lage ist, allen unseren empirischen Konzepten eine objektive Realität zu verleihen, da es ihnen eine originelle Beziehung zu einem „Objekt“ gibt, das sich aus empirischer Sicht als völlig unbestimmt erweist (=x).

Sein reines Konzept eines „Gegenstand überhaupt und an sich selbst“ kann in der Tat keine empirisch bestimmte Anschauung zeigen und wird sich daher nur auf jene unbestimmte synthetische Einheit beziehen, die vollständig a priori, in „einem Mannigfaltigen des Wissen“ und, genauer gesagt, in jenem reinen Mannigfaltigen, das ganz a priori in den idealen Formen von Raum und Zeit enthalten ist, produziert werden muss. Ausgehend von der kritischen Definition von „Objekt“ könnte man daraus schließen, dass das transzendente Objekt nicht mit „dem, in dessen Begriff die Mannigfaltigen [k]einer

⁷² KrV, B 523.

gegebene Anschauung vereint ist“⁷³ identifizierbar ist, sondern nur mit dem, in dem der Begriff eines Gegenstandes überhaupt in dem reinen Mannigfaltigen der formalen Anschauung von Raum und Zeit a priori enthalten ist.

Man muss diese Duplizität des *kritischen* Begriffs des transzendentalen Objekts als die „*intelligible Ursache*“ des objektiven Werts unserer eigenen subjektiven Vorstellungen (Erscheinungen) und gleichzeitig als das *Objekt selbst* dieser Vorstellungen, vor Augen haben, um die originelle „ontologische“ Bedeutung der transzendentalen Philosophie Kants, zusammen mit ihrer gleichwertig epistemischen *Funktion* in Bezug auf die empirische Erfahrung und physikalisch-mathematisches Wissen, hervorzuheben.

⁷³ KrV, B 137.

Presentazione della tesi

L'oggettività trascendentale dello spazio e del tempo come punto di convergenza tra ontologia critica ed epistemologia

In un saggio del 1995, dedicato alla *Deduzione trascendentale delle categorie*, Dario Sacchi scriveva che, “lungi dall’essere un ‘residuo pre-critico’, il concetto dell’oggetto trascendentale e l’ambiguità del suo significato teorico sono conseguenze necessarie del generale impianto del pensiero kantiano”⁷⁴. Quest’ultimo, prosegue l’autore, restituisce infatti un idealismo trascendentale, che si coniuga perfettamente con un realismo di tipo empirico, ovvero, con l’idea secondo cui le nostre rappresentazioni degli oggetti, i fenomeni empirici, risultano essere *realmente dati* nelle forme *idealmente pure* dello spazio-tempo; ed è propriamente entro un tale contesto che, come aveva suggerito H.E. Allison, occorre ricercare l’autentico significato del concetto dell’oggetto trascendentale.

Accogliendo le suggestioni teoriche offerteci dalla lettura dei due autori, la presente ricerca muove quindi dalla presupposizione, secondo la quale una più autentica comprensione dell’origine dell’ambiguità semantica che caratterizza la formula critica dell’oggettività trascendentale rappresenti una premessa indispensabile, se non addirittura una chiave di accesso privilegiata, per la corretta decifrazione del complesso ed articolato impianto teorico restituitoci dalla filosofia trascendentale di Kant. Quest’ultima, nel corso del tempo, è stata più volte oggetto di interpretazioni tra loro contrastanti, perché progettualmente dirette a mettere talvolta in maggiore risalto la funzionalità di quella dimensione puramente ideale, di cui si fa contrassegno una rinnovata accezione del trascendentale, altre quella propriamente empirica, che pure caratterizza le istanze realiste della filosofia critica kantiana. Persino i principali tentativi di integrazione di queste due componenti hanno visto sorgere riletture della filosofia kantiana palesemente divergenti tra loro: basti pensare, ad esempio, alla classica opposizione tra quella che è stata l’iniziale interpretazione di matrice “epistemologica” della filosofia trascendentale, avanzata a partire dalla seconda metà del XIX secolo dai rappresentanti del neokantismo marburghese e la celebre rilettura di stampo metafisico e, più specificatamente, “ontologico” della filosofia critica, restituitaci da Martin Heidegger⁷⁵ nel corso del secolo successivo.

Il presente studio, dal suo canto, si propone come obiettivo quello di mostrare come sia invero possibile far emergere la perfetta compatibilità tra queste due riletture della filosofia kantiana, proprio grazie ad un più corretto inquadramento della duplicità semantica che, per l’intero corso della

⁷⁴ D. Sacchi, *op.cit.*, p. 28.

⁷⁵ Nel corso di un ciclo di incontri tenutisi a Davos nel 1929, Heidegger ammetterà infatti che la sua interpretazione della *KrV* come “*Fundamentalontologie*” è in aperto contrasto con l’interpretazione epistemologica dei marburghesi. (Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt/M., 1929; traduzione italiana: *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, 1981, p. 118 (d’ora in poi *KpM*). Su tale questione si vedano anche le lezioni dei corsi universitari del semestre invernale 1927/29, pubblicate nel 1977 da Vittorio Klostermann con il titolo “*Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*”; tr. It. a cura di A. Marini e R. Cristin: *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, Mursia, Milano 2002.

speculazione kantiana, ha accompagnato le nozioni metafisiche dello spazio e del tempo, finendo col caratterizzare, in sede di ontologia critica il concetto dell'oggetto trascendentale.

La ricerca qui condotta, infatti, muove dalla presupposizione secondo la quale, nella formula critica dell'oggettività trascendentale, intesa quale prodotto della *originaria obiettivazione delle forme sensibili* dello spazio-tempo, sia possibile rinvenire l'autentico significato "ontologico" della filosofia kantiana, senza perdere di vista quella sua coesenziale funzione epistemica, che la vede porsi a fondamento della possibilità dell'esperienza scientifica di stampo fisico-matematico.

L'originale combinazione di questi due elementi, quello epistemico e quello propriamente ontologico, come si tenterà di mostrare nella prima parte dello studio, è un aspetto che guida e segna la speculazione kantiana fin dai suoi esordi, quando gli originari interessi scientifici del filosofo convergono nel progetto di una metafisica del mondo sensibile, nel quale è proprio l'ontologia, progressivamente sempre più distante dalle assunzioni dogmatiche dell'ontologismo di matrice razionalista, a ricoprire un ruolo "fondamentale". È proprio ad essa, infatti, che il filosofo di Königsberg sembrerebbe voler affidare, fin da principio, il compito di fornire a priori una spiegazione di carattere razionale sull'origine dei fenomeni naturali, che sia coerente con l'immagine del mondo restituitaci dalle scienze di stampo fisico-matematico. Per far ciò però l'ontologia, cui Kant si impegna ad assicurare progressivamente un profilo epistemico sempre più marcatamente distante da quello dell'ontologismo di vecchia scuola, ha dovuto dapprima immettersi sul "cammino sicuro della scienza", seguendo l'unica via che, a detta del filosofo, le resta sempre aperta, ovvero, la via *critica*: è quest'ultima, infatti, che, già a partire dalla seconda metà degli anni sessanta, consente al filosofo di circoscrivere le naturali pretese conoscitive della ragione umana alla dimensione materiale di quei particolari fenomeni empirici, che hanno *realmente* luogo nel contesto sensibile dell'esperienza soggettiva, permettendo, nel corso degli anni successivi, di individuare nelle *forme idealmente pure* della stessa l'orizzonte di ogni valida e significativa applicazione dei concetti puri dell'intelletto.

In sede di ontologia *critica*, la spiegazione di carattere puramente razionale sull'origine dei fenomeni è restituita da ciò che Kant definisce essere una "*sintesi trascendentale da meri concetti*" e, cioè, da quella sintesi di matrice ontologica – essa non riguarda altro, infatti, che "una cosa in generale (*ein Ding überhaupt*)"⁷⁶ –, per mezzo della quale viene determinata *a priori* l'oggettività trascendentale delle forme sensibili; quelle stesse forme entro le quali, soltanto, le nostre rappresentazioni soggettive degli oggetti possono essere riconosciute, a loro volta, come i veri e propri "oggetti" di un'esperienza possibile.

Questa sintesi trascendentale, che Kant associa esplicitamente all'attività del filosofo, restituisce infatti la "spiegazione razionale" di quella sintesi immaginativa, per mezzo della quale vengono determinate le *intuizioni puramente formali* dello spazio e del tempo, grazie alle quali, soltanto, ogni nostra costruzione di stampo fisico-matematico non solo diviene anzitutto

⁷⁶ A 719 B 747.

possibile, ma risulta nei fatti significativamente legata al piano concreto dell'esperienza soggettiva e dei suoi possibili oggetti.

Come pure dimostrato da una sempre crescente quantità di studi dedicati al tema⁷⁷, la disciplina ontologica, dunque, lungi dal perdere il diritto di cittadinanza nel territorio dell'indagine trascendentale, sopravvive agli strali della critica kantiana assumendo un profilo del tutto nuovo: a seguito di un articolato processo di ridiscussione e ridefinizione dei suoi principi, oltre che delle metodologie che le sono proprie, tale disciplina restituisce infatti un sapere profondamente mutato tanto nella *forma*, quanto nei suoi stessi *contenuti*.

Nella forma più “modesta” di un sistema generale di tutti i concetti e di tutti i principi dell'intelletto e della ragione, la disciplina ontologica finisce infatti col patire, per così dire, quel restringimento di carattere gnoseologico suggeritoci da Kant nell'*Estetica trascendentale*, reindirizzando l'intero suo sapere *a priori* all'interno delle trame spazio-temporali dell'esperienza possibile. Nella rinnovata veste offertale dal trascendentale kantiano, l'indagine ontologica contravviene alle istanze dogmatiche del razionalismo metafisico, abbandonando la pretesa di fornire conoscenze sintetiche a priori sulle “cose in generale” ed assumendo, piuttosto, il profilo *critico* di un sapere di carattere preliminare riguardante i soli fenomeni empirici, perché nei fatti diretto a riconoscere – conoscere a priori – la *generale oggettività* degli stessi.

Epurata dalla presupposizione dogmatica di un accesso diretto all'*ens qua ens* e ricondotta, per mezzo dell'indagine critica, all'interno dei confini sensibili dell'intuizione per noi possibile, l'ontologia kantiana restituisce un sapere sintetico solo “indiretto” sui particolari fenomeni empirici, perché nei fatti sempre mediato dalla possibilità che questi stessi fenomeni risultino essere *realmente dati* nell'ambito di un'esperienza resa possibile da e per il soggetto. L'intera facoltà razionale pura, scriverà infatti Kant nella seconda edizione della *KrV*, “nel suo uso semplicemente speculativo, non contiene un solo giudizio direttamente sintetico in base a concetti”: essa, per mezzo delle forme pure dell'intelletto stabilisce sì principi sicuri, ma “sempre e soltanto per via indiretta”, perché “per mezzo del riferimento di tali concetti a qualcosa di assolutamente contingente (*auf etwas ganz Zufälliges*), e cioè all'esperienza possibile (*nämlich mögliche Erfahrung*)”⁷⁸. Quest'ultima, come sottolineerà più volte il filosofo, è infatti la sola che risulta capace di restituire un senso ed un significato alle forme pure del nostro intelletto, legittimando a priori la loro originaria pretesa di oggettività: “l'esperienza possibile è ciò che sola può dare realtà ai nostri concetti” e senza di essa,

⁷⁷ La rivalutazione della dimensione ontologica della filosofia trascendentale trova sicuramente un punto di svolta nella prima metà del 1900 con Martin Heidegger. Per quanto riguarda la letteratura più recente si vedano il saggio di C. Bickmann, *Kants Ontologie als Gegenstandstheorie. Ist die Rede vom „Ding an sich“ unvermeidlich?* In: Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher (Hrsg.): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress*, Berlin 2001, pp. 73-85. Vedi anche: E. Ficara, *Die Ontologie in der 'Kritik der reinen Vernunft'*; e: A. Ciatello, *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011. Per quanto riguarda gli sviluppi del concetto di ontologia nella filosofia kantiana cfr. il già citato testo di G. Rivero, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie*. Infine, per quanto concerne i rapporti con le fonti ed il lessico del razionalismo settecentesco e gli sviluppi delle tematiche ontologiche all'interno delle lezioni kantiane cfr. il recente studio di G. Lorini, *Fonti e lessico dell'ontologia kantiana. I Corsi di Metafisica (1762-1795)*, Edizioni ETS, Pisa 2017.

⁷⁸ *KrV*, B 765.

ammette Kant, ogni nostro concetto non è se non “un’idea, senza verità e relazione ad un oggetto”⁷⁹ e, cioè, nient’altro che una semplice forma vuota del nostro puro pensiero, del tutto priva di significato.

Nonostante dunque il suo concetto “più alto” sia quello di “un oggetto in generale (*eines Gegenstandes überhaupt*)”, la filosofia trascendentale non può affatto essere intesa, come è stato in principio suggerito dall’interpretazione heideggeriana, nei termini di una vera e propria “*Theorie des Seins überhaupt*”⁸⁰, capace di dirigersi indistintamente tanto alla dimensione fenomenica del dato materiale, quanto a quella noumenica di presunti enti spirituali. Se così fosse, infatti, del tutto superflua sarebbe stata l’esigenza kantiana di “disciplinare”⁸¹ preventivamente, per mezzo cioè di una sua critica preliminare, le pretese di carattere dogmatico della ragione pura in ambito speculativo.

Al contrario, sembra essere stata proprio l’indagine di natura critica condotta in sede di *Estetica trascendentale*, ciò che ha permesso alla filosofia trascendentale di rintracciare nella *forma idealmente pura* del molteplice spazio-temporale quell’orizzonte formale, entro il quale diviene possibile fornire a priori una “definizione reale” dei concetti di un oggetto in generale; una definizione capace, cioè, di oltrepassare lo spazio logico della pura e semplice pensabilità di questi stessi concetti, in funzione di una loro possibile realizzazione sul piano concreto dell’esperienza sensibile del soggetto.

Nostra ipotesi è che sia stato proprio all’interno dello scarto “onto-logico” che, per Kant, separa il piano della pura e semplice pensabilità dei concetti, da quello della loro possibile realizzazione nel contesto sensibile dell’esperienza, che si sia inscritta, fin dai suoi taciti esordi, la trattazione kantiana del concetto critico dell’oggetto trascendentale.

Nonostante, infatti, quest’ultimo faccia la sua ufficiale comparsa solo intorno alla metà degli anni settanta⁸², anni in cui la filosofia kantiana aveva già

⁷⁹ KrV, B 517.

⁸⁰ Kant, ammetterà Heidegger, “persegue una teoria dell’essere in generale, senza assumere oggetti che sarebbero dati, senza assumere cioè una cerchia determinata dell’ente [*eine bestimmten Bezirk des Seienden*] (né quella psichica, né quella fisica)”; M. Heidegger, *KpM*, 278; tr.it., p. 222.

⁸¹ Si fa qui espressamente riferimento al disciplinamento che ha riguardato il “contenuto” della conoscenza pura, disciplinamento che, come sottolinea lo stesso Kant (cfr. A 712 B 740), ha avuto sede nella *Dottrina trascendentale degli elementi* e, più specificatamente, nella sezione dedicata alla *Estetica trascendentale*. In questa sede, tuttavia, il restringimento della conoscenza pura alla dimensione sensibile del fenomeno può essere riletto come una conseguenza diretta di quell’azione disciplinante che, in principio, interessa l’intero *modus cognoscendi* della ragion pura. Tornano utili, a questo proposito, le parole di Claudio La Rocca, il quale sottolinea che “in ambito teoretico ed in particolare in riferimento alla ragion pura questo compito riguarda una tendenza radicale e generale, l’impulso della ragione a superare i limiti dell’esperienza”; (C. La Rocca, *Soggetto e mondo. Studi su Kant*, Marsilio, Genova 2003, p. 199).

⁸² L’espressione “*transzendente Objekt*” compare per la prima volta all’interno della *Reflexion* 5554, datata da Adickes tra il 1778 ed il 1781. Qui Kant scrive: “*Noumenon bedeutet (eigentlich) allerwärts Einerley, nämlich das transscendentale Obiect der sinnlichen Anschauung (Dieses ist aber kein reales obiect oder gegeben Ding, sondern ein Begriff, auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben), denn dieser muß doch irgend etwas correspondiren, ob wir gleich nichts anderes als die Erscheinung desselben kennen. (...) Das transscendentale Obiect, was den Erscheinungen correspondirt, (oder auch jedes Obiect) kann nur noumenon heißen, so fern es durch den Verstandesbegriff vorgestellt werden kann*”; (AA XVIII, 230). Del significato di una tale definizione si tratterà meglio in seguito.

ampiamente riconosciuto lo statuto “intuitivo” e “formale” delle nozioni metafisiche dello spazio e del tempo, i tasselli fondamentali che andranno a comporre una sua prima, sebbene implicita, formulazione teorica possono essere rintracciati nel contesto generale di quello che è stato l’iniziale progetto kantiano di una “metafisica del mondo sensibile”, progetto che ha richiesto e determinato un ripensamento radicale del dispositivo ontologico di base della metafisica razionalista, capace di render conto della concretezza empirica del sensibile.

Seguendo gli sviluppi della critica kantiana al razionalismo metafisico nel corso della cosiddetta epoca pre-critica, nostro intento sarà quindi quello di far emergere, di volta in volta, quegli elementi teorici che, nel corso di questi primi anni, hanno fornito un contributo essenziale per il progressivo ripensamento in chiave *critica* della conoscenza ontologica, restituendo le basi teoretiche per la successiva riformulazione in termini *trascendentali* del suo oggetto. Un primo confronto con le tesi metafisiche presenti nei testi della *Nova Dilucidatio* (1755) e del *Beweisgrund* (1763), integrato con gli appunti rinvenibili all’interno della cosiddetta *Metaphysica Herder* (1762-64), mostrerà infatti come già nel corso di questi primi anni le esigenze “realiste” della filosofia kantiana abbiano condotto il filosofo ad avvertire l’esigenza concreta di un radicale ripensamento del dispositivo ontologico che stava alla base delle presunte definizioni metafisiche del razionalismo settecentesco; prima fra tutte, quella che pretendeva di provare la necessaria esistenza di un unico ente divino, muovendo dalla pura e semplice non-contraddittorietà (pensabilità sul piano logico-formale) del concetto teologico di un “*Ens perfectissimum*”.

Occasionata da problemi di natura teologica e cosmologica, l’indagine condotta da Kant nel corso di questi anni, infatti, è sostanzialmente diretta a mettere sotto accusa l’idea di fondo del razionalismo metafisico di una perfetta commutabilità tra il piano logico-predicativo dei concetti e quello reale dell’esistenza in cui operano concretamente le sostanze: accusa che, come è noto, si condensa nella tesi kantiana, secondo la quale l’esistenza non è annoverabile tra le determinazioni positive delle cose, tra i loro possibili predicati, ma è piuttosto la “posizione assoluta” delle stesse che, come tale, va pre-posta ad ogni loro possibile determinazione predicativa, niente affatto da essa “dedotta”.

È sulla base del valore “ante-predicativo”⁸³ del concetto di esistenza, che Kant, in sede di *Beweisgrund*, finisce quindi con l’istituire quel nesso indissolubile tra due ordini cognitivi – la via *a priori* (ontologica) e la via *a posteriori* (cosmologica) – che risulterà di fondamentale importanza per comprendere in seguito il ruolo centrale che la contingenza dell’esperienza sensibile o, meglio, la possibilità stessa di una tale esperienza finirà con l’assumere all’interno del sistema dell’ontologia *critica* kantiana.

Tale, come si tenterà di mostrare nella prima parte dello studio, è lo sfondo teorico all’interno del quale fa la sua comparsa un’accezione del “possibile (*raepresentabile*)” altra rispetto a quella su cui faceva leva l’ontologismo di matrice razionalista, perché di fatto non riducibile alla dimensione formalizzata del principio di non contraddizione; un’accezione, come

⁸³ È bene tener presente che Kant, in sede critica, finirà di fatto col riportare l’esistenza ad un piano predicativo, ma di livello “categoriale”. Non a caso, in sede di *Critica del Giudizio*, Kant definirà le categorie come “predicati ontologici”; KU, AA V 181; tr. it. p. 33.

vedremo, il cui sviluppo si lega fin da principio a quella nuova prospettiva epistemica con cui la filosofia kantiana guarda alla *notio* ontologica di “ente”. Con il riconoscimento della primarietà ontologica della dimensione reale del possibile, supportata dall’introiezione dei principi cosmologici della successione temporale e della coesistenza spaziale nell’ambito epistemico della *metaphysica generalis*, la filosofia kantiana muove quindi il primo passo verso ciò che sarà il suo progressivo allontanamento da quell’impostazione fin troppo “logicista” e “matematizzante”, che aveva caratterizzato la prospettiva ontologica del razionalismo metafisico di “vecchia scuola”

Ad innescare le riconsiderazioni in materia di conoscenza ontologica, come vedremo, non sono, quantomeno non solo, le particolari questioni di natura teologica e cosmologica che pure fanno da sfondo alla teoresi kantiana nel corso di questi primi anni.

A guidare l’indagine *critica* sui “principi primi della conoscenza umana” è infatti, fin da subito, l’intento kantiano di dare vita ad una vera e propria conoscenza metafisica del mondo sensibile, che sia capace di coniugare le istanze speculative dell’indagine metafisica e, più specificatamente ontologica, con la forza dimostrativa delle scienze fisico-matematiche, al fine di fornire una spiegazione di carattere puramente razionale della realtà visibile del mondo sensibile. Ed è questo stesso progetto, come si vedrà, che pure fa da sfondo alle riconsiderazioni di carattere metodologico restituiteci da Kant all’interno della *Deutlichkeit* (1764); riconsiderazioni, grazie alle quali diverrà in seguito possibile ripensare in termini radicalmente nuovi i rapporti di *interdipendenza* tra le spiegazioni di natura filosofica, ancora di carattere espressamente analitico, e le definizioni sintetiche, ma del tutto arbitrarie, delle conoscenze fisico-matematiche.

Entro un tale contesto teorico, l’ontologia ha il compito preliminare di indicare, tramite l’analisi del “concetto astratto di un oggetto” quei *dati* che, per il tramite una sicura esperienza interna, possono essere immediatamente riconosciuti come sue note essenziali, fornendo “il fondamento certo di conclusioni sicure”⁸⁴ sulle cose. Tale analisi restituisce infatti quelle *notiones primae*, da cui deve necessariamente prendere avvio ogni indagine filosofica che intenda farsi carico della spiegazione metafisica di quegli enti contingenti, cui verrà progressivamente ristretto l’ambito epistemico dell’indagine ontologica.

Tra queste nozioni, come pure dimostra il confronto con le tesi rinvenibili all’interno delle *Reflexionen* della prima metà degli anni sessanta, figurano già quelli che Kant definisce essere i “concetti fondamentali (*Grundbegriffe*)” dello spazio e del tempo; concetti che, sebbene in senso assoluto risultino essere solo “*derivativae*”, perché nei fatti derivanti dalla interazione causale tra gli enti contingenti, dalla prospettiva del tutto soggettiva dell’intelletto umano pure restituiscono delle vere e proprie “*notiones primitive*”.

Questa duplice valenza delle nozioni dello spazio e del tempo, come vedremo, appare del tutto coerente con quel piano, di cui Kant fa menzione all’interno delle *Vorlesungen* di inizio anni sessanta, di una *nuova* metafisica diretta ai principi ultimi, perché irresolubili, dell’ontologia, ricorrendo a quei principi che risultano irresolubili per il nostro intelletto; un piano, questo, che anticipa

⁸⁴ AA II, 296.

quello che, non molti anni dopo, sarà il ridimensionamento in chiave *soggettiva* dell'ambito epistemico della *Philosophia pura*.

A mio avviso, è propriamente a questa duplicità di carattere epistemico che in origine caratterizza l'accezione kantiana delle nozioni metafisiche dello spazio e del tempo che occorre prestare particolare attenzione, se si vuole comprendere a pieno il significato di quell'ambiguità semantica che, in sede di ontologia *critica*, finirà col caratterizzare il concetto kantiano dell'oggettività trascendentale.

Nella seconda parte dello studio, dopo aver messo a tema i termini che definiscono l'effettivo divorzio tra la nuova prospettiva metafisica kantiana e quella razionalista di stampo baumgarteniano, di cui si fa testimone evidente l'abbandono della sua definizione classica, a favore di quella – in parte già profondamente *critica* – di “scienza dei limiti della ragione umana”⁸⁵, la ricerca si concentrerà sulle conseguenze che, sul piano ontologico, verranno sancite dalla distinzione *trascendentale* tra intelletto e sensibilità, restituitaci da Kant sul finire degli anni sessanta, inizio anni settanta (vedi *Dissertatio*). L'avvenuto riconoscimento di una, seppur parziale, autonomia epistemica della facoltà sensibile, cui fa da *pendant* quello delle forme dello spazio e del tempo, sancisce infatti un punto di svolta all'interno della prospettiva metafisica kantiana, di cui si fa evidente testimone un “rinnovato” statuto formale dell'*Etwas überhaupt*, ora assunto in termini funzionali rispetto alla materia empirica dei fenomeni sensibili.

Il concetto kantiano di un “oggetto in generale”, di cui l'*Etwas überhaupt* restituisce la prima vera formulazione, risulta infatti essere un concetto “del tutto indeterminato (*ganz unbestimmt*)”, ma solo se guardato da una prospettiva “empirica”: ad un tale concetto, detto altrimenti, non è cioè possibile associare il molteplice contenuto in una qualche intuizione empiricamente data, ma soltanto quel molteplice puro, che deve sempre poter essere pensato come contenuto a priori nell'intuizione formale dello spazio e del tempo.

È infatti proprio l'idealità trascendentale dello spazio e del tempo puri, che la filosofia kantiana riconosce a fondamento della realtà empirica degli oggetti dell'esperienza, a fornire la chiave di volta per la teorizzazione del profilo *trascendentale* del concetto di “oggettività” come prodotto di quella attività sintetica, che è posta in essere dalla “*erste Anwendung*”⁸⁶ dell'intelletto sulla sensibilità; la stessa, grazie alla quale le forme pure del pensiero, quali condizioni della pensabilità degli oggetti, e quelle dell'intuizione, intesa come la condizione ideale del darsi effettivo dei fenomeni empirici, vengono congiunte rendendo possibile ogni nostra conoscenza.

⁸⁵ AA II, 268; tr. it. p. 399.

⁸⁶ KrV, B 152.

Darstellung der These
***Die semantische Ambiguität des Konzepts des transzendentalen
Objekts als Verbindungspunkt zwischen kritischer Ontologie und
Epistemologie***

In einem Aufsatz von 1995, der der transzendentalen Ableitung von Kategorien gewidmet ist, schreibt Dario Sacchi, dass „*lungi dall'essere un 'residuo pre-critico', il concetto dell'oggetto trascendentale e l'ambiguità del suo significato sono conseguenze necessarie del generale impianto del pensiero kantiano*“⁸⁷. Letzteres, so der Autor weiter, ergibt in der Tat einen transzendentalen Idealismus, der sich perfekt mit einem empirischen Realismus verbindet, d.h. mit der These, dass unsere Darstellungen von Objekten beziehungsweise empirischen Erscheinungen *wirklich* in den *ideal reinen* Formen von Raum und Zeit gegeben sind; und genau in einem solchen Kontext ist es, wie H.E. Allison es bereits vorgeschlagen hatte, notwendig, nach der authentischen Bedeutung des kantischen Konzepts des transzendentalen Objekts zu suchen.

Die vorliegende Forschungsarbeit geht daher von der Annahme aus, dass ein authentischeres Verständnis der semantischen Ambiguität, die die kritische Formel der transzendentalen Objektivität charakterisiert, eine unverzichtbare Voraussetzung, wenn nicht sogar einen privilegierten Zugangsschlüssel für die korrekte Entschlüsselung des komplexen und artikulierten theoretischen Systems darstellt, das uns durch Kants transzendente Philosophie zur Verfügung steht.

Im Laufe der Zeit war Kants transzendente Philosophie oft Gegenstand widersprüchlicher Interpretationen, denn sie zielte in ihrer Frühphase manchmal darauf ab, die ideale Dimension hervorzuheben, die durch Kants Konzept des Transzendentalen vermittelt wird, anders als die empirische, die durch die realistischen Instanzen der Kritik formuliert wird. Schon bei den Hauptversuchen, die beiden Komponenten zu integrieren, ist eine Neuinterpretation der kantischen kritischen Philosophie im offenen Kontrast zueinander entstanden: Es genügt, beispielsweise die Gegensätze zwischen der anfänglichen „*epistemologischen*“ Interpretation der transzendentalen Philosophie zu betrachten, die von den Vertretern des sogenannten Marburger Neokantismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorgeschlagen wurde, und der Neuinterpretation einer metaphysischen und insbesondere „*ontologischen*“ Kritik, die Martin Heidegger⁸⁸ im nächsten Jahrhundert ausarbeitete.

⁸⁷ D. Sacchi, *Necessità e oggettività nell'Analitica kantiana. Saggio sulla deduzione trascendentale delle categorie*, Vita e Pensiero, Miano, s. 28.

⁸⁸ Heidegger gab 1929 bei einer Reihe von Treffen in Davos zu, dass seine Interpretation der KrV als "Fundamentalontologie" in krassem Gegensatz zur epistemologischen Interpretation der Marburger steht. (Siehe M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt/M., 1929; Italienische Übersetzung: *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, 1981, S. 118). Siehe auch die 1977 bei Vittorio Klostermann erschienenen Vorlesungen des Wintersemesters 1927/29 mit dem Titel "Phänomenologische

Diese Arbeit hingegen soll zeigen, auf welche Weise es dank einer korrekteren Rahmung der semantischen Ambiguität, die das Konzept des „transzendentalen Objekts“ charakterisiert, durchaus möglich ist, die perfekte Integration der beiden Wiederholungen der kantischen kritischen Philosophie hervorzuheben. Die Hypothese besteht darin, dass es in der Formel des transzendentalen Objekts, als synthetisches Produkt jener ursprünglichen Versachlichung der sensiblen Formen durch den Intellekt, möglich ist, die authentische „ontologische“ Bedeutung der kantischen transzendentalen Philosophie und gleichzeitig ihre gleichwertige epistemische Funktion zu finden, die sie als (onto)logische Grundlage der wissenschaftlichen Erfahrung physisch-mathematischer Natur betrachtet.

Die ursprüngliche Kombination des epistemischen und ontologischen Elements ist in der Tat ein Schlüsselaspekt der transzendentalen Philosophie Kants, der die Spekulation des Philosophen von Anfang an leitet, da die wissenschaftlichen Interessen von Kant als *Naturforscher* mit dem Ideal einer Metaphysik der sensiblen Welt verbunden sind, bei der es sich um eine Ontologie handelt, die sich immer weiter von den Instanzen des dogmatischen „Ontologismus“ entfernt, der eine grundlegende Rolle bei der wissenschaftlichen Erklärung der Phänomene der Welt spielt.

Tatsächlich übernimmt Kant die Aufgabe, eine rein rationale *Erklärung* (a priori) über den empirischen Ursprung sensibler Phänomene abzugeben, die mit dem Weltbild der physikalisch-mathematischen Wissenschaften kompatibel ist. Um dies zu erreichen, musste die kantische Ontologie, deren epistemisches Profil sehr weit von dem der dogmatischen Ontologie der alten Schule entfernt ist, schrittweise in den „sicheren Weg der Wissenschaft“ antreten, indem sie der kritischen Methode, die für Kant immer die einzig möglich ist, folgt: Sie ermöglicht, ihre kognitiven Ansprüche auf die sensible Dimension empirischer Erscheinungen zu begrenzen und in den ideal reinen Formen den Horizont ihrer gültigen Anwendung zu identifizieren.

Und im Kontext der transzendentalen Philosophie bzw. Ontologie wird die rationale Erklärung der Entstehung von Erscheinungen durch die von Kant sogenannte „transzendente Synthese aus bloßen Konzepten“ konstruiert, die er als durch diese ontologische Synthese – es handelt sich um nichts anderes als „ein Ding überhaupt“⁸⁹ –, die die (transzendente) Objektivität sensibler Formen bestimmt, innerhalb derer nur unsere subjektiven Darstellungen als empirische Objekte, beurteilt werden können, definiert.

Dies ist jene transzendente Synthese, die für Kant in der alleinigen Verantwortung des Philosophen liegt, der auch die rationale Erklärung jener imaginativen Synthese gibt, mit der die rein formalen Intuitionen von Raum und Zeit bestimmt werden; Intuitionen, dank denen jede Konstruktion eines mathematischen Typs nicht nur möglich wird, sondern sogar wesentlich mit der konkreten Ebene der subjektiven Erfahrung verbunden ist.

Wie eine wachsende Zahl von Studien zu diesem Thema⁹⁰ zeigt, überlebt die Disziplin der Ontologie trotz ihrer Deklassierung im Bereich der

Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft; it Üb. Phänomenologische Interpretation der "Kritik der reinen Vernunft" von Kant, Murcia, Mailand 2002.

⁸⁹ A 719 B 747

⁹⁰ Die Neubewertung der ontologischen Dimension der transzendentalen Philosophie findet sicherlich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit Martin Heidegger einen Wendepunkt. Zur neuesten Literatur siehe den Aufsatz von C. Bickmann, Kants Ontologie als

transzendentalen Untersuchung, die kantianische Kritik, indem sie ein vollständig neues Profil annimmt: Nach einem artikulierten Prozess der Neu-Diskussion und Neu-Definition der Prinzipien sowie der eigenen Methoden ergibt diese Disziplin in der Tat ein Wissen, das sowohl in seiner *Form* als auch in seinem *Inhalt* grundlegend verändert wurde.

In der sicherlich „bescheideneren“ Form eines allgemeinen Systems aller Konzepte und Prinzipien des reinen Intellekts leidet die ontologische Disziplin sozusagen unter jener von Kant in der Transzendentalen Ästhetik vorgeschlagenen Kontraktion gnosologischer Natur, der Umleitung all seines apriorischen Wissens innerhalb der raumzeitlichen Muster möglicher Erfahrungen. In der erneuerten Fähigkeit, die ihr Kants transzendente Untersuchung bietet, verstößt die Ontologie somit gegen die dogmatischen Momente des metaphysischen Rationalismus, indem sie den Vorwand aufgibt, a priori synthetisches Erkenntnisse von „Dingen überhaupt“ bereitzustellen und nimmt vielmehr das Profil eines Vorwissens an, welches sich nur aus dem Grunde auf Phänomene bezieht, da es tatsächlich auf die Anerkennung der allgemeinen Objektivität derselben abzielt.

Gereinigt von der dogmatischen Voraussetzung des direkten Zugangs zum „*ens qua ens*“ und durch kritische Untersuchung der für uns möglichen sensiblen Grenzen der Intuition begrenzt, gibt die kantische Ontologie nur „indirektes“ synthetisches Wissen über bestimmte empirische Phänomene zurück, weil sie tatsächlich durch die Möglichkeit vermittelt wird, dass dieselben Phänomene als subjektive Darstellungen im Kontext einer durch und für das Subjekt ermöglichten Erfahrung gegeben sind.

Die gesamte reine rationale Fakultät, schreibt Kant in der zweiten Ausgabe der KrV, „enthält in ihrer einfach spekulativen Nutzung kein einziges direkt synthetisches Urteil auf der Grundlage von Konzepten“: Sie legt mit den reinen Formen des Intellekts - den Konzepten eines Objekts im Allgemeinen - bestimmte Prinzipien fest, sondern "immer und nur indirekt", weil "durch die Bezugnahme solcher Konzepte auf etwas ganz Zufälliges, nämlich mögliche Erfahrung“⁹¹. Die mögliche Erfahrung, wie der Philosoph mehrmals betonen wird, ist in der Tat die einzige, die in der Lage ist, einen Sinn und eine Bedeutung für die ideal reinen Formen unseres Intellekts herzustellen und a priori ihren ursprünglichen Anspruch auf Objektivität zu legitimieren: „Die mögliche Erfahrung ist das, was allein unseren Konzepten Realität verleihen kann“ und ohne sie, räumt Kant ein, sei unser jedes Konzept nicht, wenn nicht gar „eine Idee, ohne Wahrheit und Beziehung zu

Gegenstandstheorie. Gibt es Beweise für "Ding an sich" unvermeidlich? In: Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher (Hrsg.): *Kann und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationaler Kant-Kongress*, Berlin 2001, S. 73-85. Siehe auch: E. Ficara, *Die Ontologie in der Kritik der reinen Vernunft*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2006; und: A. Ciatello, *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2011. Zu den Entwicklungen des Ontologiebegriffs in der kantischen Philosophie siehe G. Rivero, *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, De Gruyter, Berlin/Boston 2017. Schließlich, was die Beziehung zu den Quellen und dem Lexikon des Rationalismus des 18. Jahrhunderts und die Entwicklung ontologischer Themen innerhalb der kantischen Vorträge betrifft, siehe die aktuelle Studie von G. Lorini, *Fonti e lessico dell'ontologia kantiana. I Corsi di Metafisica (1762-1795)*, Edizioni ETS, Pisa 2017.

⁹¹ KrV, B 765

einem Objekt“⁹² und das heißt, nichts anderes als eine Form, die keineswegs leer von der Bedeutung unseres reinen Denkens ist.

Obwohl ihr „höchstes“ Konzept daher das eines Gegenstandes überhaupt ist, kann die transzendente Philosophie, wie uns die Interpretation von Heidegger suggeriert, überhaupt nicht im Sinne einer wahren „*Theorie des Seins im Allgemeinen*“⁹³ verstanden werden, die potenziell in der Lage ist, sich wahllos auf die phänomenale Dimension materieller Daten sowie auf die noumenische Dimension spiritueller Wesen zu konzentrieren. Wäre dies der Fall, müsste der Kantianer nämlich durch eine kritische Analyse im Voraus ‚disziplinieren‘, wären die dogmatischen Ansprüche der reinen Vernunft im Spekulationsbereich völlig überflüssig gewesen.

Im Gegenteil, es scheint, dass es gerade die kritische Untersuchung war, die es dem transzendentalen Philosophen ermöglichte, in idealer Reinform der multiplen Raumzeit den formalen Horizont (=x) zu verfolgen, innerhalb dessen es möglich wird, a priori eine „reale Definition“ der reinen Konzepte eines Objekts im Allgemeinen zu liefern; eine Definition, die in der Lage ist, über den logischen Raum der einfachen Denkbarkeit dieser Konzepte in Abhängigkeit von ihrer möglichen Realisierung auf der konkreten Erfahrungsebene hinauszugehen.

Und gerade in der „on-logischen“ Lücke, die für Kant die Ebene der reinen und einfachen Denkbarkeit von Konzepten (logisch) von der Ebene ihrer Realisierung im sensiblen, für uns möglichen Erfahrungskontext trennt, ist die kantische Behandlung des Begriffs der transzendentalen Objektivität seit ihren stillen Anfängen zu finden.

Obwohl ein solches Konzept erst in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre auftauchte⁹⁴, als die kantische Philosophie bereits den „intuitiven“ und „formalen“ Status von Raum und Zeit erkannt hatte, die Mosaiksteine einer seiner impliziten theoretischen Formulierungen können in der Tat bis auf die zweite Hälfte der 50er Jahre zurückverfolgt werden, präziser auf den allgemeinen Kontext von Kants ursprünglicher Idee, eine „Metaphysik der sensiblen Welt“, welche auf einem Neu-Denken des ontologischen Dispositives auf Basis der rationalistischen Metaphysik basiert, zu erarbeiten.

Nach den Entwicklungen der kantischen Kritik des metaphysischen Rationalismus in der so genannten vorkritischen Ära wird es daher meine Absicht sein, diejenigen theoretischen Elemente zu zeigen, die im Laufe der Zeit einen wesentlichen Beitrag zum späteren kritischen Umdenken des ontologischen Wissens geleistet haben, indem wir die theoretische Grundlage für die anschließende Neuformulierung in transzendentalen Begriffen seines Objekts wiederherstellen.

⁹² KrV, B 517

⁹³ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, p. 222.

⁹⁴ L'espressione "transcendentale Objekt" compare per la prima volta all'interno della *Reflexion* 5554, datata da Adickes tra il 1778 ed il 1781. Qui Kant scrive: "*Noumenon bedeutet (eigentlich) allerwärts Einerley, nämlich das transscendentale Obiect der sinnlichen Anschauung (Dieses ist aber kein reales obiect oder gegeben Ding, sondern ein Begriff, auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben), denn dieser muß doch irgend etwas correspondiren, ob wir gleich nichts anderes als die Erscheinung desselben kennen. (...) Das transscendentale Obiect, was den Erscheinungen correspondirt, (oder auch jedes Obiect) kann nur noumenon heissen, so fern es durch den Verstandesbegrif vorgestellt werden kann*"; (AA XVIII, 230).

Ein erster Vergleich mit den metaphysischen Thesen, die in den Texten von *Nova Dilucidatio* (1755) und *Beweisgrund* (1763) enthalten sind, kombiniert mit den Notizen des sogenannten *Metaphysics Herder* (1762-64), wird zeigen, wie bereits in diesen ersten Jahren die „realistischen“ Anforderungen der kantischen Philosophie den Königsberger Philosophen dazu veranlasst haben, die konkrete Notwendigkeit eines radikalen Umdenkens des ontologischen Instruments zu spüren, das auf den vermuteten metaphysischen Definitionen des Rationalismus des 18. Jahrhunderts basiert; insbesondere auf denen, die behaupteten, ausgehend von der reinen und einfachen Nicht-Widersprüchlichkeit (Denkbarkeit auf der logisch-formalen Ebene) des theologischen Konzepts eines „*Ens perfectissimum*“ die notwendige Existenz einer einzigen göttlichen Entität zu beweisen.

Gelegentlich mit theologischen und kosmologischen Problemen konfrontiert, zielt die von Kant in diesen Jahren durchgeführte Untersuchung im Wesentlichen darauf ab, der Grundidee des metaphysischen Rationalismus eine vollkommene „Kommutierbarkeit“ zwischen der logisch-prädikativen Ebene der Konzepte und der realen Existenz, in der Substanzen konkret wirken, vorzuwerfen: Er kritisiert, wie bekannt und in Kants These verdichtet wird, dass die Existenz nicht zu den positiven Bestimmungen der Dinge gezählt wird, sondern die „absolute Position“ derselben sei, die als solche jeder möglichen Bestimmung ihrer prädikativen Natur vorauszusetzen ist, die sie überhaupt nicht ableitet.

Auf der Grundlage des „ante-prädikativen“⁹⁵ Wertes des Existenzkonzeptes stellt Kant am *Beweisgrund* schließlich diese unauflösbare Verbindung zwischen zwei kognitiven Ordnungen - dem a priori (ontologischen) Weg und dem a posteriori (kosmologischen) Weg - her, die für das Verständnis der „zentralen“ Rolle grundlegend sein wird, die die kontingente Dimension der Erfahrung (möglich) im System der kantischen kritischen Ontologie annehmen wird.

So, wie im einleitenden Teil der Studie zu zeigen versucht wurde, ist der theoretische Hintergrund, innerhalb dessen eine andere Bedeutung des „Möglichen (Darstellbaren)“ erscheint als diejenige, auf der der rationalistische Ontologismus basiert, denn tatsächlich lässt er sich nicht auf reine und einfache Nichtkontradiktorik auf der logisch-formalen Ebene reduzieren; eine Bedeutung deren Entwicklung - wie wir sehen werden - von Anfang an mit jener neuen epistemischen Perspektive verbunden ist, mit der die kantische Philosophie das ontologische „Wesen“ betrachtet.

Mit der Anerkennung des ontologischen Primats der realen Dimension des Möglichen, unterstützt durch die Einführung der materiellen Prinzipien der Nachfolge und des Zusammenlebens im epistemischen Bereich der *Metaphysica generalis*, geht die kantische Philosophie tatsächlich den ersten Schritt in Richtung ihrer fortschreitenden Entfremdung von jenem übertrieben „logikorientierten“ und „mathematischen“ Ansatz, der die ontologische Perspektive des Rationalismus von Wolff und Baumgarten im achtzehnten Jahrhundert geprägt hatte.

⁹⁵ Es ist zu bedenken, dass Kant in einem kritischen Kontext tatsächlich die Existenz auf eine prädikative Ebene zurückführen wird, wenn auch auf eine kategorische Ebene. Es ist kein Zufall, dass Kant in der Kritik des Urteils die Kategorien als „ontologische Prädikate“ definieren wird.

Die ontologischen Überlegungen werden nicht oder zumindest nicht nur von den Fragen theologischer und kosmologischer Natur, die auch als Hintergrund für den kantischen Theorismus in diesen frühen Jahren dienen, ausgelöst. Die kritische Untersuchung der „ersten Prinzipien des menschlichen Wissens“ wird in der Tat unmittelbar von Kants Projekt einer echten „Metaphysik der sensiblen Welt“ geleitet, welches die spekulativen Instanzen der metaphysischen oder genauer gesagt ontologischen Untersuchung mit der Demonstrationskraft der physikalisch-mathematischen Wissenschaften kombiniert, um eine rein rationale Erklärung der sichtbaren Realität der physikalischen Phänomene der sensiblen Welt zu liefern.

Es ist ein solches Projekt, das auch als Hintergrund für die konsequent um Text der Deutlichkeit (1764) dargelegten methodischen Überlegungen dient, durch die es später möglich sein wird, die wechselseitigen Beziehungen zwischen den noch ausdrücklich analytischen philosophischen Erklärungen und den synthetischen, aber auch völlig willkürlichen Definitionen der physikalisch-mathematischen Wissenschaften radikal neu zu überdenken.

Der Kant wird der Ontologie zunächst die Voraufgabe zuweisen, durch die Analyse des „abstrakten Begriffs eines Objekts“ diejenigen Daten anzugeben, die wir durch eine „bestimmte innere Erfahrung“ als wesentliche Hinweise erkennen und die nach Ansicht des Philosophen auch „die Frage der Erklärungen“ oder wiederum „die bestimmte Grundlage bestimmter Schlussfolgerungen“⁹⁶ auf die Dinge liefern können. Die Analyse des abstrakten Konzepts eines Objekts kehrt in der Tat zu den Begriffen *primae* zurück, von denen aus zwangsläufig alle Erkenntnisse philosophischer Natur im Zusammenhang mit der metaphysischen Konstitution dieser Kontingentsstoffe ausgehen müssen, auf die der epistemische Umfang der ontologischen Untersuchung nach und nach beschränkt wird. Unter diesen Begriffen gibt es, wie der Vergleich mit den in den Reflexionen aus der ersten Hälfte der sechziger Jahre gefundenen Thesen zeigt, bereits diejenigen, die Kant als „Grundbegriffe“ von Raum und Zeit definiert: Es sind Konzepte, die im absoluten Sinne nur „abgeleitet“ sind, denn tatsächlich stammen Konzepte aus der kausalen Interaktion von Substanzen, aber sind aus der völlig subjektiven Perspektive des menschlichen Intellekts auch „primitive Begriffe“.

Dieser „doppelte“ Wert der Begriffe von Raum und Zeit steht, wie wir sehen werden mit dem Plan einer neuen Metaphysik, die sich durch die Verwendung jener Prinzipien, die für uns unlösbar sind und sich auf die ultimativen und unlösbaren Prinzipien der Ontologie richtet, der zum ersten Mal in den Vorlesungen der frühen sechziger Jahre erwähnt wurde, völlig im Einklang. Es ist der Plan einer neuen Metaphysik, ein Plan, der das voraussieht, was wenige Jahre später die Neudimensionierung in Bezug auf die Subjektivität der epistemischen Sphäre der *reinen Philosophie* sein wird.

Dieser epistemischen Duplizität ist es zu verdanken, dass kantische Vorstellungen von ontologischen Vorstellungen von Raum und Zeit von Anfang an charakterisiert haben, dass wir meiner Meinung nach besondere Aufmerksamkeit walten lassen müssen, wenn wir die Bedeutung jener semantischen Ambiguität vollständig verstehen wollen, die in einem

⁹⁶ AA II, 296

kritischen Kontext letztendlich das Konzept der „wirklich möglichen“ (vgl. Vasconi) transzendentalen Objektivität charakterisieren wird.

Im zweiten Teil der Studie, nachdem die Begriffe diskutiert wurden, die die effektive Trennung zwischen der neuen kantischen metaphysischen Perspektive und der Baumgarten-basierten rationalistischen Perspektive definieren, was durch die Aufgabe ihrer klassischen Definition, zugunsten der - zum Teil bereits kritischen - „Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft“ deutlich wird. Die Forschung wird sich auf die Folgen konzentrieren, die auf streng ontologischer Ebene durch die transzendente Unterscheidung zwischen Intellekt und Sensibilität entstehen werden, die Kant uns in den späten sechziger und frühen siebziger Jahren gab (siehe Dissertation).

Die Anerkennung einer – wenn auch nur teilweisen – epistemischen Autonomie der sensiblen Dimension, zu der der formale Wert von Raum und Zeit ein Pendant bildet, bestätigt einen Wendepunkt in Kants metaphysischer Perspektive, der durch einen „erneuerten“ formalen Status des Objekts der Ontologie belegt wird.

Die transzendente Unterscheidung zwischen den Formen des Intellekts und denen der Sensibilität in der ersten Hälfte der 70er Jahre erlaubt es der kantischen Philosophie, den Charakter der Unbestimmtheit, der ihre neue ontologische Note als ein Gegenstand überhaupt charakterisiert zu beleuchten und die Bedingungen dessen vorwegzunehmen, was die transzendente Neuformulierung des Begriffs der Objektivität sein wird.

Das kantische Konzept eines Objekts im Allgemeinen ist, wie die Notizen im sogenannten Duisburger Nachlass zeigen, als Konzept „völlig unbestimmt (ganz unbestimmt)“, jedoch nur aus einer „empirischen“ Perspektive: Zu einem solchen Konzept ist es in der Tat nicht möglich, den multiplen Inhalt, sondern lediglich das reine Multiple, das als apriorischer Inhalt in der formalen Intuition von Raum und Zeit zu betrachten ist, in einer empirisch gegebenen Intuition zu assoziieren.

Es ist in der Tat die transzendente Idealität des reinen Raums und der reinen Zeit, die die kantische kritische Philosophie als Grundlage ihrer empirischen Realität anerkennt, die den Grundstein für die Kants Theoretisierung des transzendentalen Profils des Begriffs der „Objektivität“ als Produkt jener synthetischen Aktivität bildet, die durch die „erste Anwendung“ des Intellekts auf die Sensibilität geschaffen wurde und für die die reinen Formen des Intellekts als Bedingungen für die Denkbarkeit von Objekten und die der Sensibilität, verstanden als ideale Bedingung für die effektive Abgabe empirischer Phänomene, kombiniert werden.

Utilizzo delle fonti

Riprendendo un assunto di natura metodologica, che era già stato fatto proprio dalla prima generazione di interpreti della filosofia kantiana in chiave metafisica, il presente studio muove dal rifiuto sostanziale della cosiddetta teoria del *Doppelleben*, secondo cui Kant, nel corso della propria attività accademica, avrebbe finito col fornire indicazioni teoriche spesso del tutto incongruenti rispetto alle tesi esposte ufficialmente nei testi a stampa.

Per motivi spesso connessi all'autenticità ed alla fedeltà delle annotazioni da cui sono tratti, gli appunti contenuti all'interno delle *Vorlesungen* richiedono certo particolare cautela nella valutazione dell'attendibilità delle tesi che vi si trovano esposte, ma escudere di principio i possibili vantaggi che potrebbero derivare dal confronto con fonti tanto ricche, quanto complesse, rischia il più delle volte di oscurare punti cruciali per la comprensione di alcuni dei passaggi chiave che hanno caratterizzato la speculazione metafisica kantiana.

Nel presente lavoro di ricerca, in cui ci si propone in principio di indagare e tematizzare gli elementi teorici attraverso i quali la filosofia kantiana ha progressivamente preso le distanze della prospettiva ontologica del razionalismo metafisico di "vecchia scuola", gli apparati testuali rinvenibili nelle *Vorlesungen* di inizio anni sessanta – note con il nome di "*Metaphysik Herder*" – torneranno particolarmente utili per mettere in luce l'ordito sotteso a molti dei passaggi metodologici rinvenibili all'interno dei coevi testi a stampa, che saranno oggetto specifico di discussione.

Più in generale, l'esame delle *Vorlesungen* porterà alla luce molti dei passaggi intermedi nella genesi di alcuni concetti chiave del criticismo che, se considerati tramite i soli scritti a stampa, apparirebbero particolarmente ambigui. Un caso fra tutti è rappresentato dal concetto kantiano di "possibile", il cui sviluppo sarà oggetto specifico della prima parte del presente studio.

Per quanto concerne invece le *Riflessioni* manoscritte, queste ultime verranno adoperate nel corso dell'intera ricerca in qualità di fonti secondarie, poste a supporto delle tesi ivi esposte; sempre tenendo conto, salvo rare eccezioni, della datazione offertaci da E. Adickes.

Un ruolo particolare verrà assegnato, infine, al cosiddetto "*Duisburger Nachlass*", la cui autenticità risulta ad oggi comprovata da buona parte degli interpreti della filosofia critica kantiana.

Parte I

Il progetto originario di una “metafisica del mondo sensibile”. Gli interessi ontologici della critica al razionalismo metafisico.

*“(...) la riflessione sulle scienze non fu soltanto un aspetto settoriale tra i tanti delle ricerche kantiane, isolabile dal resto della sua filosofia teoretica, ma costituì invece un momento essenziale sia della critica alla metafisica precedente, sia dei diversi tentativi intrapresi da Kant per formare e portare a compimento una nuova metafisica”.*⁹⁷

A causa della grande varietà dei temi e delle questioni che emergono dalla frequentazione delle opere del cosiddetto periodo pre-critico, individuare una linea speculativa che faccia da filo rosso e che sia, dunque, capace di restituire unità e coerenza alle riflessioni kantiane di questi primi anni, potrebbe sembrare un’impresa se non impossibile, certo assai complessa.

Nonostante ciò, molteplici sono stati finora gli approcci, di natura per lo più storiografica, con i quali si è tentata una primissima suddivisione delle opere kantiane appartenenti a tale periodo, che fosse in grado di segnalare, di volta in volta, gli aspetti che hanno maggiormente caratterizzato l’attività di ricerca promossa dal giovane filosofo prussiano.

Già sul finire del XIX secolo, ad esempio, il filosofo Erich Adickes, cui si deve peraltro l’attuale suddivisione del lascito manoscritto kantiano, si era cimentato in un’impresa di tal genere. L’autore, in un noto saggio⁹⁸ apparso nelle *Kant-Studien* nel 1895, aveva infatti sostenuto da parte sua la necessità di distinguere all’interno della produzione pre-critica del filosofo prussiano due momenti principali: il primo, caratterizzante la riflessione kantiana tra il 1755 ed il 1762, prevalentemente influenzato dalle posizioni metafisiche del razionalismo di stampo wolffiano e baumgarteniano, di cui lo stesso Kant pure rappresentava il diretto successore; la seconda, inscrivibile tra il 1762 ed il 1769, anni in cui l’influsso dell’empirismo inglese di matrice per lo più humiana aveva certo contribuito a mitigare le spigolosità dogmatiche che caratterizzavano la prima posizione, senza per questo – sostiene l’autore stesso – metterne in questione l’evidente primato.

⁹⁷ P. Pecere, *La filosofia della natura in Kant*, Edizioni di pagina, Bari 2009, Prefazione XI. In questa prima sezione, accogliendo la prospettiva restituitaci da P. Pecere, nostro intento sarà quello di indagare le istanze propriamente ontologiche che guidano sotteraneamente la critica kantiana alla metafisica di “vecchia scuola”, restituendosi come istanze fondative di una nuova metafisica della natura.

⁹⁸ E. Adickes, «*Kant-Studien*», Lipsus & Tischer, Kiel-Leipzig 1895, pp. 52-102. Vedi a tal proposito la ricostruzione di M. Kuehn in: *Kant. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 176. A criticare la posizione di Adickes fu H. de Vleeschauwer, il quale ammetteva l’esigenza di sottolineare maggiormente l’influsso dell’empirismo di stampo humeano sulla filosofia kantiana dei primi anni (cfr. H. de Vleeschauwer, *L’évolution de la pensée kantienne*, Alcan, Paris 1939, pp. 32-44).

Andando al di là delle considerazioni di carattere meramente storiografico, studi più recenti⁹⁹ hanno poi mostrato come, già a partire dalla seconda metà degli anni quaranta, anni in cui l'attività di ricerca kantiana sembrava essere guidata da interessi di carattere prevalentemente scientifico, la prospettiva con cui il filosofo di Königsberg affronta molti dei problemi ereditati dall'allora dibattito sulla filosofia della natura – come, ad esempio, quello relativo alla corretta valutazione delle cosiddette “forze vive”¹⁰⁰ – appaia progettuale diretta a circoscrivere le pretese dimostrative delle conoscenze di stampo fisico-matematico in ambito naturale per rintracciare, all'interno dello stesso ambito, uno spazio di indipendenza per quelle che sono le fondamentali esigenze speculative dell'indagine metafisica.

A fare da sfondo alle ricerche kantiane di questi primi anni sembrerebbe infatti essere stato, fin dal principio, il progetto di una vera e propria “metafisica del mondo sensibile”, che fosse in grado di coniugare, sotto un profilo speculativo del tutto nuovo¹⁰¹, le leggi *più generali* della metafisica con le regole proprie delle scienze fisico-matematiche, al fine di ottenere una conoscenza più completa e più “profonda” degli stessi fenomeni naturali.

Per poter determinare la vera misura delle forze vive della natura, “dobbiamo congiungere (*verknüpfen*) le leggi metafisiche con le regole della matematica”¹⁰²; così scriveva infatti Kant nel testo dei *Gedanken*, dopo avere tacitamente avanzato l'ipotesi di una necessaria riconsiderazione di carattere ontologico¹⁰³, che sola poteva essere in grado di restituire una spiegazione puramente razionale sull'origine e sulla natura degli stessi fenomeni empirici. Nonostante, infatti, la scienza matematica rappresenti agli occhi del filosofo il miglior modello dimostrativo, per lui, la spiegazione (*Erklärung*) delle “fonti originarie degli effetti della natura”¹⁰⁴ non può affatto rientrare tra le possibilità conoscitive di questa scienza: fornire tale spiegazione, secondo Kant, è difatti un compito che spetta di “diritto” alla conoscenza metafisica o, meglio, a quella sua *pars generalis* che prende il nome di ontologia.

⁹⁹ Vedi il già citato testo di N. Hinske, *La via kantiana*; cfr. P. Pecere, *La filosofia della natura in Kant*; G. Lorini, *Fonti e Lessico dell'ontologia kantiana*, pp. 36-49. Meno recente, ma comunque imprescindibile per l'esame delle dottrine scientifiche di Kant è il testo di E. Adickes, *Kant als Naturforscher*, (Vol. 2), de Gruyter, Berlin 1924-25. Sul problema specifico della relazione tra il concetto metafisico di esistenza e quello fisico di sostanza nel Kant pre-critico vedi più nello specifico P. Carabellese, *La filosofia dell'esistenza in Kant*, Adriatica Editrice, Bari 1969, Cap. I.

¹⁰⁰ La questione relativa alla corretta valutazione delle forze vive era stato il tema affrontato da Kant nella sua opera prima, edita nel 1746, il cui titolo completo era: “*Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienen haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen*”.

¹⁰¹ Già Wolff aveva in verità tentato un'impresa simile nell'*Ontologia* e nella *Cosmologia generalis*. Ma agli occhi del giovane Kant, il tentativo wolffiano, come vedremo meglio in seguito, finisce tuttavia col confondere, più che con il congiungere, l'impostazione metodologica propria delle scienze matematiche con il profilo razionale delle scienze filosofiche, secondo l'ormai nota impostazione derivante dall'ideale del *mathematice philosophari*.

¹⁰² AA I, 107, tr. it. 131.

¹⁰³ Ipotesi formulata ad esempio da Hinske, *op. cit.*, p. 115; Vedi a proposito anche F. Kaulbach, *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*, Kölner Universitäts Verlag, Köln 1960, p. 69.

¹⁰⁴ AA I, p. 61, tr. it. 93.

Di fatto, al centro del discorso kantiano è, già in questi anni, la considerazione propriamente ontologica della conoscenza metafisica, nella misura in cui è ad essa che il giovane filosofo prussiano intende affidare il compito di restituire il “fondamento razionale”, che sta alla base della realtà visibile del mondo sensibile: un compito che, nonostante l’evidente distanza temporale, oltre che teoretico-concettuale, anticipa nei fatti quello che, nel futuro e rinnovato contesto critico della sua “*Metaphysik der Natur*”, sarà il compito che Kant affida alla nuova filosofia trascendentale (ontologia).

Non sembrerebbe essere un caso, dunque, se gli autori appartenenti alla *Kant-Forschung*, oggi intenti più che mai a fornire un’interpretazione della filosofia critica kantiana, che sia capace di restituire l’originario suo valore metafisico, abbiano individuato nella corretta definizione del progetto kantiano di una “metafisica della natura” un problema, la cui risoluzione risulta essere strettamente connessa alla una preliminare comprensione del ruolo in un certo senso “fondativo” della filosofia trascendentale rispetto ai possibili oggetti dell’esperienza sensibile, ai suoi fenomeni.

A far da cerniera a queste due questioni, come suggeritoci qualche anno fa da Gabriel Rivero, è il problema riguardante più nello specifico la corretta definizione del significato teorico del concetto “più alto” della rinnovata filosofia trascendentale e, cioè, il “concetto di un oggetto in generale”¹⁰⁵.

In un noto passo della *KrV* Kant scriverà infatti:

Il più alto concetto da cui si suole procedere in una filosofia trascendentale è solitamente la divisione in possibile (*Mögliche*) e impossibile (*Unmöglich*). Ma poiché qualsiasi divisione suppone un concetto da dividere, bisogna addurre un concetto ancora più alto e questo consiste nel concetto di un oggetto in generale (da assumersi però in modo problematico, lasciando cioè indeciso se tale oggetto sia qualcosa [*Etwas*] oppure nulla [*Nichts*]).¹⁰⁶

Posta in un luogo strategico della *Kritik der reinen Vernunft*, perché nel punto di passaggio dalla *Analitica* alla *Dialettica trascendentale*, la teoria kantiana dell’oggetto in generale, come già ampiamente sottolineato dalla rilettura heideggeriana¹⁰⁷ della filosofia critica, restituisce l’espressione forse più concreta dell’ormai avvenuto divorzio tra la filosofia trascendentale di stampo kantiano e l’ontologismo di matrice razionalista.

¹⁰⁵ Rivero, op. cit., p. 5-6. Cfr. *KrV*, A 290; vedi anche la Riflessione 4656 (AA XVII, 627). Il concetto di un oggetto in generale, secondo Prauss, può essere assunto come sinonimo del concetto di un oggetto trascendentale (Cfr. G. Prauss, *Kant und das Problem*, 108; dello stesso autore vedi anche: *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*, in: [Quellen und Studien zur Philosophie](#) 1, De Gruyter, Berlin 1971, p. 92.

¹⁰⁶ *KrV*, A 290 B 347.

¹⁰⁷ Secondo l’interpretazione fenomenologica di Martin Heidegger, nella teoria kantiana dell’oggettività generale è possibile ravvisare il tentativo kantiano di innestare la logica formale sull’ontologia formale. Quest’ultima, a detta del filosofo, non è altro infatti che un’ontologia “del qualcosa in generale, nella quale (...) non si tratta di pensiero, ma di oggetti in generale, prescindendo però da qualsiasi contenuto e tenore reale, da qualsiasi determinatezza materiale”; M. Heidegger, *Interpretazione fenomenologica*, p.125. Il concetto di un oggetto in generale, come in parte anticipato nella sezione dedicata allo stato dell’arte e come pure si mostrerà nel corso della seconda parte del presente lavoro, restituisce soltanto la “forma” dell’oggettività trascendentale. A riguardo cfr. G. Prauss, *Kant und das Problem*, p. 108; vedi anche G. Rivero, op.cit., pp. 167-189.

Di fatto, è proprio subordinando la classica distinzione di stampo scolastico “*aliquid-nihil*” al concetto indeterminato (=x) di un oggetto in generale – inteso quale correlato oggettivo di una costituzione trascendentale cui fa capo l’appercezione pura –, che la filosofia critica kantiana finisce col trasformare radicalmente la questione fondamentale dell’ontologia, che da scienza dell’ente in quanto ente (*ens qua ens*) e, cioè, da scienza del puramente possibile (*cogitabile*) che, come tale, risulta di principio determinabile quanto all’esistenza, si fa ora conoscenza *a priori* della generale oggettività di quei particolari fenomeni empirici, che ci sono dati nel contesto spazio-temporale di un’esperienza resa possibile da e per il soggetto.

Particolarmente utile, a questo proposito, è quanto scrive Angelo Ciatello a proposito del progetto ontologico kantiano:

Il delinarsi del profilo critico dell’ontologia kantiana va (...) di pari passo con una severa rigorizzazione del concetto di oggetto, il cui uso viene infine ristretto alla determinazione di ciò che può essere dato ai nostri sensi; il che vuol dire però (...) che il concetto ontologico di oggetto in generale deve poter fornire la regola, per riconoscere in ciò che viene dato ai nostri sensi quel che la semplice sensazione non vede e non può vedere, ovvero l’*oggetto* di una possibile esperienza.¹⁰⁸

Il concetto kantiano di un oggetto in generale, come si tenterà di mostrare nella sezione conclusiva del presente lavoro, non possiede però alcun valore “costitutivo” rispetto alle cose realmente esistenti, ma esclusivamente in riferimento a quel *molteplice sensibile puro*, che è pensato come contenuto nelle forme ideali dello spazio e del tempo; forme entro le quali, soltanto, questo stesso concetto può pretendere di esprimere del tutto *a priori* la sua coesistente funzione “regolativa” rispetto alla realtà empirica dei fenomeni. Il concetto di un oggetto in generale, come scriverà infatti Kant, serve solo ad *anticipare* “il contenuto empirico dei fenomeni”¹⁰⁹ e ciò può avvenire, come vedremo, unicamente nella misura in cui tale concetto, determinando *a priori* l’*oggettività trascendentale* del molteplice puro contenuto nelle forme dello spazio-tempo, è in grado di restituirsi come regola capace di rappresentare *a priori* l’unità sintetica oggettiva di ciò, che per il tramite della percezione di un particolare fenomeno empirico, ci è dato sempre e solo *a posteriori*.

Espressione concreta di ciò che può essere definita come una vera e propria *critica* di principio ai presupposti dogmatici del razionalismo metafisico, la formula critica del concetto di un oggetto in generale (=x) ed il parallelo riconoscimento della sua funzione *sintetica* rispetto al molteplice puro, che è idealmente pensato nelle forme dello spazio-tempo, restituiscono il risultato coerente di un lungo ed articolato processo di carattere emendativo perpetrato ai danni del dispositivo ontologico del razionalismo metafisico. Si tratta, propriamente, di un processo cui Kant darà avvio già a partire dalla seconda metà degli anni cinquanta e che interesserà in un primo momento quei due principi – il principio di contraddizione ed il principio di ragion sufficiente – che venivano tradizionalmente posti alla base delle presunte “definizioni” sintetiche della metafisica, per poi assumere il profilo più ampio di una critica di natura metodologica dell’intera conoscenza filosofica.

¹⁰⁸ A. Ciatello, *Ontologia critica*, p. 24.

¹⁰⁹ KrV, A 270 B 749.

Nel corso della seconda metà degli anni cinquanta, l'originario progetto kantiano di conciliare le leggi più generali della conoscenza metafisica con le regole proprie delle scienze fisico-matematiche, in vista di una conoscenza più completa degli stessi fenomeni naturali, si scontra infatti con l'ormai evidente incapacità da parte dei tradizionali dispositivi ontologici adottati dal razionalismo metafisico di memoria wolffiana di innestarsi coerentemente sul piano reale dell'esperienza concreta, portando il filosofo di Königsberg ad avvertire l'esigenza di un loro radicale ripensamento.

Nonostante, infatti, già in passato l'attitudine originariamente metafisica del Kant *Naturforscher* avesse interessato in maniera più o meno diretta le problematiche legate alla dimensione propria della *metaphysica specialis*, è solo a partire da questi anni, che le questioni di natura "teologica" e "cosmologica"¹¹⁰, in parte grazie anche all'iniziale mediazione da parte della psicologia razionale¹¹¹, vengono ricondotte per la prima volta all'interno dell'ambito epistemico che è proprio dell'ontologia.

E nei fatti è proprio all'indagine ontologica che il giovane Kant, ancora profondamente legato all'ideale di una *theologia naturalis*¹¹² dall'evidente eco baumgarteniana, intende affidare il compito preliminare di individuare quelle "*notiones ontologicae primae*" da cui poter muovere – del tutto a priori – una trattazione di carattere puramente razionale relativa all'esistenza ed alla natura dell'ente sommo, che possa risultare al contempo capace di intercettare coerentemente il piano reale della contingenza mondana.

Nel corso di questi anni, infatti, l'indagine di natura metafisica può, agli occhi del filosofo prussiano, pretendere ancora di fornire un'argomentazione di carattere logico a favore dell'esistenza di Dio, che in virtù del suo procedere puramente razionale – essa procede infatti del tutto a priori, muovendo da quelle che Kant definisce appunto le nozioni prime dell'indagine ontologica – può certamente dirsi *methodo scientifica pertractata*, ma che a causa del suo rinnovato profilo analitico, deve di contro abbandonare l'assurda pretesa di poter essere condotta *more geometrico*¹¹³, anticipando nei fatti quelle che non molti anni dopo saranno le indicazioni metodologiche restituiteci da Kant all'interno della *Deutlichkeit*.

¹¹⁰ A tal proposito, Kreimendal parla di una vera e propria prospettiva "onto-teologica" che, nel corso di questi anni, fa da sfondo a questioni di natura più espressamente cosmologica.

¹¹¹ Di ciò si parlerà più espressamente nella sezione dedicata alla cosiddetta "svolta soggettiva".

¹¹² Cfr. A. Ciatello, *Ontologia critica*, pp. 39-45.

¹¹³ Il bersaglio critico è l'impostazione matematizzante e logicista della metafisica di Christian Wolff che in principio, grazie anche all'influenza della filosofia di Tschirnhaus, sostiene la necessità di adottare in filosofia il metodo matematico delineato dall'esposizione cartesiana di una metafisica "more geometrico". Wolff intende adottare il metodo geometrico in filosofia "nella misura in cui gli oggetti della matematica, da un lato, e quelli della fisica e della metafisica, dall'altro, si implicano vicendevolmente sia sul piano ontologico, sia sul piano epistemico. La matematica è quindi rilevante per la filosofia poiché le offre quella struttura generale che consente alla filosofia di occuparsi di oggetti particolari ed è in conformità a questa convinzione che Wolff adotta il metodo geometrico" (Lorini, *Lessico e metodo dell'ontologia wolffiana: una premessa all'innovazione filosofica in Germania nel XVII secolo*, in: *Innovazione filosofica e università tra Cinquecento e primo Novecento*, a cura di Gregorio Piaia e Marco Forlivesi, Cleup, Padova 2011, pp. 205-225; cit. p. 218). Per uno sguardo più generale e sistematico dell'influenza esercitata dal pensiero wolffiano sulle posizioni metafisiche adottate dal Kant pre-critico si veda: J.N. Findlay, *Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*, Clarendon Press, Oxford 1981, pp. 29-52.

Di interesse essenzialmente ontologico, più nello specifico, è l'approccio "critico" con il quale il filosofo di Königsberg intraprende un confronto diretto con i principi metafisici del razionalismo settecentesco di matrice wolffiana già nella *Nova Dilucidatio*: in questa sede, come vedremo, i risultati ottenuti dall'analisi kantiana sui "principi primi della conoscenza umana", portano infatti il filosofo ad avvertire l'esigenza di un radicale ripensamento del generale impianto ontologico che stava alla base di quella che allora veniva considerata l'unica vera prova di carattere ontologico capace di *dimostrare a priori* l'esistenza di Dio.

Il principale obiettivo polemico di Kant, nei fatti, è proprio la logica sottesa a quella che lui stesso definisce essere una "troppo sottile indagine" che, muovendo da un concetto purissimo, ma infelicemente manipolato – il concetto di esistenza – ha contribuito a generare non pochi errori non solo nell'ambito della ricerca teologica, ma anche di quella cosmologica.

Ad essere qui sotto accusa, detto altrimenti, è l'idea di base del razionalismo metafisico di una perfetta commutabilità tra il piano logico-predicativo (proprio del concetto) e quello reale nel quale muove l'esistenza concreta; accusa che, come è ormai ampiamente noto, si condensa nella tesi kantiana secondo cui "l'esistenza non è affatto un predicato"¹¹⁴ delle cose, una loro determinazione positiva passibile di essere aggiunta o meno a completamento della loro essenza incontraddittoria, ma piuttosto la *positio* assoluta delle stesse che, in quanto tale, va presupposta o, meglio, *pre*-posta alla loro stessa possibilità logica, niente affatto da essa dedotta.

Tale, come si tenterà di mostrare nelle pagine che seguono, è il complesso ed articolato sfondo teorico entro il quale fa la sua comparsa un'accezione del concetto di "possibile (*repraesentabile*)" non riducibile alla pura e semplice non contraddittorietà sul piano logico-formale: si tratta, come vedremo, del concetto della cosiddetta "possibilità materiale", di cui si fa indice quel "dato" che, nell'ottica kantiana di questi primi anni, deve di necessità essere sempre presupposto in ogni pensabile, affinché si possa parlare di esso come di *un qualcosa* di realmente possibile.

Questo genere di possibilità, della cui progressiva centralità nell'ambito della speculazione kantiana ci danno ampia testimonianza le *Vorlesungen* di inizio anni sessanta, risulta però essere propria dei soli "enti contingenti" e, cioè, di quelle sostanze che popolano il mondo materiale, cui noi stessi apparteniamo quali spiriti finiti e, cioè, in qualità di enti provvisti di un "corpo".

Si tratta propriamente di quelle sostanze che, secondo la prospettiva kantiana risalente alla seconda metà degli anni cinquanta, risultano necessariamente essere poste in reciproca relazione causale le une con le altre, in virtù di quella universale azione e reazione che, se in ambito eminentemente fisico è certamente definibile per mezzo delle leggi generali della gravitazione universale, all'interno di una prospettiva autenticamente "metafisica" può essere ragionevolmente associabile – ammette Kant – ad una determinazione di natura "schematica"¹¹⁵, posta in essere da un intelletto divino.

¹¹⁴ AA II, 156; tr. it., p. 202. Il confronto con gli appunti preparatori del *Beweisgrung* mostra che la tesi, secondo la quale l'esistenza non è un predicato, era già stata fatta propria da Kant in quegli anni. Cfr. anche le seguenti Riflessioni: R 3706 (AA XVII 240-43); R 3725 (AA XVII 270) ed R 3736 (AA XVII 276-77).

¹¹⁵ AA I, 413.

Definibile per mezzo dei cosiddetti “principi materiali” della conoscenza umana, tra i quali lo stesso Kant annovera le determinazioni della *successione temporale* e della *coesistenza spaziale*, una tale accezione del rappresentabile si lega, fin da principio, a quella che sarà la complessa e progressiva rivalutazione del valore metafisico degli allora concetti relazionali dello spazio e del tempo; riconsiderazione, che pure determinerà il loro graduale inserimento tra le *notiones primae* della conoscenza metafisica.

Con l'introduzione del concetto della “possibilità materiale” del dato, inteso quale presupposto essenziale di ogni possibilità – perché di fatto ciò che ne determina la reale ed effettiva pensabilità – Kant inizia quindi col questionare, seppur ancora indirettamente, la natura stessa della *notio* ontologica dell'ente (*Ding*), legandola al piano concreto dell'esperienza fisica del soggetto, nella quale risulta possibile rintracciarne “esempi” concreti.

Occorrerà tuttavia attendere i risultati delle indagini di natura metodologica condotte da Kant nel corso della prima metà degli anni sessanta e la parallela introduzione in ambito metafisico del concetto generale del “*Nihil privativum repraesentabile*”, quale espressione diretta della contrapposizione reale tra determinazioni di natura sostanziale, per assistere all'effettivo superamento dell'opposizione scolastica tra l'*Ens logicum* ed il *Nihil negativum* in ambito ontologico da parte del “concetto astratto di un oggetto”; un superamento che, come vedremo in seguito, sancisce in via definitiva l'avvenuto divorzio tra la prospettiva metafisica kantiana e l'ontologismo di vecchia scuola, prospettando la successiva rimodulazione in chiave “soggettiva” dell'intera conoscenza metafisica.

1. La *quaestio* ontologica dei “principi primi della conoscenza umana”: l’analisi kantiana del principio di (non) contraddizione.

“La non-contraddizione (...) è la forma della teoreticità, nel mero senso, però, che la teoreticità deve costituirsi conformemente ad essa: non ancora nel senso che essa non-contraddizione sia produttiva della teoreticità (...). Il principio di contraddizione è sempre al fondamento del sapere, come quello conformemente al quale il sapere deve costituirsi, esso però non è il fondamento del sapere, ossia non è costituente del sapere”¹¹⁶.

Registrata tra gli atti accademici dell’Università Albertina nel 1755 con il titolo “*M. Kant Dissertatio metaphysica pro Receptione in Fac. Phil. De primis cognitionis principis*”¹¹⁷, il testo della *Nova Dilucidatio* restituisce il primo scritto kantiano apertamente dedicato alle questioni chiave ed, al contempo, alle metodologie proprie dell’indagine metafisica.

Nata con il dichiarato intento di fornire una “nuova luce” sui principi primi della conoscenza umana, l’indagine analitica restituitaci da Kant nella seconda metà degli anni cinquanta intercetta, fin da principio, il piano più generale dell’indagine metafisica, ovvero, quello dell’ontologia: era infatti quest’ultima, come pure recitava il titolo completo dell’opera di Christian Wolff, che doveva farsi carico di un’indagine preliminare riguardante gli “*omnis cognitiones humanae principia*”¹¹⁸; quegli stessi principi che, secondo l’ormai noto assunto della metafisica di Alexander Gottlieb Baumgarten, restituivano al contempo i predicati più generali dell’ente¹¹⁹.

È la *quaestio* ontologica relativa ai principi primi della conoscenza umana a fare infatti da proscenio alle problematiche di natura teologica e cosmologica affrontate da Kant nel corso di questi stessi anni e a restituire il filo conduttore di un’opera, il cui bersaglio polemico è quell’impostazione dogmatica e quell’assetto fin troppo “logicista”, che aveva assunto l’indagine metafisica sotto l’egida del razionalismo di stampo wolffiano.

¹¹⁶ G. Bontadini, *La funzione metodologica dell’Unità dell’esperienza*, in *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M.F. Sciacca, Marzorati, Milano 1946, pp. 57-58.

¹¹⁷ In *Acta Fac. Phil.*, sub voce *Scripta sequentia censurae Decani et Pro-Decani sunt oblata*, num. 20, vol. V, p. 193, cit. in AA I, p. 565.

¹¹⁸ “*Philosophia prima, sive Ontologia methodo scientifica pertractata, qua omnis humanae cognitionis principia continentur*”, in Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École – H.W. Arndt – Ch. A. Corr – J.E. Hofmann – M. Thomann, Olms Hildesheim-New York 1965 sgg., Abt. II, Bd. 3.

¹¹⁹ “*Entis praedicata generaliora sunt prima cognitionis humanae principia*”; Baumgarten, *Metaphysica*, Halle, Hemmerde, 1739 (1743, 1750), rist. an. 7° ed. (1779), Hildesheim, Olms, 1963 (§ 4). L’ente, o meglio, l’essere dell’ente è, nell’ottica della metafisica razionalista, l’oggetto proprio della “scienza” ontologica: l’ontologia è “scienza dell’ente in quanto tale”; II, Bd.3, §1.

Caratteristica peculiare della prospettiva filosofica wolffiana era, infatti, il profondo legame che l'indagine metafisica intratteneva con la logica; un legame, che aveva di fatto trovato la sua esplicita formulazione teorica nell'assunto di base del razionalismo settecentesco, secondo cui il principio logico di non contraddizione rappresentava il principio supremo di tutte le verità, tanto da restituirsì, prima ancora che come regola suprema del nostro pensiero, come criterio di definizione ontologica del "possibile (*mögliche*)". Ed è propriamente mettendo in questione quella che allora era la indubitabile "sovranità" di tale principio sopra ogni verità – negando di concerto la deducibilità da esso del rinnovato principio di ragion determinante – , che Kant finirà di fatto col questionare l'essenza stessa della *notio* ontologica classica di "ente (*Ens*)", muovendo da una riconsiderazione sostanziale del significato teorico del concetto di "possibile (*repraesentabile*)".

Per poter comprendere appieno come il questionamento kantiano del primato del principio di non contraddizione abbia fatto da anticamera al più radicale ripensamento della nozione classica di ente, occorre tuttavia fare un passo indietro e mostrare, anzitutto, in che termini tale nozione risulti strettamente connessa con quella particolare accezione del "possibile" che, nell'ottica del razionalismo di matrice wolffiana, proprio nel principio di non contraddizione avrebbe di fatto trovato la sua reale definizione.

La trattazione wolffiana della nozione di ente, oggetto precipuo della scienza ontologica, prende originariamente le mosse dalla seguente definizione del concetto di "impossibile": "si dice impossibile" – scrive Wolff – "tutto ciò che è contraddittorio"¹²⁰. Tale definizione¹²¹ possiede infatti il merito di poter approdare per via indiretta, per mezzo cioè della negazione di un siffatto concetto, a quella del "possibile" come suo contrario, ovvero, come di ciò, che non contenendo in se stesso alcun predicato contraddittorio, pure risulta non essere impossibile: "Possibile" – prosegue il filosofo razionalista – "è ciò che non involve alcuna contraddizione (*quod nullam contradictionem involvit*), ovvero ciò che non è impossibile (*quod non est impossibile*)"¹²².

Dopo aver inizialmente accolto con favore la definizione "psicologica", che era stata offerta qualche anno prima dallo Tschirnhaus – possibile, per quest'ultimo, era tutto "ciò che può essere concepito (*id quod potest concipi*)"¹²³ –, Wolff se ne discosta, assumendo quella che, dal suo punto di vista, restituiva l'unica posizione teoreticamente valida sul piano ontologico. Il possibile, nella prospettiva wolffiana, non può infatti dirsi tale perché così "concepito" dalla mente umana – in tal caso, esso verrebbe a coincidere con la dimensione puramente soggettiva della sua stessa concepibilità –, ma deve piuttosto radicarsi nell'oggettività, sebbene solo formale, che è propria del principio di non contraddizione, restituendosi come tale – come possibile, appunto – perché intrinsecamente ed oggettivamente non-contraddittorio.

¹²⁰ *Philosophia prima*, Pars I, s. II, c. I, § 79.

¹²¹ Wolff, come notato da Schönefeld, tende il più delle volte a fare un uso indistinto del termine *notio*, indicante l'unità fondamentale dell'intelletto e, per questo, restituente l'oggetto proprio della logica, e l'espressione "*definitio*", secondo uno schema che era proprio del metodo matematico. Cfr. M. Schönefeld, *Dogmatic Metaphysics and Tschirnhaus's Methodology*, in „*Journal of the History of Philosophy*“, 36, 1998, p. 71.

¹²² C. Wolff, *Philosophia prima*, § 85.

¹²³ E.W. Tschirnhaus, *Medicina mentis*, Pars II, s. I, § 1. Da Tschirnhaus Wolff aveva ereditato inoltre l'idea di poter giungere ad offrire un "metodo certo" all'indagine filosofica, facendo direttamente ricorso a quello proprio delle scienze matematiche.

Nell'ottica razionalista di matrice wolffiana, detto altrimenti, la non contraddittorietà rappresenta una condizione indispensabile, perché nei fatti necessaria per poter definire *a priori*¹²⁴ l'essenziale struttura ontologica del possibile: senza un tale principio, ammette infatti Wolff, ciò che è possibile sarebbe definibile semplicemente come "ciò che può essere", ma in quel caso la sua definizione "sarebbe nulla"¹²⁵ o, meglio ancora, non sarebbe altro che una semplice sua definizione di carattere meramente tautologico.

Innestando l'essenza ontologica del possibile sull'oggettività formale del principio di non contraddizione, la filosofia wolffiana non solo elude il rischio di incorrere in una sua definizione tautologica, ma riesce altresì a fare appello a quella che secondo J. Schmucker risulterebbe essere "una dimensione della *Wirklichkeit* più profonda di quanto non sia quella delle cose esistenti in concreto nell'esperienza, vale a dire la dimensione della loro possibilità ontologica, che precede la loro esistenza"¹²⁶ e che è certo assai più estesa di quella descritta dalle cose contingenti, la cui realtà effettiva ci è data solo a posteriori, per mezzo dell'esperienza che di volta in volta ne facciamo.

Nella prospettiva wolffiana, dunque, il "possibile" non indica ciò che è tale nel senso proprio del non (o non ancora) esistente, ma denota piuttosto una sorta di "possibilità intrinseca"¹²⁷ delle cose ad esistere, una possibilità che prescinde, cioè, da quella loro effettiva esistenza, che è da noi constatabile solo a posteriori: può dirsi "possibile", leggiamo nella *Logica tedesca*, "tutto ciò che può essere, sia esso effettivamente reale (*würcklich*) oppure no"¹²⁸.

Considerato ciò, l'essenza dell'ente o, meglio, il suo essere in generale "ente" e non un puro nulla non può che essere ripensato in termini di possibilità in quel "significato minimale di non impossibilità o non ripugnanza logica"¹²⁹ dell'esistenza: l'essente viene cioè ricompreso quale puro possibile, nella misura in cui il suo essere – la sua essenza di ente – tenderebbe nei fatti a coincidere con lo spazio logico, entro cui può sorgere la sua stessa *definizione*. Ed è propriamente rispetto a quest'ultima, che l'esistenza viene a porsi, né più né meno, che come un'aggiunta di valore estrinseco, capace di rendere completamente determinata l'essenza incontraddittoria del logicamente possibile: "tutto quel che può essere, reale o no, lo chiamiamo ente (*Ding*)"¹³⁰, scrive in tal senso Wolff, laddove la realtà dell'ente, la sua reale ed effettiva esistenza, non è altro che il "compimento del possibile"¹³¹.

¹²⁴ Nella filosofia moderna pre-kantiana i termini "a priori" e "a posteriori" sono utilizzati per fare riferimento rispettivamente alla conoscenza razionale ed alla conoscenza empirica.

¹²⁵ *Philosophia prima*, Pars I, s. II, c. I, § 99

¹²⁶ J. Schmucker, *Die Ontotheologie des vorkritischen Kant*, de Gruyter, Berlin-NewYork 1980, p.70; trad. nostra.

¹²⁷ Dire "possibilità intrinseca", per Wolff, è lo stesso che dire "essenza": "*per essentiam ens possibile est*" (Ontologia, § 153); e ancora: "*essentiam entis intelligit, qui possibilitatem ejus intrinsecam agnoscit*" (§ 154). Su tale tema vedi il testo di Mariano Campo, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e Pensiero, Milano 1939. Sulla questione del fondamento della possibilità intrinseca si veda anche A. Masnovo, *Problemi di Metafisica e di Criteriologia*, Milano 1930, pp. 3-4.

¹²⁸ *Deutsche Logik, Verbericht*, § 3, p. 115 (GW 1).

¹²⁹ C. Esposito, *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger*, in: *Archivio di Filosofia*, LXXVIII, 2010 (1), pp. 297-315; cit. p. 297.

¹³⁰ *Deutsche Met.*, § 15. L'espressione "*Ding*" è quella che, in ambito tedesco, prende il posto dell'*ens*. Cfr. Crusius (vedi Lorini p. 66).

¹³¹ *Deutsche Met.*, § 16.

La realtà che il razionalismo wolffiano riconosce essere propria dell'ente, secondo le considerazioni finora esposte, sembrerebbe poter essere intesa nel senso proprio in cui gli esponenti della tardo Scolastica erano soliti parlare di “*essentia realis*” delle cose, come di ciò che compete intrinsecamente ad esse, quando si fa metodicamente astrazione dalla loro effettiva esistenza: “reale”, si potrebbe dunque ammettere, indica per Wolff quella che già Suárez aveva definito essere una sorta di attitudine ad esistere propria dell'ente¹³², capace di distinguerlo – in quanto ente reale – da ciò che, di contro, si configura come una pura e semplice “invenzione” logica messa in gioco dal nostro intelletto.

Prendendo le mosse dalla definizione del possibile, come di ciò che in se stesso non contenga alcunchè di contraddittorio, l'ontologia wolffiana finisce dunque col riguardare l'ente per così dire “*essentialiter*”, nella misura in cui ricomprende il suo essere a partire da quei principi formali, che contengono a priori le ragioni essenziali¹³³ per le quali il possibile è in generale “qualcosa (*Aliquid*)”, piuttosto che “niente (*Nihil*)”: tale, infatti, è propriamente il senso in cui la conoscenza ontologica, facendosi carico di un'indagine di carattere preliminare sui principi primi della conoscenza razionale umana, assume quel profilo epistemico che le permette di restituirsì, senza alcuna difficoltà, come “scienza dell'ente in quanto ente”¹³⁴.

È accogliendo in parte le posizioni teoriche che erano state fatte proprie da Wolff, che A.G. Baumgarten finirà con l'identificare la possibilità intrinseca delle cose ad esistere, il loro essere propriamente qualcosa piuttosto che un puro e semplice nulla, con quella che lui stesso definirà essere la loro intrinseca “rappresentabilità”. Nel §8 della sua *Metaphysica*, testo tra l'altro adottato dal filosofo di Königsberg per tutte le sue lezioni sul tema lungo l'intero corso della sua attività accademica, leggiamo infatti: “Non nulla (*Nonnihil*) è qualcosa (*aliquid*): rappresentabile (*repraesentabile*), ciò che non involve contraddizione, ciò che non è A e non-A, è possibile”.

Nella prospettiva metafisica di Baumgarten, è bene sottolinearlo fin da adesso, l'identificazione logica del non-impossibile con il rappresentabile (possibile) non traduce però una qualche dipendenza del valore ontologico dell'ente dal mero pensabile; tale identificazione non significa, cioè, che il possibile risulti essere “qualcosa” piuttosto che “niente” in virtù della sua rappresentabilità o, ancora, che il puro possibile derivi la sua essenza ontologica di ente dalla pensabilità del suo concetto.

Al contrario, è piuttosto l'essere intrinsecamente “qualcosa” del possibile a restituire, per Baumgarten, la ragione intrinseca della sua pensabilità (rappresentabilità), secondo uno schema che, agli occhi del giovane Kant,

¹³² Si tratta, più precisamente, dell'accezione “nominale” dell'ente. Quest'ultimo, preso in “qualità di nome” significa, in senso strettamente formale, l'essenza di una cosa che possiede o può possedere l'essere, da intendersi a sua volta come “attitudine” all'esistenza effettiva. Il termine “ente”, preso in qualità di *participio*, indica di contro qualcosa che esiste in atto, sia perché pone un reale atto di esistere, sia perché possiede una realtà attuale distinta dalla realtà potenziale in senso negativo. Cfr. Suárez, *Disputationes Metaphysicae. Universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes, Opera omnia*, tomi XXV e XXVI, a cura di C. Berton, Olms, 1998.

¹³³ Nel “*Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*” Wolff, distinguendo tra *cognitio historica* e *cognitio philosophica*, sosteneva che, se la prima ci pone semplicemente dinanzi al *factum* dell'esistenza di una qualche cosa, la seconda è in grado di fornire le “ragioni” per cui qualcosa propriamente esiste. Vedi: C. Wolff, “*Discursus praeliminaris de Philosophia in genere*”, in *Gesammelte Werke*, Abt. II, Bd. 1.1, § 3 e 4.

¹³⁴ C. Wolff, *Philosophia prima*, §1.

finiva col rientrare a pieno titolo tra le trame del logicismo dogmatico¹³⁵ di stampo wolffiano.

Per Baumgarten, così come in fondo era già stato per Wolff, è infatti il principio di non contraddizione che, restituendosi come un principio di determinazione ontologica del possibile – prima ancora che come legge suprema del nostro stesso pensiero – risulta in grado di determinare ciò che è oggettivamente qualcosa da ciò che, di contro, si configura come un semplice “*ens fictum*” o, ancora, come un vero e proprio ente negativo o “*non-ens*”¹³⁶. Detto in altri termini, nella prospettiva metafisica adottata da Baumgarten il logicamente rappresentabile può indicare un essente – un ente – solo ed esclusivamente nella misura in cui denota *a priori* un “qualcosa (*aliquid*)” che, come tale, può aspirare ad essere determinato come un vero e proprio ente: “*Possibile, qua existentiam, determinabile est ENS (ein Ding)*”¹³⁷.

Tralasciamo però per il momento le questioni relative al concetto di esistenza, di cui ci occuperemo più nello specifico in seguito¹³⁸, per concentrare la nostra attenzione sul fatto che, nell’ottica della metafisica razionalista di matrice wolffiana e baumgarteniana, a conferire consistenza ontologica al “possibile (*mögliche*)” sia stato proprio il principio di non contraddizione: tale, infatti, è l’assunto teorico che Kant, a dispetto dei toni estremamente moderati delle sue dichiarazioni iniziali, intende respingere in termini categorici nel testo della *Nova Dilucidatio*.

A quali condizioni, si chiede qui infatti il filosofo, è possibile stabilire con la massima certezza che si devono necessariamente ricondurre tutte quante le verità ad un tale principio, considerato che esso, nella sua formulazione classica, non è altro che la definizione di “impossibile”¹³⁹?

¹³⁵ Nella *Disciplina della ragion pura nel suo uso dogmatico* Kant definirà “dogmatica” la pretesa della ragione pura di avanzare, senza una critica preliminare della capacità conoscitiva sua propria, una conoscenza basata su semplici concetti. L’indagine kantiana sui principi primi certo non ha ancora quella forma compiuta e sistematica che assumerà solo in qualità di *Critica della ragion pura*, eppure chiari indizi del graduale e progressivo profilarsi di un tale disegno critico sono già presenti nel testo del ’55: pur non convergendo ancora nel disegno sistematico di una vera e propria Critica di principio al sistema della metafisica razionalista di matrice wolffiana e baumgarteniana, la *Nova Dilucidatio* restituisce infatti il primo tentativo kantiano di ridiscutere la portata e l’estensione applicativa dei principi sanciti dalla *Schulmetaphysik*, i cui risultati forniranno le basi teoriche per riformulare la sostanza stessa della *quaestio* ontologica che stava alla base del discorso metafisico.

¹³⁶ “(...) *ens mere negativum est non ens, et, si videtur ens, est ens fictum*”; Baumgarten, § 136; e ancora: “*Id, cui existentiam non repugnare sumimus, utut revera eidem repugnet, Ens fictum appellatur*”, Wolff, *Philosophia prima*, § 140. L’*ens fictum* è propriamente un non-ente, che Baumgarten definisce per assurdo, ricorrendo al concetto di determinazione: un possibile che non è determinabile quanto all’esistenza, contraddice la sua definizione ontologica, restituendosi nei fatti come impossibile. L’*ens fictum* è, dunque, un non-ente che “appare” come ente, ma in realtà non è altro che un puro e semplice *ens rationis ratiocinantis*, una creazione della ragione umana. Cfr. M. Casula, *La metafisica di A.G. Baumgarten*, Mursia, Milano 1973, p. 105; J. Hermand, *Positive Dialektik*, Peter Lang 2007, pp. 17-29. Nella *Critica del Giudizio* Kant distinguerà tra l’essere ragionato (*ens rationis ratiocinantis*) e l’essere di ragione (*ens rationis ratiocinatae*). Quest’ultimo, nella *KrV*, corrisponde al noumeno in senso negativo, inteso come un ente di ragione distinto dal non-ente, ma assimilabile piuttosto ad una “finzione” incontraddittoria.

¹³⁷ Baumgarten, *Metaphysica*, § 61.

¹³⁸ Si rimanda per questo al paragrafo successivo, dedicato all’argomento kantiano per la dimostrazione razionale dell’esistenza di Dio.

¹³⁹ Si tratta, per Kant, solo della definizione della impossibilità logica, non di quella “reale”. Nella *Reflexion* 3723 Kant scrive infatti: “*Distingvendum inter Possibile, non Possibile et*

Il principio di contraddizione, espresso dalla proposizione “è impossibile nello stesso tempo essere e non essere”, non è di fatto che la definizione di “impossibile”; si definisce infatti impossibile ciò che contraddice a se stesso, vale a dire che si immagina che simultaneamente sia e non sia. Ma a che condizione si può stabilire che si deve ricondurre tutte le verità a questa definizione come alla pietra di paragone?¹⁴⁰

Nella prospettiva kantiana, nulla sembrerebbe poter obbligare l’umano intelletto a rivendicare una qualche verità, prendendo le mosse dalla semplice impossibilità del suo opposto ed anzi tale condizione non sembra di per se stessa essere neppure sufficiente all’adempimento di tale scopo. Non è infatti possibile, secondo quanto ammette il filosofo prussiano, passare dalla negazione dell’opposto di una qualche cosa – nel caso specifico dalla negazione del concetto di “impossibile” – all’asserzione della verità di questa stessa cosa – alla verità della nozione di “possibile” –, se non facendo ricorso alla formula seguente: “ciò, il cui opposto è falso, è vero”. Tale espressione, prosegue infatti Kant, realizzando l’autentica “forma semantica dei termini” in essa contenuti, secondo le modalità proprie della “legge dei simboli”, può essere facilmente ridotta alla seguente espressione: “ciò, che è vero, è vero”; proposizione, quest’ultima, che nell’ambito delle verità di ragione¹⁴¹ esprime in termini positivi nient’altro che il principio di identità.

Fin dalle prime battute, appare dunque evidente come l’analisi kantiana del principio di (non) contraddizione intenda, nei fatti, mettere chiaramente in luce la natura essenzialmente “composta” di tale principio; natura che, come sottolinea più volte lo stesso Kant, non può affatto competere a ciò che tradizionalmente viene considerato un principio assolutamente “primo”. Trattandosi della definizione logica del concetto di impossibile, il suddetto principio di (non) contraddizione non restituisce altro, dunque, che il risultato della composizione (*compositio*) di due nozioni più semplici che, se prese insieme, sono dette appunto “principio di identità”. Ed è propriamente quest’ultima nozione, secondo quanto ammette il filosofo, quella che può realmente esser detta “assolutamente prima” e che, solo nella sua duplice formulazione, può detenere – a ragione veduta – il primato nell’ordine di tutte quante le verità, ponendosi così a fondamento di ogni nostra conoscenza.

impossibile. Si cogitatur A, est possibile; si nihil praeter non A (quod fit in significato termini inanis), est non possibile; si tollitur possibilitas, est impossibile. Impossibilitas est possibilitas negativa”; AA XVII, 269.

¹⁴⁰ AA I, 391; tr. it. p. 12.

¹⁴¹ Leibniz, come è noto, distingue due tipi di verità: le *verità di fatto* e le *verità di ragione*. Le prime si riferiscono a fatti che vengono percepiti e nei confronti dei quali vengono espressi dei giudizi; le seconde esprimono invece il rapporto esistente tra concetti o tra essenze mentali. Le verità di fatto riguardano, per definizione, il mondo dell’esperienza e si riferiscono ad oggetti o a fatti particolari, di contro le verità di fatto si riferiscono alla sfera della logica e hanno a che fare con il mondo dei concetti. Il principio di contraddizione è ciò che legittima le verità di ragione. In base ad esso, scriveva Leibniz, “*Impossibile est idem simul esse, et non esse - Non si può insieme affermare e negare lo stesso predicato dello stesso soggetto sotto lo stesso punto di vista*”. Quando si parla di necessità a proposito delle verità di ragione significa che questo tipo di giudizi devono necessariamente non trasgredire il principio di contraddizione. Cfr. G.W. Leibniz, *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell’uomo e l’origine del male*, trad. it. di G. Cantelli e M. Marilli, BUR, Milano 1993.

Se anche non fosse edotta sulla natura di un tale principio, aggiunge Kant, la mente umana non potrebbe nei fatti non farne *uso* in ogni caso, quasi fosse spinta da una sorta di sua necessità naturale¹⁴².

Se occorre che la proposizione che si arroga il diritto di principio primo assolutamente supremo e generalissimo di tutte le verità sia enunciata prima nei termini più semplici quindi in quelli più generali, mi sembra veder ciò adempiuto senz'altro nella duplice formulazione del principio di identità. La particella “è” infatti è la più semplice di tutti i termini affermativi, mentre la particella “non è” risulta il più semplice dei termini negativi. In secondo luogo non si può neppure concepire nulla di più universale delle nozioni semplicissime.¹⁴³

La conclusione cui intende approdare il ragionamento kantiano, come è noto, è che non è possibile ammettere un solo ed unico principio primo che stia alla base di tutte quante le verità:

Non c'è un principio UNICO assolutamente primo totale di tutte le verità (...). I principi assolutamente primi di tutte le verità sono due: l'uno riguarda le verità affermative ed è la proposizione “ciò che è, è”; l'altro riguarda le verità negative ed è la proposizione “ciò che non è, non è”. Prese insieme entrambe sono dette complessivamente principio di identità.¹⁴⁴

Questa stessa formula *mutatis mutandis* la si ritrova all'interno degli appunti dei corsi di metafisica tenuti da Kant tra il 1762 ed il 1763, redatti dall'allora allievo J.G. Herder¹⁴⁵ e, per questo, pubblicati postumi con il titolo di “*Metaphysica Herder*”. Qui leggiamo infatti: “Non può esserci un solo principio generale di tutte le verità (...). Ci sono due principi primi universali (*prima catholica*): *quidquid est, illud est – quod non est, non est*”¹⁴⁶.

Il complesso di appunti restituitoci da Herder, per le innumerevoli lacune e la poca accuratezza che ne caratterizzano spesso la redazione, oltre che per i più generali e ormai noti problemi legati all'autenticità ed alla fedeltà delle *Vorlesungen*¹⁴⁷, richiede certamente particolare cautela nella valutazione dell'attendibilità delle tesi che vi sono esposte. E tuttavia, se si tiene conto della straordinaria affinità di quest'ultime con quelle restituiteci in via ufficiale da Kant nella *Nova Dilucidatio* e nel *Beweisgrund*, il testo della *Metaphysica Herder* risulta essere, a mio avviso, in grado di offrire un supporto più che legittimo per tentare un'analisi comparata di suddette opere.

¹⁴² AA I, 391; tr. it. p. 12.

¹⁴³ AA I, 390; tr. it. p. 11.

¹⁴⁴ AA I, 388; tr. it. pp. 8-9.

¹⁴⁵ J.G. Herder si immatricola all'Università di Königsberg il 10 Agosto del 1762, anno in cui inizierà a seguire i corsi di metafisica tenuti da Kant sul testo della *Metaphysica* di Baumgarten. Più in generale sulle lezioni di metafisica tenute da Kant vedi: *Lectures on Metaphysik*, ed. and trans. by K. Ameriks and S. Naragon, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. XIII-XLI.

¹⁴⁶ AA XXVIII, 53.

¹⁴⁷ L'uso indiscriminato delle *Vorlesungen* è stato ampiamente criticato da autori come Wundt e Cassirer. Entrambi sostengono infatti che Kant, nel corso delle proprie lezioni, abbia fornito indicazioni difformi da quelle restituiteci nei testi a stampa. Cfr. M. Wundt, *Kant als Metaphysiker*, p. 4; E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre*, Bruno Cassirer, Berlin 1921, p. 130.

Al suo interno, come si intenderà ora mostrare, è infatti possibile rintracciare importanti indicazioni teoriche relative alla distinzione, operata da Kant intorno alla prima metà degli anni sessanta, tra i “principi primi formali” ed i “principi primi materiali” della conoscenza umana; indicazioni, che pure risultano essere particolarmente coerenti con le tesi metafisiche rinvenibili all’interno delle *Reflexionen zur Metaphysik*, la cui datazione risulta riconducibile a quegli stessi anni.

Ad una tale distinzione, come si tenterà di mostrare nel corso delle pagine che seguono, farà da *pendant* quella tra la componente logico-formale e quella propriamente materiale del “possibile”; una distinzione, quest’ultima, che restituisce – secondo le nostre ipotesi – un primo importante tassello teorico di quel complesso ed articolato processo emendativo, che verrà perpetrato da Kant ai danni del dispositivo ontologico di base del razionalismo metafisico.

2. I principi *materiali* della determinazione spazio-temporale. La divaricazione interna al concetto di “possibile (*repraesentabile*)”.

In una Riflessione manoscritta apposta da Kant alla propria edizione della *Metaphysica* di Baumgarten¹⁴⁸, datata da E. Adickes intorno alla prima metà degli anni sessanta, il filosofo scrive quanto segue in merito ai principi primi della conoscenza umana:

Tutti i principi sono o formali o materiali. I primi contengono il fondamento di come nel giudizio i concetti devono essere considerati in rapporto (*den Grund, wie die Begriffe im Urtheile sollen in Verhältnis betrachtet werden*). I secondi contengono il *medius terminus* mediante il quale devono essere considerati l'uno con l'altro in questo rapporto (*vermitteltst deßen sie in dieser Verhältnis sollen mit einander betrachtet werden*).¹⁴⁹

Nelle pagine iniziali della *Metaphysica Herder*, i principi primi formali della conoscenza vengono definiti, più specificatamente, come quelle proposizioni fondamentali, che contengono unicamente la “regola suprema” per il nostro intelletto, di come (*wie*) tutti i predicati debbano essere messi in relazione con i rispettivi soggetti: la forma non rappresenta altro, infatti, che “il modo (*die Art*), in cui io posso congiungere il soggetto con il predicato”¹⁵⁰.

Se si considera inoltre che, per Kant, “tutto il nostro raziocinare” non si risolve in altro che “nella scoperta dell'identità del predicato con il soggetto”¹⁵¹, non resta che riconoscere lo *status* di principi primi formali proprio a quelle due *notiones* semplicissime che compongono il principio di (non) contraddizione e che, se prese insieme, sono dette complessivamente principio di identità.

I principi formali sono due [:] 1) Il principio d'identità (*principium identicum*), cioè: *quidquid est, illud est*. Ad ogni soggetto compete il predicato che gli è identico. Questo esprime la forma di tutti i giudizi affermativi (...). 2) A nessun soggetto compete [un] predicato che gli è opposto. La forma di tutti i giudizi negativi – la regola della contraddizione – principio formale negativo primo (*principium formale negativum primum*).¹⁵²

I principi “materiali”, di contro, sono quei principi altrettanto primi, ma non per questo universali¹⁵³; principi che non esprimono le modalità, secondo le quali soggetto e predicato devono essere congiunti tra loro nel giudizio, ma indicano, piuttosto, la ragione (*Grund*) per la quale è “realmente possibile” la

¹⁴⁸ Durante la propria attività didattica, che abbraccia tutta la seconda metà del diciottesimo secolo, Kant – come è ormai noto – scelse di tenere le proprie lezioni di metafisica commentando la *Metaphysica* di A. G. Baumgarten.

¹⁴⁹ AA XVII, 251; R. 3710.

¹⁵⁰ Met. Herder, p. 8.

¹⁵¹ AA I, 391; tr. it. p. 12.

¹⁵² Met. Herder, p. 8.

¹⁵³ I principi materiali, per quanto primi, non sono tuttavia universali al pari dei principi di natura formale. A differenza di questi ultimi, infatti, i principi primi materiali non si applicano alle “essenze”, ma soltanto alle sostanze corporee.

loro congiunzione, ovvero, il fondamento in virtù del quale soggetto e predicato possono essere realmente connessi tra loro. Un principio materiale, di fatto, è propriamente un giudizio “che contiene in sé il termine medio (*medium terminum*) o la nota intermedia (*notam intermediam*)”¹⁵⁴, per mezzo della quale è possibile determinare l’unione di un qualche soggetto con un predicato che non gli è affatto identico e che, dunque, non è contenuto in esso.

A questo punto, una breve considerazione, per quanto anacronistica, mi sembra essere qui particolarmente opportuna. Se si considerano infatti le caratteristiche proprie delle due tipologie di principi, si potrebbe dire non senza ragione che, nella distinzione pre-critica tra i principi primi formali ed i principi primi materiali della conoscenza umana è possibile ravvisare una sorta di espressione primigenia di quella che, circa un ventennio dopo, sarà la ripartizione critica dei giudizi razionali in “analitici” e “sintetici”¹⁵⁵.

I principi primi formali, si legge infatti nella Riflessione 3746, “sono soltanto i primi fondamenti (*die ersten Gründe*) dei giudizi analitici o razionali (*analytischer oder rationaler Urtheile*)”¹⁵⁶: le regole che determinano la forma di tutti i nostri giudizi analitici sono, cioè, il principio di identità ed il principio di non contraddizione e le argomentazioni (*Beweise*) che necessariamente muovono da essi non fanno altro che indicare, “mediante l’analisi del concetto dato (*durch die analysin des Gegebenen Begriffs*)”¹⁵⁷, l’appartenenza o meno di un determinato predicato ad un tale concetto.

Di contro, i principi che determinano la forma di tutti i nostri giudizi di natura sintetica sono espressioni del tipo: “ciò che è sempre connesso con una parte nota del concetto possibile di una cosa (*mit einem bekannten Theile des möglichen Begriffs eines Dinges*), appartiene come una parte” o, ancora, come una sua nota intermedia, “a questo concetto (*gehöret mit als ein Theil zu diesem Begriffe*)”¹⁵⁸. Nei giudizi di carattere sintetico, detto altrimenti, il predicato non appartiene necessariamente al soggetto in qualità di sua “nota essenziale”, perché in quel caso il giudizio in questione non sarebbe altro che analitico, ma è piuttosto “una rappresentazione [prodotta dal] soggetto, per mezzo di un concetto intermedio (*durch einen Theilbegriff*)”¹⁵⁹, sotto il quale diviene possibile pensare sia il soggetto che il predicato.

Tornando al testo della *Metaphysica Herder*, nella sezione in cui si fa menzione della distinzione kantiana tra i principi primi formali ed i principi primi materiali della conoscenza razionale umana, degno di nota è il fatto che proprio tra questi ultimi venga annoverato il principio crusiano dell’*ubi et quando* e, cioè, proprio quel principio che il filosofo e teologo tedesco, in aperto contrasto con gli assunti ontologici del razionalismo metafisico di stampo wolffiano, aveva posto a fondamento della sua definizione “reale” dell’esistenza e, dunque, di quella dello stesso ente (*Ens*).

Il principio dell’*ubi et quando*, per Crusius, forniva infatti quel necessario spartiacque concettuale tra la mera essenza metafisica dell’ente e la sua

¹⁵⁴ Met. Herder, p. 9.

¹⁵⁵ In verità la distinzione tra giudizi analitici e sintetici è già presente nella prima metà degli anni sessanta (Cfr. AA XVII, 278; R. 3738), ma non è ancora prospettata la possibilità dei giudizi sintetici a priori in metafisica, posto che in questi anni, per Kant, il procedimento filosofico è di carattere prettamente analitico.

¹⁵⁶ AA XVII, 497; R. 3746.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ AA XVII, 350; R. 3928.

¹⁵⁹ AA XVII, 345; R. 3921.

effettiva esistenza: mentre la prima è ciò che si pensa di un ente e tramite cui pure lo si distingue dagli altri, l'esistenza è invece "quel predicato di un ente, in virtù del quale esso è anche al di fuori del pensiero e può essere rinvenuto in un qualche tempo"¹⁶⁰. L'esistenza, detto altrimenti, non è se non quel predicato dell'ente, in virtù del quale quest'ultimo viene realmente posto, in un dato tempo, in uno spazio esterno *altro* da quello logico nel quale operano attivamente i miei pensieri.

Crusius dice: tutto ciò che è, è in un qualche luogo (*irgendwo*) e in un qualche tempo (*irgendwann*). Questo non è un principio formale, bensì un principio materiale. Esso non contiene il modo (*Art*), ma la ragione (*Grund*) o un concetto intermedio (*einen Mittelbegriff*), da cui si lasciano chiarire in seguito molte altre proposizioni.¹⁶¹

Il principio dell'*ubi et quando* era stato introdotto da Crusius in un'opera risalente al 1745, intitolata "*Profilo delle verità necessarie della ragione nella misura in cui si oppongono alle verità contingenti*"¹⁶²; un testo che, come la letteratura critica non ha mancato di segnalare, Kant ben conosceva e a cui pure aveva già fatto riferimento all'interno della *Nova Dilucidatio*. In quella sede, il filosofo aveva infatti convenuto proprio con Crusius sulla necessità di sostituire all'espressione classica "ragione sufficiente" quella di "ragione determinante", sottolineando che con il termine 'determinare' si intende propriamente il "porre un predicato con l'esclusione del suo opposto"¹⁶³.

Ho parimenti ritenuto – con il consenso del grande Crusius – di sostituire alla dizione "ragion sufficiente" il termine "ragione determinante", giacché l'espressione "sufficiente" è ambigua (...) in quanto non risulta immediatamente quanto sia il sufficiente. Ma se "determinare" significa porre una cosa in modo da escludere ogni opposizione, il termine "determinare" denota senz'altro ciò che è sufficiente affinché la cosa sia pensata così e non altrimenti.¹⁶⁴

Nell'ottica crusiana, fare appello ad un principio di ragione "determinante" permette di evitare ogni possibile confusione tra il piano reale in cui opera attivamente l'esistente – cui questo principio intende propriamente fare riferimento in qualità di "*Realgrund*" – e l'ambito meramente ideale, nel quale si rischia inevitabilmente di ricadere, quando si chiama in causa un principio di ragione sufficiente, che è assunto come semplice "*Idealgrund*".

¹⁶⁰ C.A. Crusius, *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, In: Ders.: *Die philosophischen Hauptwerke*. Bd. 2. Hrsg. von Giorgio Tonelli. Hildesheim (1745) 1964, § 46.

¹⁶¹ Met. Herder, p. 9. Degno di nota è il fatto che si faccia qui riferimento al principio materiale dell'*ubi et quando* come ad un principio, grazie al quale si rende possibile "chiarire in seguito altre proposizioni". Kant tornerà a ribadire ciò nell'*Untersuchung*, laddove ammetterà che i principi materiali contengono "il fondamento di altre conoscenze" o ancora "costituiscono il fondamento e la solidità della ragione umana", nella misura in cui forniscono "il materiale delle spiegazioni ed i dati dai quali si può dedurre con sicurezza, anche quando non si hanno spiegazioni"; Ivi, p. 240. Ciò risulta coerente con l'idea che i principi materiali siano, fin da principio, implicati nella formulazione di giudizi sintetici.

¹⁶² Nel paragrafo conclusivo della sezione dedicata all'ontologia, intitolato "*Dell'esistenza degli enti e dei concetti con essi connessi*".

¹⁶³ AA I, 393; tr. it. p. 14.

¹⁶⁴ AA I, 393; tr. it. p. 16. Cfr. anche: C.A. Crusius, *De usu*, §§ 2, 3, 17.

Il principio reale cui fa appello Crusius rappresenta infatti, almeno nelle sue intenzioni, un vero e proprio principio di natura esistenziale, vale a dire un principio capace di determinare la realtà effettiva delle cose: si tratta, più nello specifico, di un “*principium essendi vel fiendi*” per mezzo del quale una determinata cosa viene espressamente “prodotta (*hervorgebracht*)” o, ancora, “resa possibile (*möglich gemacht*)” realmente “al di fuori dei nostri pensieri (*ausserhalb unserer Gedanken*)”¹⁶⁵.

Un principio ideale, di contro, restituisce per Crusius un principio sufficiente unicamente per poter riconoscere l’esistente come tale, ovvero, un principio capace di offrire una conoscenza *a posteriori* dell’esistenza dell’ente, la cui realtà effettiva rimane, nei fatti, del tutto indipendente da questo stesso principio: un principio ideale, dunque, è solamente un “principio conoscitivo (*principium cognoscendi*), grazie al quale la conoscenza di una cosa (*die Erkenntniß von einer Sache*) viene prodotta con convinzione nell’intelletto (*in dem Verstande mit Ueberzeugung hervorgebracht wird*)”¹⁶⁶.

In sintesi, se per Crusius un fondamento reale è propriamente tale perché capace di “produrre” una determinata cosa, nel senso di renderla realmente possibile *al di fuori* del mio pensiero, un fondamento ideale è ciò che, di contro, è in grado di determinare *nel mio pensiero* la conoscenza di essa.

La distinzione così restituitaci tra l’ambito reale, cui fanno propriamente riferimento i *Realgründe*, e quello ideale, entro il quale operano attivamente i nostri concetti, non poteva che essere accolta con estremo interesse da parte di Kant che, già in questi anni – come è stato giustamente notato dal De Vleeschauwer¹⁶⁷ – era ormai divenuto più che consapevole della radicale impossibilità di un accesso per via puramente concettuale all’esistente, riconoscendo in ciò il limite, forse più evidente, dell’impostazione metafisica del razionalismo settecentesco.

La filosofia di stampo wolffiano aveva infatti preteso – “superbamente” agli occhi di Kant – di approdare alla definizione dell’ente in quanto ente, attraverso un’indebita estensione del valore normativo dei principi formali della logica alla dimensione reale e concreta dell’esistente; un’estensione che, al contempo, aveva finito col determinare il progressivo reindirizzamento della domanda ontologica classica – in origine volta ad individuare le ragioni esistenziali dell’ente reale – alla realtà essenziale dell’ente esistente.

Nella formazione del giovane Kant, come è stato di recente segnalato dagli autori della *Kant-Forschung*, l’impostazione palesemente anti-razionalista assunta dalla filosofia crusiana ha rappresentato, con tutta probabilità, uno dei contraltari più netti rispetto a quell’indirizzo essenzialistico¹⁶⁸, cui era stata in origine immessa l’indagine metafisica sotto l’egida del razionalismo.

¹⁶⁵ “(...) ein Realgrund (*Principium essendi vel fiendi*), wodurch eine Sache ausserhalb unserer Gedanken ganz, oder gewisser massen, hervorgebracht, oder möglich gemacht wird”; C.A. Crusius, *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Gleditsch, Leipzig 1747, in: *Die philosophische Hauptwerke*, cit. vol. III (da qui in poi *Weg*), §255.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ H.J. De Vleeschauwer, *L’évolution de la pensée kantienne*, Paris, Alcan, 1939, p. 30. Secondo l’autore, nella *Nova Dilucidatio* Kant è già consapevole di tale impossibilità, ma non vede ancora la corrispondenza tra la distinzione tra ordine logico e reale e quella tra ragioni di verità e ragioni di esistenza.

¹⁶⁸ P. Kobau valuta Christian Wolff come l’autore che meglio di tutti è riuscito a rappresentare l’ideale di un’ontologia di tipo essenzialistico, assumendo una posizione

È necessario tuttavia tener presente, che la ripresa kantiana di elementi teorici di chiara derivazione crusiana non si è mai tradotta in una sterile, quando dogmatica presa di posizione da parte del filosofo di Königsberg a favore di quell'impostazione anti-logicista o, più espressamente, anti-wolffiana, di cui il Crusius si era fatto espressamente promotore.

Kant, detto in altri termini, nel corso di questi primi anni non avrebbe infatti assunto un punto di vista in tutto e per tutto conforme a quello crusiano, abbandonando in via definitiva la *koinè* razionalista, di cui aveva certo già avvertito i limiti teorici derivanti da un'impostazione fin troppo logicista. Egli ricorre, piuttosto, alle tesi crusiane in maniera puntuale e decisa traducendole, per così dire, in termini che risultano capaci di minare il sistema della metafisica razionalista dal suo interno, senza per questo sconvolgerne sistematicamente i desiderata.

Basti pensare, a titolo d'esempio, alla presa di distanza messa in atto da Kant nei confronti dell'assunto crusiano, secondo il quale i principi reali delle cose, dal momento che contengono l'essenza di ciò che per loro tramite viene determinato, sono di conseguenza dei veri e propri principi conoscitivi "a priori". Per Crusius, infatti, un *Erkenntnisgrund* a priori non è soltanto un contrassegno della verità dell'ente, "ma anche fonte della verità e quindi anche principio dell'essere (e del divenire)"¹⁶⁹: un principio ideale a priori, per lui, è cioè un principio tramite cui conosciamo "non solo che (*dass*), ma anche perché (*warum*) qualcosa è"¹⁷⁰.

Per il filosofo prussiano, che da parte sua sottolinea la necessità di distinguere con "estrema cura" tra le cosiddette ragioni di verità e, cioè, tra quelle ragioni tramite cui comprendiamo che (*quod*) un qualcosa è, piuttosto che non, e le ragioni di attualità o di esistenza¹⁷¹, che da parte loro sono in grado di indicare del tutto a priori le ragioni per cui (*cur*) una data cosa è piuttosto che non, una tale sovrapposizione non può affatto essere accettata.

Che la ripresa da parte di Kant degli assunti crusiani non si traduca in una totale nonché sterile identificazione delle loro posizioni teoriche in ambito metafisico, risulta particolarmente evidente, nel momento in cui si presta attenzione alle scelte terminologiche adottate dal filosofo di Königsberg per fare riferimento al "principio di ragione determinante".

Come ha di recente ben evidenziato Gualtiero Lorini¹⁷², Kant, a differenza di Crusius, che opta per il termine tedesco "*Grund*" – in cui è già implicata, in un certo qual modo, una funzione propriamente determinante – utilizza invece l'espressione latina "*ratio*", di per se stessa del tutto sprovvista di una tale funzione, affiancandole il participio presente "*determinans*".

Nell'ottica kantiana, infatti, la posizione di un dato predicato con l'esclusione del suo opposto, di cui si fa propriamente indice il concetto di determinazione,

realista in merito allo statuto esistenziale delle essenze – da lui intese come entità intenzionali –, proponendo di rintracciare nella psicologia il luogo in cui l'ontologia essenzialistica intercetta il piano della predicazione esistenziale dell'ente. Cfr. P. Kobau, *Essere qualcosa. Ontologia e psicologia in Wolff*, Trauben, Torino 2004.

¹⁶⁹ Cfr. Lorini, *Fonti e lessico*, p. 84.

¹⁷⁰ C.A. Crusius, *Weg*, §§ 141-142.

¹⁷¹ Scrive a tal proposito Kant: "Dovevo in primo luogo distinguere con cura tra ragione di verità e ragione di esistenza, quantunque potesse sembrare che l'universalità del principio di ragione determinante nella regione delle verità si avesse ad estendere parimenti sopra l'esistenza"; AA I, 393; tr. it.p. 22.

¹⁷² Lorini, *Fonti e lessico*, p. 85

non ha, diversamente che in Crusius, alcuna funzione creativo-causale, nella misura in cui la *ratio existentiae* delle cose, ovvero, ciò che ne determina realmente l'esistenza, è solamente *contenuta* nella causa delle stesse, nei termini di un'essenza realmente agente sulle sostanze, ma non è per questo affatto da considerarsi come del tutto coincidente con essa.

Ne consegue che, per Kant, il concetto di “causa ideale (*Idealgrund*)” cui fa propriamente appello Crusius, finisce di fatto col coincidere in tutto e per tutto con quella nozione che è capace di esprimere la ragione semplicemente “conoscitiva” delle cose realmente esistenti, vale a dire con ciò che il filosofo prussiano definiva essere una ragione che è sì determinante, ma soltanto “conseguentemente” o, tutt'al più, “geneticamente”¹⁷³.

Non molti anni dopo, nel saggio dedicato al concetto delle quantità negative, si concluderà infatti che una ragione puramente ideale, in qualità di principio conseguentemente determinante, non può affatto coincidere con il principio della determinazione esistenziale delle cose, con il loro fondamento reale (*Realgrund*).

Osservo per inciso che la suddivisione del signor Crusius in causa ideale e causa reale è del tutto diversa dalla mia. La sua causa ideale infatti coincide con la causa conoscitiva, ed in tal caso è facile vedere che se già considero una cosa come causa, ne posso dedurre la conseguenza. Perciò secondo lui il vento serotino è una causa reale delle nuvole che portano la pioggia ed è contemporaneamente una causa ideale perché da esso riesco a riconoscerle e a prevederle. Secondo i miei concetti invece la causa reale non è mai una causa logica, e la pioggia non viene mai posta dal vento in conformità al principio di identità.¹⁷⁴

La sovrapposizione cruisana tra *Realgrund* ed *Erkenntnisgrund* a priori affondava le sue radici nella tesi, secondo cui l'esistenza non è altro che quel predicato attribuibile alle cose, grazie al quale queste stesse cose risultano esser realmente poste al di fuori dello spazio logico descritto dai nostri pensieri: “l'esistenza”, scriveva infatti Crusius, “è quel predicato di un ente (*eines Dinges*), in virtù del quale esso è posto anche al di fuori del pensiero (*ausserhalb unserer Gedanken*) e può essere rinvenuto in un qualche tempo”¹⁷⁵. Dal punto di vista cruisiano, infatti, quando si afferma che una qualche sostanza esiste, non si intende altro, in fondo, se non che essa, nel tempo della sua permanenza, può essere rinvenuta in un determinato spazio, che è *altro* dallo spazio logico entro il quale operano attivamente i nostri concetti; uno spazio, cioè, realmente “esterno” rispetto al nostro pensiero.

¹⁷³ Kant, nella *Nova Dilucidatio*, aggiungeva alle ragioni antecedentemente determinanti la “ragione identica”, ovvero, quella ragione in virtù della quale la nozione del determinato non segue né precede la nozione del determinante, ma gli è, in un certo qual modo, “contemporanea”. Se si considera l'esempio addotto da Kant – “il triangolo ha tre lati” – è facile comprendere che tale ragione allude, nei fatti, alla definizione genetica delle cose che, in qualità di loro *ratio essendi*, “sta sul piano ideale, vale cioè pel mondo delle *essenze* o idee, e non pel mondo concreto e individuato delle *esistenze*” (M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, Edizioni Magenta, Varese 1953, p. 120). In tal modo, prosegue Campo, viene determinata una nuova nozione di verità, che “non è l'adeguazione dell'oggetto extramentale con la mente, ma la razionalità interna del nesso soggetto e oggetto” (p. 119).

¹⁷⁴ AA II, 288.

¹⁷⁵ C.A. Crusius, *Weg*, § 424.

Agli occhi di Kant, di contro, possedere una determinata collocazione spazio-temporale, che è altra rispetto a quella entro cui opererebbe il nostro stesso pensiero non è – né di fatto lo sarà mai¹⁷⁶ – una *ratio* sufficiente a determinare o meno la reale esistenza delle cose: il “dove” ed il “quando” non sono per lui contrassegni sufficienti a dimostrare l’effettiva esistenza degli enti.

Il celebre Crusius annovera come determinazioni certe della esistenza, il dove e il quando (*das Irgendwo und Irgendwenn*). Ma anche senza stare a esaminare la stessa proposizione, che tutto ciò che esiste, debba essere in qualche luogo o tempo, questi predicati apparterrebbero anche alle cose puramente possibili (*gehören diese Prädicate noch immer auch zu blos möglichen Dingen*). Potrebbe infatti esistere in taluni determinati luoghi, ad un certo tempo, qualche uomo di cui l’Onnisciente conosce bene tutte le determinazioni, così come sarebbero in lui presenti, se egli esistesse, eppure egli realmente non vi è (...).¹⁷⁷

Se la determinazione di carattere spazio-temporale rappresenta per Crusius la *ratio essendi* dell’ente, restituendo, al contempo, il suo principio conoscitivo a priori, per il giovane Kant, che sul finire degli anni cinquanta¹⁷⁸ ha già fatto propria la tesi, secondo la quale l’esistenza non è un predicato o un attributo delle cose, una tale *ratio* restituisce una caratteristica che può certo essere attribuita anche alle cose che risultano essere semplicemente possibili.

A mio avviso, tuttavia, l’accezione del “possibile (*mögliche*)” cui fa qui specificatamente appello Kant, non può essere ridotta a quella, che Wolff e, in termini diversi, lo stesso Baumgarten, avevano posto a fondamento della *notio* ontologica di “ente (*Ens/Ding*)”.

Per loro, lo ricordiamo, il “possibile” era infatti identificabile in tutto e per tutto con ciò che, non contenendo nella propria definizione predicati di natura contraddittoria, pure risultava essere un “qualcosa” di pensabile: “ciò che non involve contraddizione, ciò che non è A e non-A” – scriveva Baumgarten nella sua *Metafisica* – “è possibile (*Möglich*)”, ovvero, “è qualcosa (*Etwas*)”, che come tale risulta essere un che di certamente “rappresentabile”.

Nell’ottica del razionalismo metafisico, come è stato mostrato nella sezione precedente, a conferire consistenza ontologica a tutto il rappresentabile era infatti lo stesso principio di non contraddizione: quest’ultimo, in qualità di principio supremo di tutte le verità, restituiva di fatto quella che, per Wolff, era la “definizione reale”¹⁷⁹ del possibile.

¹⁷⁶ In epoca critica lo spazio ed il tempo saranno infatti contrassegni sufficienti a determinare l’esistenza dei fenomeni, quali rappresentazioni soggettive delle cose fuori di noi, ma mai di tali “cose” considerate come date in se stesse.

¹⁷⁷ AA II, 76; tr. it. p. 118. Cfr. C. Kanzian, *Kant und Crusius 1763*, in: *Kant-Studien*, 84 (1993), 4, pp. 399-407.

¹⁷⁸ Cfr. R. 3706; AA XVII, 240-243.

¹⁷⁹ Wolff, rifacendosi in parte a Leibniz, sostiene che la definizione nominale rende note le caratteristiche che permettono di distinguere un concetto da un altro concetto, secondo lo schema di genere e specie, indicando lo spazio semantico di questo stesso concetto, senza tuttavia renderlo esplicito; al contrario una definizione “reale” mostra la *ratio* per la quale un tale concetto è possibile: “*Definitio, per quam non patet rem definitam esse possibilem, nominalis dicitur. Ast definitio, per quam patet rem definitam esse possibilem, realis vocatur*”; Ch. Wolff, *Philosophia rationalis sive logica. Methodo scientifica pertractata, et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, in *Gesammelte Werke*, hrsg. von J. École – H.W.

Nella sezione precedente di questo lavoro, tuttavia, si è tentato di mostrare come l'analisi kantiana sui principi primi della conoscenza umana ha di fatto messo in luce non solo la natura essenzialmente duplice di un tale principio, ma anche la sua radicale insufficienza a rendere conto della ragione per la quale (*cur*) ciò che è possibile risulta essere realmente tale: trattandosi di un principio solo formale della conoscenza, quello della (non) contraddizione è infatti unicamente in grado di intercettare lo spazio logico, entro il quale può essere data una definizione del possibile, come di un concetto posto in relazione ad altri concetti e, cioè, una definizione che, nell'ottica kantiana, non possiede alcun valore reale, bensì soltanto "nominale".

Secondo le nostre ipotesi, è stato propriamente riconoscendo lo scarto epistemico che separa le due definizioni del possibile, che la filosofia kantiana avrebbe finito di fatto col questionare, seppur in principio solo indirettamente, il dispositivo ontologico di base della metafisica razionalista: la *quaestio* ontologica, già in questi anni, si legha infatti per Kant al problema di rintracciare una definizione reale di quelli che, secondo Baumgarten, erano i "predicati più generali delle cose"; una definizione, cioè, che fosse capace di oltrepassare lo spazio meramente logico della loro semplice pensabilità, in funzione di un loro *uso* significativo nell'ambito reale dell'esperienza.

Ed è in quest'ottica, secondo quanto si intende adesso mostrare, che deve propriamente essere concepito l'operare di quei principi primi materiali della conoscenza umana cui fa appello Kant nel corso di questi anni, prefigurandosi un orizzonte d'applicabilità che intende trascendere lo spazio logico descritto dalla mera non contraddittorietà. Un siffatto spazio, come vedremo, è quello descritto dalla nozione pre-critica della cosiddetta "possibilità reale".

Occorre notare, anzitutto, che per Kant, sebbene il principio crusiano dell'*ubi et quando* non sia sufficiente a determinare l'effettiva esistenza delle cose, in qualità di principio primo materiale della conoscenza umana, deve poter necessariamente fare appello ad una dimensione del possibile che non è quella intercettata dai principi formali della identità e della (non)contraddizione.

Nell'ottica kantiana, infatti, la semplice non contraddittorietà espressa sul piano logico-formale non sembrerebbe poter esaurire quello che è l'intero contenuto semantico del possibile (*repraesentabile*), che nei fatti possiede un significato più "ampio" di quello conferitogli dal razionalismo metafisico.

A questo proposito, il confronto con le Riflessioni e con il corpus di lezioni risalenti alla seconda metà degli anni cinquanta offre preziose indicazioni, che pure risultano coerenti con le tesi presenti nelle opere a stampa. Nella Riflessione 1678, dedicata al concetto di rappresentazione (*Vorstellung*) Kant annota infatti che il rappresentabile, in quanto tale, si distingue in ciò che è "materialmente" tale e ciò che, di contro, lo è soltanto da un punto di vista logico-formale:

Le rappresentazioni si distinguono in rappresentazioni secondo la materia (*materialiter*) o secondo la forma (*formaliter*). La differenza materiale [riguarda ciò] che è stato preso dalla differenza dell'oggetto rappresentato, come l'idea di un'idea universale è un'idea astratta o *notio*, e l'idea di un ente singolare è un'idea singolare, da un punto di

Arndt – Ch. A. Corr – J. E. Hofmann – M. Thomann, Olms, Hildesheim – New York 1965 sgg., Abt. I, Bd. 1.1-1.3, §191..

vista formale [le rappresentazioni] si distinguono in oscure e chiare, in confuse e distinte, complete e incomplete, adeguate e inadeguate.¹⁸⁰

Inoltre, una definizione simile la ritroviamo, ancora una volta, negli appunti contenuti all'interno della *Metaphysica Herder*. Qui, con riferimento diretto al §8 della *Metaphysica* di Baumgarten, sezione in cui l'autore fornisce – non a caso – la definizione del possibile come di ciò che perché incontraddittorio pure è rappresentabile, si legge infatti: “Tutto ciò che è possibile (*Alles was möglich ist*) è qualcosa (*Etwas*) [:] 1) o cogitabile (in riferimento alla forma); 2) o possibile (in riferimento alla materia)”¹⁸¹.

Una prima frequentazione delle opere cosiddette “secondarie” sembrerebbe poter suggerire, dunque, che nell'ottica kantiana di questi anni la nozione di “rappresentabile (*mögliche*)” possiede un'estensione semantica più ampia ed, è probabilmente il caso di aggiungerlo, realmente più profonda rispetto a quella riconosciutagli dalla metafisica razionalista di derivazione wolffiana. All'interno del rappresentabile, infatti, il filosofo distingue ciò che è espresso nei termini di un rapporto di natura incontraddittoria tra semplici concetti, restituendosi come un qualcosa di logicamente “cogitabile” e ciò che, nella sua assoluta singolarità – al di fuori cioè della logica relazionale – rende *realmente possibile* questo stesso rapporto, restituendosi come un qualcosa di “materialmente possibile”.

Non sembrerebbe essere casuale, in tal senso, quanto Kant riporta nella proposizione VII della *Nova Dilucidatio*:

Supposto che la possibilità si riduca alla non contraddizione tra le nozioni poste in connessione e che quindi la nozione di possibilità risulti dalla collazione e posto ancora che in ogni collazione sia necessario che siano dati i fattori da porre in relazione tra loro (nel caso di una totale mancanza dei quali non si darebbe luogo ad alcuna collazione né alla corrispondente nozione di possibilità), consegue che non si può pensare nulla come possibile, se non esista ciò che in qualsiasi nozione possibile c'è di reale (...).¹⁸²

Nel possibile “in generale”, come si ribadirà anche nel *Beweisgrund*¹⁸³, occorre cioè fare un distinguo tra quanto propriamente costituisce il “formale” della possibilità e, cioè, l'accordo che può essere *pensato* tra i termini posti relazione tra loro, e quegli stessi termini che sono dati entro tale relazione e che, presi di per sé, devono pur sempre farsi espressione di un *qualcosa* di assolutamente (realmente) possibile.

In ogni possibilità dunque devesi distinguere il *quid* pensato, dall'accordo che ha col principio di contraddizione ciò che in quel *quid* viene pensato contemporaneamente. Un triangolo che ha un angolo retto, è in sé possibile. Così il triangolo che l'angolo retto sono i “dati” ovvero il “materiale” in questo possibile, ma l'accordo dell'uno

¹⁸⁰ AA XVI, 79.

¹⁸¹ Met. Herder, p. 11.

¹⁸² AA I, 395; tr. it. p. 19.

¹⁸³ I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Nel testo è presentata una critica dell'argomento ontologico classicamente adoperato per dimostrare l'esistenza di Dio, che è basata su argomenti che verranno in gran parte ripresi da Kant in sede di *Critica della ragion pura*.

coll'altro secondo il principio di contraddizione sono il “formale” della possibilità. E questo accordo lo chiamerà anche il “logico” della possibilità, poiché il ragguaglio dei predicati col loro soggetto secondo la regola della verità non è altro che relazione logica; il qualcosa, ovvero ciò che sta in questo accordo, si dirà talora il “reale” della possibilità.¹⁸⁴

La differenza sostanziale tra il formale ed il materiale della possibilità, secondo quanto suggeritoci da Kant, risulta ancora più evidente quando si fa appello proprio alla nozione classica di “impossibile” come di ciò che, essendo A ed, al contempo, non-A (=B), è logicamente contraddittorio.

In essa come in ogni contraddizione logica, infatti, vi è sempre un qualcosa che è posto (A) e che si trova in opposizione con qualcos'altro (B), secondo una ripugnanza, che per le motivazioni già esposte, risulta essere soltanto di carattere “formale”. Ma il “materiale” che è dato entro un siffatto contrasto – i termini A e B – è certo un qualche cosa che *in sé* può sempre essere pensato. Pensare o, meglio ancora, rappresentarsi un “triangolo che sia quadrato” – per riprendere uno degli esempi utilizzati nel *Beweisgrund* – è per noi qualcosa di assolutamente impossibile: l'esser quadrato, infatti, contraddice ciò che noi pensiamo nella nozione di “triangolo”; esso contravviene cioè alla sua stessa *ratio* genetica, restituendo un'impossibilità che si consuma all'interno di quello che è lo spazio logico dei nostri stessi concetti.

A questo proposito, si potrebbe anche dire che un “triangolo quadrato” è per noi un che di contraddittorio in ogni possibile spazio ed in ogni possibile tempo, dal momento che in nessuno spazio ed in nessun tempo anche solo immaginabile, sarà mai possibile attribuire la proprietà dell'essere quadrato a ciò che noi pensiamo sotto la nozione del “triangolo”.

E tuttavia, presi di per sé, il triangolo ed il *quid* quadrato sono pur sempre un qualcosa di assolutamente possibile¹⁸⁵, sebbene non se ne possa ammettere di concerto l'assoluta esistenza: entrambi sono parimenti qualcosa di realmente pensabile, dal momento che nel contesto dell'esperienza naturale ci è sempre data la possibilità di poter entrare in contatto con cose realmente esistenti, cui possono spettare o meno tutti quei predicati, che noi pensiamo generalmente insieme nella nozione del triangolo o, ancora, in quella del quadrato.

La possibilità stessa di una tale esperienza¹⁸⁶, come suggeritoci nella sezione della *Nova Dilucidatio* dedicata al chiarimento del principio materiale della successione temporale¹⁸⁷, poggia infatti su quel “nesso indissolubile”, con il quale l'animo umano si ritrova ad essere necessariamente vincolato alla materia corporea “nell'adempimento delle funzioni interne del pensiero”¹⁸⁸.

Senza un tale nesso, detto altrimenti, l'animo umano non potrebbe affatto entrare in “contatto” con alcunchè di altro da sé e non potrebbe, di

¹⁸⁴ AA II, 77; tr. it. p. 119.

¹⁸⁵ All'interno della Riflessione 3731 Kant scrive infatti: „*Wie erkennen wir die absolute Möglichkeit? Es müssen uns immer data dazu gegeben seyn*“; AA XVII, 273.

¹⁸⁶ L'esperienza, in questi anni, definisce il contesto entro cui è possibile rinvenire a posteriori la rappresentazione di una cosa esistente; essa è non, dunque, soltanto il luogo entro il quale vanno rinvenute le nozioni da cui muove l'indagine metafisica, ma anche il piano entro cui va provata la loro validità.

¹⁸⁷ Si tratta del primo dei due nuovi principi, deducibili dal principio di ragion sufficiente, introdotti da Kant nella sezione III della *Nova Dilucidatio*, per cui: “nessun mutamento può avvenire alle sostanze, se non per quanto sono in connessione con le altre: è appunto questa dipendenza reciproca a determinare una mutua mutazione di stato”; AA II, 410; tr. it. p. 44.

¹⁸⁸ AA II, 412; tr. it. p. 47.

conseguenza, relazionarsi con qualcosa che è realmente esterno ad esso e, per questo, capace di modificarne lo stato rappresentativo in maniera conforme.

L'anima cioè (mediante il senso interno) è sottoposta a mutazioni interne: e poiché queste non possono originarsi dalla sua sola natura considerata al di fuori del legame con le altre sostanze (...) è necessità che esistano al di fuori dell'anima più realtà, alle quali essa è collegata mediante un nesso di reciprocità. Da questi medesimi motivi risulta parimenti anche che il succedersi delle percezioni ha luogo in conformità al moto esterno. E poiché da ciò consegue che noi non avremmo una rappresentazione variamente determinabile di un corpo, se non ci fosse realmente il contatto con qualcosa che inducesse nell'anima una rappresentazione conforme a sé, è facile giungere alla conclusione che si dà un composto che chiamiamo il nostro corpo.¹⁸⁹

Il rimando alla dimensione materiale del "corpo", a mio avviso, merita qui un'attenzione particolare, necessaria per comprendere appieno in che modo il concetto pre-critico della possibilità reale si leghi imprescindibilmente alla formulazione kantiana dei principi primi materiali della conoscenza umana. Occorre anzitutto precisare che, in un'epoca in cui era ancora forte l'eco della discussione teorica sulla distinzione proposta, oltre un secolo prima, dalla filosofia cartesiana tra la mente ed il corpo, Kant, che tra le altre cose era stato anche allievo di Martin Knutzen¹⁹⁰, muovendo dall'assunto teorico secondo il quale agli spiriti finiti compete di necessità un "corpo organico", giunge in questi anni ad asserire che nell'animo umano il conato delle rappresentazioni, quali determinazioni interne dello spirito, risulta essere sempre congiunto al conato della sostanza corporea, cui tale spirito sempre appartiene.

È propriamente nella dimensione materiale del corpo, infatti, che risulta avere *realmente luogo* il succedersi delle varie percezioni dello spirito umano in conformità al moto esterno descritto da quelle sostanze che, per loro stessa definizione, interagiscono causalmente le une sulle altre. Una conformità che, per Kant, è sempre richiesta nell'ambito soggettivo della rappresentazione, perché essa possa dirsi effettivamente tale.

Ancora una volta, il confronto con le Riflessioni manoscritte sembra poter restituire una via di accesso privilegiata alla questione. Nel caso specifico, sono le annotazioni kantiane apposte alla sua edizione dell'*Auszug aus der Vernunftlehre*¹⁹¹ di Meier – testo adottato dal filosofo per le sue lezioni di logica per tutti gli anni di insegnamento all'Albertina – ad offrirci un primo quadro generale relativo allo statuto della rappresentazione ed al ruolo che, in riferimento ad essa, viene assunto dalla dimensione corporea del soggetto.

¹⁸⁹ AA II, 411; tr. it. p. 46.

¹⁹⁰ Allievo di A.G. Baumgarten, nel 1733 assunse l'incarico di professore di logica e metafisica presso l'Università di Königsberg, in cui ebbe a sua volta come allievo lo stesso Kant. Seguace della scuola wolffiana-razionalista, Martin Knutzen si dedicò alle scienze matematiche e naturali, in particolare alla fisica ed all'astronomia. Contestò apertamente la teoria leibniziana dell'armonia prestabilita, ricorrendo all'ipotesi dell'influsso fisico tra le sostanze; vedi il suo: *Systema causarum efficientium*, Lipsia 1745. Come ormai ampiamente sottolineato dalla letteratura critica, fu sicuramente tra coloro che ebbero la maggiore influenza sulla formazione scientifico-filosofica di Kant, specie nei primi anni.

¹⁹¹ Edito nel 1752, il testo fu adottato da Kant per le sue lezioni di logica già nel 1762/63.

Qui Kant aveva infatti fornito una primissima “spiegazione”¹⁹² della nozione di rappresentazione, in cui veniva sottolineata l’importanza fondamentale di un riferimento di natura *qualitativa* tra le determinazioni dell’animo umano, le sue rappresentazioni appunto, e quelle delle cose ad esso esterne.

La rappresentazione è determinazione della mente (interna), che si riferisce a ciò che è diverso da essa (rappresentazione). È quella determinazione dell’animo, che si riferisce ad altre cose (*die sich auf andere Dinge beziehet*). Ma io dico riferire, quando le sue qualità sono conformi alle qualità delle cose esterne, *sive si rebus externis conformis est*.¹⁹³

In quella sede, nel tentativo di chiarire in che modo le determinazioni o, meglio ancora, le qualità (*Beschaffenheit*) delle cose esterne possano risultare realmente conformi alle modificazioni del nostro stato interno, Kant aveva fatto ricorso ad espressioni che rimandavano a chiare lettere al contatto fisico tra entità reali, come dimostrato dall’utilizzo dei verbi “*rühren*” e “*wirken*”, che qui descrivono appunto l’effetto fisico che è provocato dall’azione di sostanze esterne sullo stato rappresentativo dell’animo.

Un dipinto è fatto a somiglianza dell’oggetto; come l’oggetto ci muove (*wie das object uns rührt*), così il dipinto ci muove (*so rührt uns auch das Gemälde*), e la stessa idea o determinazione dell’anima che è stata prodotta (*gewirkt worden*) dal dipinto, possiamo riprodurla per mezzo dell’immaginazione.¹⁹⁴

Ciò, tornando al testo della *Nova Dilucidatio*, implica che sia propriamente la dimensione materiale/corporea, cui è vincolata l’anima umana nell’esplicarsi delle sue attività rappresentative, ad essere realmente connessa con le altre sostanze o, meglio, a determinare quel loro nesso reciproco, senza il quale quest’ultima si ritroverebbe ad essere “del tutto priva di mutazioni del suo stato interno”¹⁹⁵. A tal proposito, il principio materiale della successione (temporale) – il primo dei due nuovi principi dedotti dal principio di ragion determinante ed introdotti da Kant in ambito metafisico – ammette che non può esservi alcun mutamento all’interno della medesima sostanza, a meno che essa non sia *realmente* posta in relazione causale con altre sostanze.

¹⁹² Kant, nel *Beweisgrund*, scriverà che “la parola rappresentazione vien intesa abbastanza esattamente, ed usata con sicurezza, sebbene non possa mai analizzarsene il significato con una definizione” (p. 111). L’indeterminabilità della rappresentazione, come suggerisce Paola Rumore, non è un problema che riguarda l’ambito disciplinare in cui tale concetto viene trattato. Nelle prime trascrizioni delle sue lezioni di Logica, Kant ammette infatti che, dal momento che quest’ultima si occupa della conoscenza e non della rappresentazione in quanto tale, la definizione di quest’ultima è un problema che “la logica rimette alla metafisica” (*Logik Jäsche*, AA IX, 33; tr. it. a cura di L. Amoroso, Roma-Bari, Laterza 1990, p. 28). In maniera quasi lapidaria la *Logik Jäsche* denuncia, infatti, che nel suo ambito “non si potrebbe mai spiegare che cos’è una rappresentazione se non, di nuovo, mediante un’altra rappresentazione” (AA IX, 34; tr. it. p. 28). Sulla questione relativa alla genesi del concetto di rappresentazione nella filosofia kantiana cfr. P. Rumore, *L’ordine delle idee. La genesi del concetto di rappresentazione in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, in *Giornale critico della filosofia italiana*. Quaderni, Ed. Le lettere, Firenze 2007.

¹⁹³ AA XVI, 76-77; R. 1676.

¹⁹⁴ AA XVI, 78.

¹⁹⁵ AA I, 412; tr. i. p. 47.

Nessun mutamento può avvenire alle sostanze, se non per quanto sono in connessione con altre: è appunto questa dipendenza reciproca a determinare una mutua mutazione di stato. (...) Ne consegue che ogni sostanza semplice, sciolta da ogni vincolo esterno, lasciata a se stessa e perciò da sola, è di per sé del tutto immutabile; (...) che pur legata da un nesso insieme con le altre, qualora questa relazione non subisca mutamenti, non può aver luogo mutamento alcuno neppure in essa nel suo stato interno.¹⁹⁶

Kant propone tre differenti argomenti¹⁹⁷ a supporto di un tale principio, tutti e tre basati essenzialmente sull'idea che l'ammissione di un "principio interno di attività" proprio delle sostanze isolate non sia per nulla in grado di rendere ragione del mutamento delle determinazioni interne alla sostanza stessa. Qualora infatti le determinazioni interne che già competono ad una sostanza siano state poste da quelle che sono le sue ragioni interne, con la conseguente esclusione delle determinazioni opposte, occorre che sia posta in un certo qual modo una nuova "ragione" affinché segua un'altra determinazione, diversa dalla prima. E tale ragione, necessaria ad una diversa determinazione della sostanza, risulterà tuttavia essere "opposta" alle ragioni interne di quest'ultima, contraddicendo con ciò a quella che, nei fatti, è la sua stessa "*ratio essendi*".

È pertanto necessario ammettere, conclude Kant, che il mutamento delle determinazioni interne di una qualche sostanza debba poter giungere in un certo qual modo dall'esterno: esso deve, cioè, provenire da ragioni che si trovano *realmente al di fuori* del suo stato rappresentativo e che, come tali, non possono che appartenere alla realtà propria di un'altra sostanza.

Ed è propriamente la dimensione materiale cui è vincolata ogni sostanza finita a segnare il limite ed a determinare, di concerto, il punto di "contatto" tra ciò che è *interno* alla sostanza e ciò che, di contro, è dato come *realmente esterno* ad essa. È il corpo organico, detto altrimenti, a restituire l'orizzonte di traduzione del mutamento delle relazioni tra le sostanze esterne nel succedersi di percezioni interne, che siano ad esse conformi.

Ne segue, che la reciproca dipendenza tra le sostanze, che pure determina le mutazioni interne ad ognuna di esse, presuppone – in palese contrasto con le tesi degli idealisti¹⁹⁸ – la reale esistenza di altre sostanze ad esse esterne: è necessario, ammette infatti Kant, "che esistano al di fuori dell'anima più realtà, alle quali essa è collegata mediante un nesso di reciprocità"¹⁹⁹, perché senza di ciò, in essa non sarebbe possibile nessun genere di mutamento.

¹⁹⁶ AA I, 410; tr. it. p. 44.

¹⁹⁷ Per una più completa illustrazione dei summenzionati tre argomenti cfr. Eric Watkins, *Kants and the Metaphysics of Causality*, Cambridge University Press 2005, pp. 112- 140.

¹⁹⁸ Il riferimento agli idealisti è, con buona probabilità, diretto al pensiero di Leibniz, per il quale, propriamente parlando, non esistono sostanze di natura corporea, nella misura in cui tutta la realtà risulta essere costituita da monadi e, cioè, da sostanze semplici di natura puramente spirituale. In questo senso, il mondo della fisica, pur riconosciuto nelle sue leggi meccaniche, si trasforma per Leibniz in un mondo di natura spirituale: anche la materia risulta essere costituita da monadi ed, in tal senso, essa non è altro che un aggregato di sostanze spirituali, infinitamente divisibile. Attribuendo capacità di pensiero alla materia stessa, la gnoseologia di Leibniz faceva in tal modo pervadere la realtà di coscienza, anche nella sua dimensione ontologica.

¹⁹⁹ AA I, 4110; tr. it. p. 46.

2.1. La necessità di un nuovo ordine cosmo-teologico: la co-esistenza delle sostanze nello “schema” del divino intelletto.

L'importanza che Kant riconosce in questi anni alla dimensione materiale del corpo è passata il più delle volte²⁰⁰ inosservata tra gli autori che si sono confrontati con le tesi metafisiche del periodo pre-critico o, quantomeno, non ha mai destato la stessa dose di interesse di quanto non abbia fatto la versione “trascendentale” della teoria kantiana sulla sensibilità, restituitaci nella prima sezione della *Critica della ragion pura*.

E tuttavia, il confronto di alcune delle Riflessioni manoscritte dedicate al tema della rappresentazione con le argomentazioni addotte da Kant in merito alla necessità di introdurre i principi primi materiali in ambito metafisico sembra volerci suggerire, che è stato proprio un tale riconoscimento quanto in principio ha permesso alla filosofia kantiana di rendere conto, in termini concreti, del passaggio dal piano puramente logico, nel quale può operare un principio di ragion sufficiente inteso come un puro e semplice *Idealgrund*, a quello propriamente ontologico, all'interno del quale il principio di ragion determinante può trovare una sua più corretta e significativa applicazione, esprimendo una causalità che è a tutti gli effetti “reale”.

Chiamando in causa la dimensione materiale della sostanza finita, il principio kantiano della successione temporale finisce, di fatto, con l'individuare in essa l'orizzonte entro il quale diviene per noi possibile determinare l'effettiva rimozione di un predicato opposto, ma che pertiene inizialmente ad essa sostanza, quando questa operazione *trascende* quelli che sono i *limiti formali* imposti dall'analisi logica. Presupposto infatti che questa rimozione deve necessariamente avvenire per il tramite di una causa che sia realmente esterna alla sostanza, si richiede come altrettanto necessaria – scrive Kant – una reciproca interazione causale tra le sostanze finite, che proprio nella dimensione materiale trova il proprio mezzo d'espressione.

Nell'ottica kantiana di questi anni, tutto ciò significa propriamente che, per colmare le lacune della logica formale nella sua *applicazione*²⁰¹ alle sostanze contingenti, occorre necessariamente assumere una nuova prospettiva di natura “cosmologica”²⁰², che risulti capace di rendere conto, da un punto di vista razionale, del nesso reale tra le sostanze contingenti.

²⁰⁰ Sulla recente (e meno recente) attenzione data al ruolo della dimensione corporea nella filosofia kantiana, nella critica tedesca e anglo-americana, cfr. H. Svare, *Body and Practice in Kant*, Springer Netherlands, 2006, pp. 2–5. Per quanto riguarda l'ambiente italiano si veda V. Bochicchio, *Il laboratorio dell'anima. Immagini del corpo nella filosofia di Immanuel Kant*, il Nuovo Melangolo, 2007. Sulla più specifica questione relativa al problema mente-corpo in Kant cfr. Chiara Fabbrizi, *Mente e corpo in Kant*, Aracne Editrice, Roma, 2008; vedi anche: Ines Crispini, «Tra corpo e anima». *Riflessioni sulla natura umana da Kant a Plessner*, Marsilio Editore, Venezia 2005.

²⁰¹ Nella “motivazione dell'impresa” della *Nova Dilucidatio*, Kant scrive: “stabilirò due nuovi principi della conoscenza metafisica di importanza (...) non trascurabile: non sono certamente i famosi principi originari e semplicissimi, sono però in compenso *più adatti all'uso* (...)”; AA I, 387; tr. it. pp. 5-6. Tali principi restituiscono infatti, per Kant, regole assolutamente necessarie a *definire* il corretto uso del principio di ragion determinante, a delimitarne cioè la validità ai soli enti contingenti.

²⁰² “(...) il principio di successione spiega come sia possibile la rimozione attuale del predicato opposto rispetto a quello che pertiene al soggetto quando questa opposizione vada oltre i limiti formali della logica. Poiché questa rimozione deve avvenire da una causa

Rilevando *ab origine* l'incapacità dei principi formali della conoscenza umana di farsi carico, da soli, della struttura ontologica di tutto quanto il possibile e restringendo, di concerto, l'*uso* del rinnovato principio di ragione determinante alla dimensione materiale che è propria dei soli enti contingenti, Kant finirà presto col realizzare, che è solo in applicazione alla realtà concreta di ciò che ci è dato per mezzo dell'esperienza, che l'indagine metafisica potrà finalmente pretendere di "entrare in possesso di una non piccola giurisdizione nella regione delle verità"²⁰³. È esclusivamente con e nell'esperienza, infatti, che diviene possibile verificare la realtà di quei "data" di pensiero, da cui necessariamente prende le mosse ogni indagine di natura filosofica.

La fattività empirica propria degli enti contingenti viene ora ricompresa come il punto di partenza necessario per poter mettere attivamente in gioco²⁰⁴ quelle *notiones primae* su cui si fonda ogni nostra conoscenza di carattere metafisico, così come è la possibilità reale di una qualche esperienza degli stessi enti ad essere individuata, da Kant, come il terreno entro cui se ne può provare o meno il valore "oggettivo"²⁰⁵; valore che, soltanto, è in grado di mostrarne l'autentico statuto di nozioni "ontologiche".

Tra queste *notiones* Kant annovera, in principio, anche quelle dello spazio e del tempo, specificando però che ad esse compete uno statuto alquanto particolare. In una Riflessione datata da Adickes tra il 1762 ed il 1763 le nozioni dello spazio e del tempo vengono infatti indicate come esempi concreti di quei particolari concetti, che in riferimento all'intelletto umano valgono certo da "*notiones primitivae*", ma che in senso assoluto restituiscono invero dei concetti solo "*derivativae*"²⁰⁶.

Di per se stessi, infatti, tali concetti si fanno espressione di quella "azione reale operata dalle sostanze le une sulle altre"²⁰⁷, che risulta ammissibile unicamente presupponendo la loro reale appartenenza ad un comune contesto mondano, progettato secondo una determinazione di ordine schematico²⁰⁸ posta in essere dal divino intelletto, che pure risulta coerente con i principi della scienza fisica della natura²⁰⁹.

I concetti dello spazio e del tempo, leggiamo infatti nella Riflessione 3806, "sono le prime relazioni che tutte le cose ricevono (*die erste Beziehungen*), ed i primi fondamenti (*die ersten Gründe*) della possibilità di un mondo intero

esterna, ciò richiede la mutua relazione fra le sostanze. È quindi per colmare le lacune della logica nella sua applicazione alle sostanze contingenti che si assume un punto di vista cosmologico"; Lorini, *op. cit.*, p. 94.

²⁰³ AA I, 416; tr. it. p. 53.

²⁰⁴ In seguito Kant, in maniera esplicita, dichiarerà che tutti i nostri concetti, compresi lo spazio ed il tempo, sono "acquisiti" (cfr. AA II, 406; tr. it. p. 444-445).

²⁰⁵ Nell'ambito della filosofia critica, sarà la possibilità stessa dell'esperienza, ora intesa come sistema ordinato di fenomeni, a definire l'ambito in cui si rende possibile l'applicazione oggettiva delle categorie.

²⁰⁶ AA XVII, 250.

²⁰⁷ AA I, 415; tr. it. p. 52.

²⁰⁸ Interessante è che Kant, in questi primi anni, si riferisca allo spazio ed al tempo in qualità di "schemi" intellettuali di un ipotetico, ma necessario intelletto divino (cfr. AA I, 413-414; tr. it. p. 48-49). "Lo schema dell'intelletto divino" – scrive Kant – "è un atto durevole (detto "conservazione"): ora se alcune sostanze sono state concepite in esso da Dio isolatamente e senza relazione di determinazioni, non sorgerà tra queste legame alcuno e alcuna relazione reciproca. Qualora siano invece concepite nell'intelligenza divina in relazione, nel protrarsi dell'esistenza in conformità a questa idea le determinazioni rimangono in seguito in relazione tra loro ossia agiscono e reagiscono"; AA I, 414; tr. it. pp. 49-50.

²⁰⁹ AA I, 415; tr. it. p. 52.

(*der Möglichkeit eines Weltganzen*)”²¹⁰ o, ancora, i primi predicati che competono alle sostanze contingenti di un medesimo mondo metafisico, in virtù di quella universale azione e reazione, che nell’ambito della scienza fisico-matematica prende il nome di “attrazione newtoniana”.

La nozione di spazio si riduce alle azioni concatenate delle sostanze, alle quali è di necessità sempre congiunta una reazione. Per tutto l’ambito dello spazio, in cui i corpi stanno in relazione tra loro, il fenomeno esterno di questa universale azione e reazione prende il nome di attrazione, nel caso in cui consta in un reciproco avvicinamento dei corpi. Questa attrazione, essendo prodotta dalla sola compresenza si estende a qualsiasi distanza ed è l’attrazione newtoniana cioè la gravitazione universale.²¹¹

Poco prima, in riferimento al principio materiale della successione temporale, Kant aveva ammesso che, nel caso in cui si abolisse totalmente il nesso reciproco che intercorre tra le sostanze contingenti, verrebbe parimenti meno ogni successione – “in un mondo privo di ogni moto (...) non si riscontra assolutamente nessuna successione neppure nello stato interno delle sostanze”²¹² – e conseguentemente ogni nostro concetto di “tempo”.

Come è stato più volte sottolineato dagli autori della *Kant-Forschung*, la prospettiva metafisica kantiana, nel corso del cosiddetto periodo pre-critico, sembrerebbe di fatto far espressamente ricorso ad una accezione del concetto di tempo, così come della *notio* di spazio, molto vicina a quella definizione “relazionale” offertaci, non molti anni prima, dalla filosofia leibniziana.

Secondo Leibniz, infatti, i concetti metafisici dello spazio e del tempo andavano assunti da un punto di vista prettamente *relativo* e *relazionale*; una prospettiva, questa, che li privava entrambi di sostanzialità reale, facendoli rientrare nelle trame del confronto fenomenico, riscontrabile tra le monadi.

Privati di una evidenza ontologica propria, spazio e tempo rappresentavano per Leibniz, dunque, dei semplici concetti di carattere relazionale o, ancora, dei veri e propri “enti di ragione” prodotti dal nostro stesso intelletto, per poter esprimere i possibili rapporti di successione e di coesistenza fra più sostanze di natura monadica: spazio e tempo, detto altrimenti, non avevano alcun valore metafisico oggettivo – contrariamente a quanto sostenuto da Newton²¹³ –, nella misura in cui restituivano soltanto dei *modi* prettamente soggettivi e, pertanto del tutto contingenti, di rappresentare la realtà.

Ma è propriamente in riferimento a quest’ultimo punto, a mio avviso, che emerge l’incolmabile distanza che separa le tesi leibniziane sullo spazio-tempo dalle posizioni assunte dal filosofo di Königsberg in riferimento alla natura metafisica di questi stessi concetti.

²¹⁰ R. 3806; AA XVII, 298.

²¹¹ AA I, 415; tr. it. p. 51.

²¹² AA I, 410; tr. it. p. 44.

²¹³ Ne “*I principi matematici della filosofia naturale*”, testo edito nel 1687, Newton aveva introdotto la sua definizione dei concetti dello spazio e tempo assoluti: “Il tempo assoluto, vero, matematico, in sé e per sua natura senza relazione ad alcunché di esterno, scorre uniformemente, e con altro nome è chiamato durata” (...); “Lo spazio assoluto, per sua natura senza relazione ad alcunché di esterno, rimane sempre uguale e immobile (...)”; I. Newton, *Principi matematici della filosofia naturale*, UTET, Torino, 1965, pp. 101-103.

Di fatto, pur riprendendo in parte le tesi leibniziane sul valore “relazionale” di tali concetti, Kant al contempo se ne distanzia, ricorrendo ai principi della fisica newtoniana per restituire un significato “reale” ai fenomeni della relazione spazio-temporale, senza per questo ammettere la natura assoluta degli stessi. I concetti relazionali dello spazio e del tempo, come in parte già accennato restituiscono per lui l’espressione oggettiva della “azione reale” operata dalle sostanze le une sulle altre, in termini di attrazione repulsione. Tali concetti traggono, cioè, il loro valore “oggettivo” dal fatto che il commercio sostanziale non sia affatto ridicibile ad una relazione di natura semplicemente ideale, posta in essere dall’attività intellettuale del soggetto, essendo piuttosto l’espressione concreta di un commercio reale, nel quale operano quelle cause che Kant stesso definisce essere “realmente efficienti”.

(...) è una azione reale operata dalle sostanze le une sulle altre, ossia un commercio ad opera di cause realmente efficienti (...) donde consegue che il mutuo commercio sia stabilito mediante le determinazioni che sono all’origine della sua esistenza: perciò si può con pari diritto dire che le mutazioni esterne sono prodotte da cause efficienti allo stesso modo in cui le mutazioni che avvengono all’interno delle sostanze sono attribuite ad una forza interna alla sostanza.²¹⁴

La progressiva rimodulazione del valore reale e, in certo qual modo, “oggettivo” dei concetti relazionali dello spazio e del tempo è quanto in questi anni accompagna l’esigenza kantiana di ridefinire la dimensione metafisica nella quale è data la realtà propria degli enti contingenti, che pure prende le mosse da quella riconsiderazione sostanziale del significato proprio della nozione di possibile (*repraesentabile*), cui si è discusso in precedenza.

All’interno del *Beweisgrund*, testo coevo alle lezioni di metafisica su cui si basano gli appunti della cosiddetta *Metaphysik Herder*, il filosofo di Königsberg nega in termini piuttosto espliciti che il “dove” ed il “quando” possano restituire determinazioni certe dell’esistenza degli enti contingenti, quali predicati necessariamente appartenenti ad essi.

La semplice esistenza delle sostanze, sostiene infatti Kant, nella misura in cui non è sufficiente a determinare la realtà del loro *commercium*, non è neppure in grado di render ragione delle determinazioni che pure deriverebbero da esso: dal fatto che siano poste più sostanze, detto altrimenti, “non consegue che con ciò sia determinato il luogo, il posto e (...) lo spazio”²¹⁵; e lo stesso discorso potrebbe essere applicato al tempo.

A differenza che per Crusius, per Kant lo spazio ed il tempo non sono affatto contrassegni sufficienti a determinare o meno la reale esistenza delle cose, ma restituiscono piuttosto dei caratteri, che possono essere assegnati anche a ciò che risulta essere semplicemente possibile, laddove questa possibilità – come è stato già mostrato – non è però del tutto ridicibile alla pura e semplice non-contraddittorietà sul piano logico-formale.

L’ambito semantico del possibile (*repraesentabile*) cui fa propriamente appello la determinazione spazio-temporale non è infatti riconducibile a quella dimensione meramente logica, entro la quale operano i nostri concetti seguendo le regole formali della identità e della non contraddizione, ma è

²¹⁴ AA I, 415; tr. it. p. 52.

²¹⁵ AA I, 414; tr. it. p. 50.

piuttosto assimilabile a quella dimensione “materiale”, all’interno della quale ha realmente luogo il succedersi delle nostre percezioni di natura sensibile in conformità al moto esterno delle sostanze, restituendo quella che lo stesso Kant definisce essere “una rappresentazione variamente determinabile (*repräsentationem varie determinabilem*) di un corpo”²¹⁶.

Nonostante la loro natura derivativa, i concetti kantiani dello spazio e del tempo possiedono, dunque, una realtà metafisica propria che, sebbene non assoluta, pure risulta sufficiente a conferire loro un ruolo chiave nell’ambito della *spiegazione* razionale della relazione fisica tra le sostanze contingenti; relazione, che nel contesto delle scienze naturali è definibile secondo le leggi dell’attrazione gravitazionale newtoniana, ma che entro una prospettiva strettamente metafisica necessita ancora di una sua giustificazione che, come ora vedremo, Kant rintraccerà nell’ambito della *theologia rationalis*.

Già all’interno della sezione dedicata alla “applicazione (*usus*)” del principio materiale della successione temporale il filosofo di Königsberg aveva infatti ammesso di poter sradicare dalle fondamenta la tesi leibniziana dell’armonia prestabilita, che nei fatti chiamava in causa quelle “ragioni finali” che, a detta del filosofo, risultano non convenienti all’ente divino.

Secondo un tale principio, infatti, tra le rappresentazioni interne della sostanza – tra le percezioni di quella che Leibniz chiamava “monade”²¹⁷ – ed i movimenti dei corpi esterni vige un perfetto sincronismo, in virtù di un’armonia già prestabilita da Dio tra il sistema delle cause efficienti, all’interno del quale rientrano le dinamiche corporee, e quello delle cause finali, di cui fanno propriamente parte le rappresentazioni di natura spirituale. Per chiarire in termini razionali le modalità del collegamento causale tra le sostanze, collegamento necessario perché vi siano dei mutamenti effettivi all’interno di ciascuna di esse, Kant chiama invece in causa il secondo dei due principi materiali, derivanti dal rinnovato principio di ragion sufficiente e, cioè, il principio della “coesistenza spaziale”.

Secondo un tale principio:

Le sostanze finite non hanno in base alla mera loro esistenza nessuna relazione tra loro e non apparirebbero assolutamente ad alcun sistema di scambio se non fossero sostenute da un principio comune di esistenza (*a communi existentia sua principio*) – ossia dell’intelletto divino – in modo da essere conformate a relazioni reciproche.²¹⁸

Riconoscere un principio o, ancora, una causa comune sottesa all’esistenza di tutte le sostanze materialmente possibili permette a Kant di rendere ragione della reciproca dipendenza delle stesse senza dover ricorrere, come aveva erroneamente fatto Leibniz ed, in misura diversa lo stesso Baumgarten, a

²¹⁶ AA I, 412; tr. it. p. 46.

²¹⁷ La monade leibniziana è definibile come un atomo spirituale, una sostanza semplice, priva di parti e, dunque, del tutto priva di estensione ed affatto indivisibile. Nella sua individualità irreducibile, la monade leibniziana implica anche la massima universalità: ogni monade, infatti, restituisce un punto di vista sul mondo ed è quindi *tutto il mondo* da un determinato punto di vista. Nessuna monade, tuttavia, comunica direttamente con le altre e, pertanto, i mutamenti che pure interessano ogni monade derivano soltanto da un loro principio interno di attività. Vedi: G.W. Leibniz, *Monadologia*, trad. it. a cura di Salvatore Cariatì, Bompiani, 2011.

²¹⁸ AA I, 412-413; tr. it. p. 48.

quelle ragioni finali che “sono considerate non convenienti a Dio”²¹⁹: il ricorso a questo genere di ragioni, sostiene infatti il filosofo, consentirebbe soltanto di introdurre *ab extra* una sorta di “consenso” tra le sostanze, ma non una vera e propria mutua dipendenza di stato.

L’azione reale operata dalle sostanze le une sulle altre, che non può certo essere spiegata facendo appello alla semplice loro esistenza, trova quindi una giustificazione di carattere razionale o, meglio ancora, una spiegazione di ordine metafisico, nella postulazione di una di una loro necessaria “origine comune”, dal momento che è esclusivamente quest’ultima a risultare capace di “informare” questa stessa esistenza, restituendola nella forma di una loro durevole co-esistenza.

Lo schema dell’intelletto divino – origine delle esistenze – è un atto durevole (detto “conservazione”): ora se alcune sostanze sono state concepite in esso da Dio isolatamente e senza relazione delle determinazioni, non sorgerà tra queste legame alcuno e alcuna relazione reciproca. Qualora siano invece concepite nell’intelligenza divina in relazione, nel protrarsi dell’esistenza in conformità a questa idea le determinazioni rimangono in seguito in relazione tra loro ossia agiscono e reagiscono: ed esiste un certo stato esterno alle singole sostanze, che non ci potrebbe essere sulla base della loro sola esistenza, prescindendo da questo principio.²²⁰

La postulazione kantiana di un comune principio di ordine metafisico – lo *schema* prodotto dal divino intelletto – alla base dell’esistenza reale degli enti contingenti, non implica di fatto un ritorno alle tesi leibniziane dell’armonia prestabilita, ma rimanda piuttosto al concetto di una loro armonia di carattere universale, dal profilo del tutto *contingente*.

Kant, come è noto, sottolinea infatti il valore espressamente “arbitrario” della rappresentazione posta in essere dal divino intelletto, nella quale diviene per noi possibile pensare le sostanze secondo un nesso reciproco.

(...) poiché il nesso vicendevole tra le sostanze richiede un disegno di relazioni concepito nella rappresentazione operante del divino intelletto (*requirit intellectus divini in efficaci repräsentatione respective conceptam delineationem*) e questa rappresentazione è d’altronde da parte di Dio senz’altro arbitraria (*plane arbitraria est*) e quindi può a suo ben placido parimenti essere ammessa oppure omessa, ne consegue che le sostanze possono esistere in modo da non essere in alcun luogo e in alcuna relazione assolutamente con il nostro universo reale.²²¹

Occorre qui notare che, nel corso di questi anni, il riconoscimento del valore del tutto arbitrario della “rappresentazione operante del divino intelletto”, porta il filosofo a dover ammettere come possibile l’esistenza di più mondi “in senso metafisico”, contraddicendo in tal modo la tesi crusiana, secondo la quale l’intelligenza divina non può far altro che creare sostanze la cui esistenza determina, fin da principio, il loro essere in una determinata

²¹⁹ AA I, 412; tr. it. p. 46.

²²⁰ AA I, 414; tr. it. p. 49-50.

²²¹ AA I, 414; tr. it. p. 50.

relazione reciproca²²². Contrariamente a Crusius, infatti, Kant sostiene che, dal momento che di sostanze del tutto sciolte da ogni nesso con il nostro universo reale ne possono esistere quante ne siano richieste dalla volontà divina, e considerato anche che nulla vieta che sostanze di tal fatta possano essere collegate tra loro secondo un nesso di determinazioni diverso dal nostro, ma per mezzo del quale è prodotto un luogo, un posto ed uno spazio, bisogna pur ammettere che come tali, queste stesse sostanze possono infine costituire un ordinamento mondano – un *cosmos* – del tutto diverso dal nostro.

All'interno degli appunti manoscritti contenuti nella *Metaphysica Herder* è possibile, ancora una volta, rinvenire formule testuali particolarmente affini alle tesi metafisiche esposte da Kant all'interno dei coevi testi a stampa, a dimostrazione del fatto che, nonostante le problematiche spesso legate alla loro autenticità, le *Vorlesungen* sono spesso in grado di restituirci ulteriori vie di accesso alle questioni intercettate dalla speculazione kantiana.

Nella sezione posta a commento del § 372 della *Metaphysica* di Baumgarten, sezione della *Cosmologia rationalis* dedicata alla “nozione di mondo”, si legge infatti quanto segue:

Ma c'è un solo mondo metafisico? [...]. Una totalità metafisica, che non è parte di altro (*metaphysisch tota, quae non sunt partes alterius*). Non può l'esistenza di una cosa essere pensata senza nessi? Non possono esserci delle cose individuali, che non siano connesse con queste totalità? Non possono esserci delle totalità di serie che non stanno in alcuna relazione con questo mondo? I primi fondamenti della connessione attraverso lo spazio e il tempo, sono forse totalmente sconosciuti.²²³

Il senso generale della presa di distanza dagli assunti crusiusiani, che sul piano cosmologico trova forse la sua più evidente espressione, rimanda invero alla già accennata necessità, da parte di Kant, di tenere ben distinte e separate le ragioni antecedentemente determinati delle cose – la loro *ratio existentiae* – da quelle che, di contro, ne restituiscono le ragioni solamente conoscitive e che, nell'ottica kantiana, sono soltanto conseguentemente determinanti. Per Kant, di fatto, è possibile che la ragione (*Grund*) che determina l'effettiva esistenza delle sostanze, pur contenendo *a priori* le determinazioni essenziali delle stesse, non contenga al contempo quelle che sono le loro determinazioni di natura “relazionale”. Posto infatti che la realtà finita degli enti contingenti trovi la propria *ratio existentiae* nella realtà infinita che è propria dell'ente divino – in qualità di sua possibile limitazione²²⁴ –, quest'ultima non risulta comunque sufficiente a determinare quella che è la reale azione reciproca che interessa questi stessi enti: Dio, come sottolinea Kant nelle pagine finali della

²²² A.C. Crusius, *Entwurf*, § 327.

²²³ AA XXVIII, 40. Sull'idea kantiana di questi anni, relativa alla possibile esistenza di ulteriori mondi (in senso metafisico) si vedano anche: AA XVII, 299-305-313.

²²⁴ L'idea che le realtà contingenti degli enti corrispondano a “limitazioni” della realtà di un unico ente infinito, rimanda ad una sorta di immagine “panteistica” della divinità, adottata da Kant nel corso di primi questi anni. Tale immagine, come vedremo, verrà poi abbandonata in sede di *Beweisgrund*, lasciando il posto ad un profilo dell'ente divino, più simile a quella trascendente del Dio creatore. Sulla differenza tra la fisionomia panteistica del Dio della *Nova Dilucidatio* e quella trascendente del Dio creatore del *Beweisgrund* cfr. G.B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott. Gottbeweise und Gottesbeweiskritik in der Schriften Kants*, de Gruyter, Berlin-New York 1990, pp. 118-119.

Nova Dilucidatio e come pure confermano gli appunti redatti dall'allievo Herder, potrebbe infatti aver determinato l'esistenza delle cose, seguendo un progetto – uno “schema” – che è del tutto differente dal nostro, dando così letteralmente vita ad ordine mondano *altro* da quello nel quale è posta la reale esistenza di quegli enti finiti, cui noi stessi apparteniamo.

La *ratio* capace di determinare la realtà contingente delle singole sostanze, per Kant, va piuttosto rintracciata nella *modalità* concreta (effettiva), in cui queste ultime risultano essere “collegate” nella rappresentazione schematica prodotta dal divino intelletto.

(...) è soltanto in forza del nesso, per cui sono collegate nell'idea dell'Ente infinito (*in idea entis infiniti colligantur*), che tutte quante le quali si voglia determinazioni e mutazioni, che si trovano in una qualsivoglia sostanza, hanno sempre relazioni con realtà esterne: si esclude però l'influsso fisico propriamente detto e vige un'armonia universale delle cose (*est rerum harmonia universalis*).²²⁵

Occorre segnalare, tuttavia, che l'esclusione kantiana dell'influsso fisico è qui soltanto apparente: ciò che Kant rigetta, infatti, è piuttosto una versione ben specifica dell'influssionismo fisico – l'influsso fisico “propriamente detto (*proprie sic dictus*)”, riporta infatti il testo –; versione che, con buona probabilità, risale a quella proposta dal maestro Martin Knutzen²²⁶.

Per quest'ultimo, infatti, la teoria dell'influsso fisico non implicava altro se non la semplice azione causale esercitata da una sostanza sull'altra – azione, a suo dire, prodotta da una forza interna a queste stesse sostanze –, capace di determinare, in un certo qual modo, la “migrazione” di un dato accidente dell'una sull'altra, senza che una tale attività implicasse, come sua condizione necessaria, la comune dipendenza delle sostanze da un unico principio o, più in generale, l'intervento di una forza di carattere occulto, dal possibile profilo divino (*hypoteses non fingo*).

Tuttavia, rispetto agli originari desiderata kantiani, una tale versione della teoria dell'influsso fisico non poteva che apparire insufficiente, posto che essa risultava manchevole di quel necessario presupposto metafisico – individuato da Kant nel concetto di un intelletto divino, libero di determinare l'ordine del mondo –, che solo poteva essere in grado di offrire la ricercata spiegazione di carattere puramente razionale, indi totalmete a priori, relativa all'origine di un tale fenomeno fisico, come in generale del mondo naturale.

²²⁵ AA I, 415; tr. it. p. 52. L'armonia universale, come già accennato, non è identificabile con il concetto leibniziano dell'armonia prestabilita, in virtù della contingenza che lo caratterizza.

²²⁶ Considerato da molti un wolffiano “indipendente”, Martin Knutzen si pronunciò contro la dottrina leibniziana dell'armonia prestabilita, proponendo una teoria dell'influsso fisico che faceva capo alla sola causalità meccanica ed al movimento fisico tra le sostanze, chiarendo e portando per certi versi a compimento una tendenza già riscontrabile nella filosofia di Wolff. Benno Erdmann ha sottolineato più volte l'influenza esercitata da Knutzen sull'orientamento filosofico e scientifico degli scritti giovanili di Kant (cfr. B. Erdmann, *Martin Knutzen und seine Zeit*, pp. 143-147). L'influsso, tuttavia, resta su piano dei soli interessi speculativi, essendo le soluzioni proposte da Kant spesso divergenti da quelle del maestro, come nel caso specifico della teoria dell'influssionismo. Sull'influenza dello Knutzen sulle posizioni kantiane vedi: M. Campo, *La genesi del Criticismo kantiano*, Varese 1953, pp. 15-17.

3. Il valore ante-predicativo del “concetto generale” di esistenza. Per una possibile convergenza tra la via a priori e la via a posteriori.

“Quale che sia il valore dell’argomento kantiano, va comunque rilevato che in esso viene a chiarezza l’unità fontale di ogni discorso metafisico, un’unità che si traduce appunto nella convergenza o nell’intreccio delle due linee cognitive: la linea che muove dal dato del possibile e che dunque approda a posteriori sino all’asserto dell’ultima necessità e quella che viceversa interroga il dato muovendo dall’imperativo della non contraddizione.”²²⁷

All’interno del testo della *Nova Dilucidatio* il ricorso all’istanza metafisica del divino intelletto per l’emendazione dell’influsso fisico tra le sostanze corporee lascia emergere l’originario progetto di Kant di approntare una “metafisica del mondo sensibile”, che sia capace di offrire una spiegazione di carattere razionale sull’origine e la natura dei fenomeni naturali – nel caso specifico si trattava di spiegare la *realtà* del mutuo commercio sostanziale – attraverso il congiungimento delle leggi più generali della conoscenza metafisica con le regole proprie delle scienze di fisico-matematiche.

In quella sede, come già accennato, la postulazione kantiana di un necessario principio di ordine metafisico a spiegazione o, meglio, *fondamento* della “durevole co-esistenza” delle sostanze contingenti non aveva, però, implicato alcun ritorno alla dottrina leibniziana dell’armonia prestabilita, ma aveva piuttosto chiamato in causa quella particolare forma di “armonia universale delle cose” che, sebbene risulti prodotta secondo uno schema messo in atto dall’intelletto divino, pure mantiene un carattere essenzialmente contingente.

Conciliare, facendo ricorso ad un procedimento di natura puramente razionale, il valore *necessario* di un principio comune di esistenza, con il carattere *contingente* del mondo in cui operano attivamente le sostanze è un compito, che il filosofo di Königsberg affronta in termini più diretti e specifici all’interno del *Beweisgrund*. Nell’opera data ufficialmente alle stampe nel 1763, infatti, i risultati già ottenuti nell’ambito dell’indagine analitica sui principi della conoscenza – mi riferisco, più nello specifico, al restringimento della validità del principio di ragion determinante ai soli enti contingenti²²⁸ ed alla parallela individuazione della componente materiale del possibile come controparte necessaria del pensabile –, insieme alla ormai compiuta formulazione della tesi kantiana sull’esistenza, restituiscono infatti buona parte di “quel materiale faticosamente raccolto”²²⁹, da cui risulta ora possibile

²²⁷ V. Melchiorre, *La via Analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, p. 20.

²²⁸ “Il principio di ragion sufficiente vale come principio cosmologico, applicabile, cioè, agli enti contingenti che popolano il mondo, ma non può valere come principio ontologico, perché, non riguardando la costituzione dell’essere dell’*ens necessarium*, non può rappresentare una regola estendibile a tutti gli enti in generale (...)”; A. Cicatello, *Ontologia critica*, p. 54.

²²⁹ AA II, 66; tr. it. p. 106.

approntare un'argomentazione realmente *a priori* sull'esistenza e la natura dell'ente sommo, che sia al contempo capace di intercettare il piano reale della contingenza mondana, in termini coerenti con le leggi della fisica,.

Già nella *Nova Dilucidatio* Kant aveva espresso la propria insoddisfazione nei confronti di quella sedicente “prova” riguardante l'esistenza e la natura di Dio, che trovava i propri natali nell'argomento a priori di stampo cartesiano, individuando nella critica radicale al concetto di “*causa sui*” il legittimo spazio teorico per una possibile confutazione di tale argomento.

In quella sede, il filosofo aveva infatti pronunciato il suo esplicito dissenso nei confronti di quell'assurdo “ritornello” che, a suo dire, ha costantemente accompagnato i tentativi dei cosiddetti “filosofi moderni”²³⁰ di fornire una prova capace di dimostrare a priori l'esistenza di Dio; ritornello, secondo cui quest'ultimo, in qualità di ente perfettissimo, pure “avrebbe in se stesso (*in se ipso*) la ragione della sua esistenza (*Exsistentiä suä rationem*)”²³¹.

Per Kant, che poco prima aveva sottolineato in termini piuttosto espliciti l'esigenza teoretica di operare un distinguo tra le ragioni antecedentemente determinanti e quelle ragioni che, di contro, lo sono solo conseguentemente – individuando nelle prime le uniche capaci di indicare del tutto a priori le ragioni per cui (*cur*) qualcosa è, piuttosto che non –, nulla risulterebbe essere “più disforme alla sana ragione”²³² ed alle sue leggi, che pensare che ci possa essere un ente, che ha in sé la ragione della sua stessa esistenza; un ente, cioè, nel quale la nozione di causa verrebbe a coincidere in tutto e per tutto con quella della sua stessa conseguenza, ovvero, del causato.

È assurdo che qualcosa abbia in sé la ragione della sua esistenza. Ciò infatti che ha in sé la ragione dell'esistenza (*rationem exsistentiä*) di una cosa, è la causa della medesima. Supponendo pertanto l'esistenza di un ente che avesse in sé la ragione della sua esistenza, questo ente dovrebbe essere la causa di sé medesimo. Poiché però la nozione di causa antecede per sua natura la nozione di causato (*causä notio natura sit prior notione causati*), mentre quest'ultima è posteriore, la stessa cosa sarebbe simultaneamente anteriore e posteriore a sé medesima: il che è assurdo.²³³

Veicolata dal respingimento dell'ipotesi a favore dell'autocausalità divina, l'obiezione avanzata dal filosofo di Königsberg nel '55 contro la prova di stampo cartesiano finiva, però, col chiamare direttamente in causa quelle determinazioni di carattere temporale – come ad esempio la simultaneità e la successione –, che rivelavano al contempo la struttura “fisico-cosmologica” della dimensione teorica entro la quale veniva scandita la sua stessa logica. Nella *Nova Dilucidatio*, la critica kantiana all'argomento cartesiano finiva, cioè, col ricadere all'interno di quello stesso ordine di natura contingente, da cui lo stesso Descartes aveva metodicamente inteso fare astrazione, tramite il

²³⁰ Chiara allusione a Descartes ed ai cartesiani. Tra questi ultimi Kant sembrerebbe tuttavia annoverare persino quei razionalisti che, a suo dire, si sarebbero rifatti alle logiche cartesiane per la produzione di argomenti a favore dell'esistenza di Dio, ovvero, ancora una volta Leibniz, Wolff e Baumgarten.

²³¹ AA I, 394; tr. it. p. 18.

²³² “Disforme”, nel caso specifico, perché del tutto contrastante con la “forma” naturalmente assunta dai giudizi del nostro intelletto, ovvero, quella definita dai principi formali della identità e della (non) contraddizione.

²³³ AA I, 394; tr. it. p. 18.

ricorso ad una accezione puramente formale²³⁴ del concetto di *causa sui*; accezione che, nei fatti, ne restituiva un significato molto più vicino a ciò che per Kant era la *ratio* logica, piuttosto che a quello di una vera causa efficiente. L'argomentazione proposta da Descartes attestava infatti il proprio valore di prova "a priori", facendo appello ad una concezione puramente logica della causalità propria dell'*ens necessarium*, nel quale la coincidenza classica tra l'*esse* e l'*essentia*²³⁵ finiva nei fatti col lasciare progressivamente il posto ad un rapporto di vera e propria "implicazione" del primo concetto dal secondo. In questo modo, il concetto della *causa sui* riferita all'ente divino – ma, si badi bene, solo ed esclusivamente ad esso – finiva di fatto con l'identificarsi in tutto e per tutto con la causalità formale espressa dal suo stesso concetto. Considerato ciò, risulta piuttosto evidente che la logica della prova cartesiana non poteva di fatto essere per nulla intaccata dalla critica kantiana al concetto dell'auto-causalità avanzata nella *Nova Dilucidatio*, dal momento che in quella sede, per Kant, ad essere chiamata in causa era la concettualità propria di quell'ordine temporale (contingente), entro il quale muove una causalità di tipo solamente "efficiente", niente affatto formale.

In sede di *Beweisgrund*, come si tenterà adesso di mostrare, è invece la tesi kantiana sull'esistenza che, legandosi alla rivalutazione della dimensione "reale" di tutto il logicamente possibile (pensabile), fornisce al filosofo uno strumento teoreticamente più adeguato a confutare il genere di auto-causalità cui faceva originariamente appello la prova a priori di stampo cartesiano.

Prendendo le mosse dalla tesi, secondo la quale l'esistenza non è affatto un "predicato" o una qualche determinazione appartenente alle cose che, come tale, può essere aggiunta o meno a completamento della loro essenza (pensabilità), ma piuttosto la "*positio*" assoluta delle stesse che, in perché tale, va presupposta o, meglio, pre-posta ad ogni loro possibile determinazione di natura predicativa, l'indagine kantiana restituitaci nel *Beweisgrund* intende ora mostrare la radicale inconsistenza del presunto valore "onto-logico"²³⁶ della prova a priori di stampo cartesiano.

²³⁴ Descartes distingue infatti tra la spiegazione causale, chiamante in causa l'effetto di una causa esterna, e la ragione formale interna, il che gli consente di sostenere che è possibile concepire che Dio sia causa di se stesso, senza incappare nelle difficoltà dell'autocausazione: "Tutti quelli, infatti, che seguono solamente la guida della luce naturale formano subito in sé, in questa occasione, un certo concetto che partecipa della causa efficiente e della formale, e che è comune all'una e all'altra: cioè, che quel che è per opera d'altro, lo è come per causa efficiente; e che ciò che è per sé, lo è come per causa formale, e cioè perché ha una natura tale da non aver bisogno di causa efficiente"; (Descartes 1986, *Opere*, vol. I, Laterza, Roma-Bari, *Risposte alle quarte obiezioni*, p. 408). Su tale argomento cfr. S. Di Bella, *Note sull'argomento ontologico nell'età moderna*, in "Teoria", 15 (1995), 1, p. 76; cfr. anche E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma, Laterza, 1994.

²³⁵ Nella *Summa Theologica* Tommaso sosteneva infatti che in Dio, diversamente che negli enti contingenti, essenza ed esistenza sono del tutto coincidenti: "*Sua igitur essentia est suum esse*" (Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, I, 3, a. 4).

²³⁶ Con tale espressione si intende qui fare riferimento a quella divaricazione interna al dispositivo ontologico delle dimostrazioni metafisiche, che la critica kantiana al concetto di esistenza porterà in luce. Muovendo dalla tesi secondo la quale l'esistenza non è un predicato appartenente alle cose o una determinazione loro assegnabile al pari di ogni altro genere di determinazione di natura predicativa, Kant finisce infatti col mettere seriamente in questione la possibilità di avere un accesso diretto, tramite principi puramente razionali, all'esistente, palesando l'irriducibilità del piano su cui verte l'ente su quello logico della predicazione.

Abbiamo nondimeno una celebre prova (...), cioè la così detta prova cartesiana. Si immagina, prima di tutto, un concetto di una cosa possibile, nella quale ci si rappresenta congiunta ogni vera perfezione. Ora si ammette che l'esistenza sia anche una perfezione delle cose, e si conchiude quindi alla possibilità di un Essere perfettissimo alla sua esistenza. In tal modo si potrebbe dal concetto di ogni cosa, purché rappresentata anche come la più perfetta della sua specie, concludere alla sua esistenza: per esempio, concludere alla esistenza di un mondo perfettissimo, già per il solo fatto che può essere pensato. Ma, senza impegnarmi in una dettagliata confutazione di questa prova (...) già fatta da altri, io mi riporto soltanto a quanto è stato dimostrato a principio di quest'opera, che cioè l'esistenza non è un predicato.²³⁷

Nella prova cartesiana il principio per la dimostrazione dell'esistenza di Dio è rappresentato, come è noto, dal concetto (logicamente possibile) di un "Essere perfettissimo"; concetto, rispetto al quale la mancanza di esistenza, assunta in qualità di sua determinazione positiva, finirebbe con l'esitare una vera e propria contraddizione sul piano logico-formale.

In termini che, per Kant, risulteranno poi essere perfettamente coerenti con i presupposti ontologici del razionalismo metafisico di matrice wolffiana, l'argomentazione a priori avanzata da Descartes pretenderebbe infatti di "dedurre" l'esistenza di ciò che è pensabile attraverso la nozione di un ente divino (Dio), muovendo dall'essenza incontraddittoria del concetto di un *ens perfectissimum*, ovvero, prendendo le mosse dal concetto di un ente che per sua stessa "definizione" non può non possedere il predicato dell'esistenza, pena la negazione – sul piano logico e formale – del sua stessa nozione²³⁸.

Entro una tale prospettiva teorica, affermare che Dio non esiste equivarrebbe infatti ad ammettere che quell'ente, che viene designato come sommamente perfetto, pure risulta essere manchevole di una qualche determinazione che, in aggiunta alle altre, ne definisce appunto la perfezione.

L'obiezione kantiana a questo argomento muove dall'analisi del "concetto generale"²³⁹ di esistenza, escludendo perentoriamente che essa possa essere annoverata tra i possibili predicati o attributi appartenenti al soggetto, tra le sue determinazioni positive.

Prendete, a vostro piacimento, un soggetto, per esempio, Giulio Cesare. Raccogliete in esso tutti gli immaginabili suoi predicati, non esclusi quelli di tempo e di luogo, e subito vedrete che esso può, o non, esistere con tutte queste determinazioni (...). Chi può negare che milioni di cose, che in realtà non esistono (*die wirklich nicht dasind*), siano semplicemente possibili (*blos möglich seien*) con tutti i predicati che esse conterrebbero, se esistessero (*nach allen Prädicaten, die sie enthalten würden, wenn sie existirten*); che nella rappresentazione, che

²³⁷ AA II 156; tr. it. p. 202.

²³⁸ Secondo il razionalismo wolffiano, lo ricordiamo, *notio* e *definitio* tendono il più delle volte a coincidere.

²³⁹ Con ciò Kant fa qui riferimento al modo di procedere in ambito filosofico, diverso da quello matematico. Quest'ultimo, "nelle sue soluzioni, dimostrazioni e deduzioni considera il generale sotto il segno in concreto (*das Allgemeine unter den Zeichen in concreto*)"; AA II, 278; tr. it. p. 221. Nella riflessione filosofica, al contrario, "occorre avere innanzi agli occhi l'oggetto stesso, e perciò si è costretti a rappresentare il generale *in abstracto*, senza avere la possibilità di ricorrere alla grande facilitazione di sostituire singoli segni ai concetti generali delle cose stesse"; AA II, 279; tr. it. p. 222.

di esse il sommo Essere ha, non manchi neppure una determinazione, sebbene non vi sia tra i predicati l'esistenza, poiché egli le riconosce soltanto come cose possibili?²⁴⁰

Sebbene nel parlar comune²⁴¹ si faccia spesso riferimento all'esistenza come ad un predicato, che può essere associato o meno ad un soggetto di natura grammaticale, da una prospettiva strettamente "filosofica" – sottolinea Kant – essa non può essere intesa come una determinazione di carattere positivo, annoverabile tra le note caratteristiche del concetto del soggetto: in quest'ultimo, infatti, è possibile rintracciare "soltanto i predicati della possibilità (*Prädicate der Möglichkeit*)"²⁴², dai quali l'esistenza non è affatto un qualcosa di deducibile.

Il filosofo prussiano va ben oltre una tale affermazione, giungendo non solo a criticare aspramente le tesi di stampo razionalista, negando che l'esistenza possa essere identificata con quel concetto che, in aggiunta alle determinazioni positive della nozione di soggetto, è capace di restituire la "determinazione completa" di esso, ma anche a negare espressamente che l'esistenza delle cose possa coincidere, di contro, con la loro determinazione spazio-temporale, come aveva invece sostenuto in principio Crusius²⁴³.

Nell'ottica kantiana di questi anni, infatti, lo spazio ed il tempo restituiscono delle determinazioni che possono essere attribuite anche a dei meri possibili e, sebbene tutte le cose che esistono realmente risultano essere totalmente determinate, questa loro "completa determinazione" non ha, per Kant, nulla a che vedere con quella che è la loro reale ed effettiva esistenza.

"Tutto ciò che esiste (*Alles, was existirt*)", leggiamo infatti in una riflessione manoscritta risalente alla prima metà degli anni settanta, ma che pure esprime un punto di vista che – a mio avviso – Kant aveva già fatto proprio a metà degli anni sessanta, "è totalmente determinato (*durchgängig determinirt*)" e "tuttavia, questa completa determinazione non esprime il concetto di esistenza", perché un tale "concetto" – se così lo si vuole chiamare – denota piuttosto il fatto che "una cosa (*ein Ding*) è posta assolutamente (*absolut*) e non solo in proporzione al suo concetto (*und nicht blos in Verhältnis auf seinen Begriff gesetzt ist*)"²⁴⁴.

L'esistenza, leggiamo ancora nella *Reflexion* 5255:

²⁴⁰ AA II 72; tr. it., p. 113.

²⁴¹ Nella *Deutlichkeit*, come vedremo, è propriamente il "linguaggio" a restituire il punto di partenza per l'analisi metafisica, i cui "segni" sono appunto le "parole". Il parallelismo con il linguaggio comune, in Kant, non si limiterà a suggerire una banale affinità tra la *Logica generale* e la grammatica: "Poiché la forma della lingua e la forma del pensiero sono parallele e simili l'una all'altra, poiché noi pensiamo in parole e comunichiamo i nostri pensieri ad altri per mezzo del linguaggio, allora c'è anche una grammatica del pensiero" – *Enzykl.*, [31]; traduzione mia. Detto in altri termini, la logica generale è la grammatica generale per mezzo di cui l'intelletto *deve* pensare.

²⁴² AA II 73; tr. it., p. 114.

²⁴³ Ci riferiamo qui alla tesi crusiana, secondo la quale tutto ciò che esiste è "*irgenwo und irgendwann*", ovvero, un qualcosa posto in un determinato spazio-tempo (altro dal nostro).

²⁴⁴ AA XVIII 332, R. 5710. Ed anche la Riflessione 5230: "*alles, was existirt, ist durchgängig determinirt, denn es wird objectiv, d.i. absolut gesetzt; aber es ist darum nicht durch seinen Begriff[f] determinirt. Umgekehrt: was durch seinen Begriff[f] durchgängig determinirt ist, ist darum nicht existierend, eben darum, weil es nur respectiv auf den Begriff[f] gesetzt wird*"; (AA XVIII 126).

(...) non è un predicato costitutivo (*determinatio*) e non può pertanto essere trovata analizzando il concetto di una cosa come appartenente al suo contenuto. Dunque non può essere dimostrata obiettivamente muovendo dai concetti (*kann es aus Begriffen nicht objectiv bewiesen werden*), ma può essere considerata in relazione a tutti gli altri presi insieme come un sostrato necessario (*ein nothwendiges substratum*).²⁴⁵

Ad essere qui sotto accusa, come di recente evidenziato dagli autori della *Kant-Forschung*, è proprio la tesi di Baumgarten sull'esistenza²⁴⁶, secondo la quale quest'ultima risulterebbe identificabile con quella determinazione di carattere positivo di una cosa semplicemente possibile (*repraesentabile*), che risulta di per sé capace di completare la di lei nozione, aggiungendo quelle *affectiones* compostibili che, sebbene non rientrino nella sfera dei suoi *essentialia*, pure trovano in essa la loro autentica ragion d'essere. L'esistenza, secondo Baumgarten, rappresentava infatti "il complesso delle affezioni compostibili in qualcosa (*complexus affectionum in aliquo composibili*)", restituendosi come il completamento dell'essenza o della possibilità interna di una cosa, nella misura in cui quest'ultima veniva intesa come un "complesso di determinazioni (*complexus determinationum*)"²⁴⁷. L'analisi kantiana, dal suo canto, ha però inteso mostrare che l'esistenza non può affatto essere annoverata tra le determinazioni positive di una cosa, nella misura in cui essa restituisce, piuttosto, la "posizione assoluta" della stessa come di un "soggetto" – in un'accezione che, come vedremo, in parte si discosta già dall'uso tradizionale del termine²⁴⁸ – cui possono essere attribuiti

²⁴⁵ AA XVIII 133, R. 5255. L'utilizzo kantiano del termine "*substratum*" per far riferimento all'esistente sembrerebbe qui voler richiamare il concetto classico del soggetto come traduzione del termine "*υποκειμενον*". Quest'ultimo veniva infatti definito da Aristotele come "ciò di cui si può dire ogni cosa ma che a sua volta non può essere detto di nulla"; (Aristotele, *Metafisica*, VII, 3, 1028 b 36). Tale termine, in epoca medievale, veniva anche definito con il termine "*substantia*", concetto che designava quell'ente che per sua stessa natura è capace di *substare* o *per se subsistere*, di avere cioè un'esistenza del tutto indipendente. In questo modo, i termini "*subjectum*" e "*substantia*" finivano talvolta col sovrapporsi. Kant, nel contesto generale della sua critica al concetto di esistenza, sembra tuttavia allontanarsi dal significato scolastico del soggetto come sostanza, e fare piuttosto progressivamente riferimento ad esso in termini logico-funzionali: l'esistenza, per lui, restituisce la posizione assoluta di un ente che, come tale, non può che figurare come soggetto *logico* di una proposizione di valore ipotetico, in cui i predicati che venivano originariamente pensati come sue note essenziali, vengono ricomprese come possibili determinazioni di un ipotetico esistente.

²⁴⁶ È adottando una prospettiva diametralmente opposta a quella proposta da Baumgarten in merito al concetto di esistenza – l'esistenza non è predicabile, ma quanto rende anzitutto possibile ogni determinazione – che Kant finirà di fatto col questionare la logica di base della conoscenza ontologica e, con essa, la "notio" stessa del suo oggetto. Più in generale sull'influenza esercitata dal pensiero di A.G. Baumgarten sulle posizioni metafisiche del giovane Kant si veda il recente: *Baumgarten and Kant on Metaphysics*, Edito da C.D. Fugate, J. Hymers, Oxford 2018.

²⁴⁷ "*Complexus essentialium in possibili, seu possibilitas eius interna est ESSENTIA*"; (A. G. Baumgarten, *Met.* § 40); "*EXSISTENTIA (actus, actualitas) est complexus affectionum in aliquo composibilium, i. e. complementum essentiae sive possibilitatis internae, quatenus haec tantum, ut complexus determinationum spectatur*"; (§ 55).

²⁴⁸ La tesi kantiana sull'esistenza, come vedremo meglio in seguito, chiama qui in causa un'accezione del concetto di "soggetto" non più riconducibile alla "*substantia*", come invece avveniva nella tradizione medievale di stampo aristotelico. Il soggetto cui fa riferimento Kant, in questo caso, rimanda in parte già al carattere funzionale del "*Subjekt*", come di ciò cui possono inerire o meno determinati i predicati, ma che non può mai essere annoverato tra

o meno certi predicati. Come tale, per Kant, essa va dunque *pre*-posta ad ogni determinazione di natura predicativa, non certo “dedotta” da esse.

Baumgarten dice che ciò che vi è di più nella esistenza di fronte alla semplice possibilità, è la completa determinazione interna, in quanto che questa compie ciò che è lasciato indeterminato dai predicati giacenti nell’essere o scaturenti da esso; ma noi abbiamo già visto come una cosa non si distingue mai da un puro possibile, nel legame che essa ha con tutti i predicati immaginabili (*in der Verbindung eines Dinges mit allen erdenklichen Prädicaten*).²⁴⁹

L’impossibilità di annoverare l’esistenza tra i predicati di una qualche cosa, deriva per Kant dal fatto che il suo concetto non esprime affatto la relazione tra una cosa e le sue possibili determinazioni: l’affermazione di esistenza, detto diversamente, non definisce le modalità della posizione di un qualcosa, di un ente, come di un soggetto *relativamente* ad altro quale suo possibile predicato, ma designa piuttosto la posizione assoluta di questo stesso “qualcosa (*Etwas*)” in qualità di “*Subjekt*” di possibili determinazioni. In ambito teologico, ciò si traduce nel seguente ragionamento: laddove si afferma, ad esempio, che “Dio è onnipotente”, non viene pensato altro che il semplice *respectus logicus* tra il concetto di Dio e quello dell’onnipotenza come sua nota o caratteristica essenziale, senza che da ciò si possa mai concludere in maniera evidente all’affermazione della sua effettiva esistenza. Con il riferimento di tutti i possibili predicati al loro corrispettivo soggetto, infatti, non viene per nulla indicata l’effettiva esistenza di quest’ultimo – il riferimento di tutti i predicati divini al concetto di ente divino, ad esempio, non determina nulla rispetto alla sua reale esistenza – a meno che un tale soggetto non sia già presupposto come tale, ovvero, come un che di realmente esistente. Di fatto, pur senza una tale presupposizione la “verità logica”²⁵⁰ di quelle proposizioni che esprimono l’appartenenza o meno di un determinato predicato a un certo soggetto, per converso non viene in nessun modo messa in questione, a conferma di quella che, per Kant, è radicale eterogeneità dei piani su cui l’esistenza e la predicazione insistono.

I riferimenti di tutti i predicati ai loro soggetti non indicano mai qualcosa di esistente, a meno che il soggetto non debba già essere

essi. Sugli sviluppi del significato non sostanziale del soggetto kantiano vedi C. La Rocca, *Soggetto e mondo*, pp. 21-52; più in generale sulla storia e gli sviluppi della teoria kantiana del soggetto cfr. H. F. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, Meiner, Hamburg 1996.

²⁴⁹ AA II, 76; tr. it. p. 117; traduzione mia.

²⁵⁰ Nelle riflessioni di metà anni settanta, Kant scriverà che i criteri della verità in logica non sono altro in fondo che il principio di contraddizione e quello di ragion sufficiente: “*Das (logische) Criterium der Wahrheit in der Logik ist erstlich das der Möglichkeit nach dem Satz des Widerspruchs, zweytens der logischen Wirklichkeit nach dem Satz des Zureichenden Grundes*”; (AA XVI 258, R. 2172). I principi primi formali della conoscenza umana, come suggeritoci da una riflessione coeva, restituiscono infatti i criteri logici di tutto quanto il possibile (cfr. R. 2184; AA XVI, 261). Lo stesso Kant, sulla scia di Baumgarten, ammette più volte che la ragione logica delle cose corrisponde alla “verità metafisica” delle stesse, ma aggiunge anche – distanziandosi espressamente dal filosofo razionalista – che questo genere di definizione non è altro che puramente formale, perché basata esclusivamente sul principio di (non) contraddizione. La *Metaphysik Herder*, a tal proposito riporta quanto segue: “(...) la verità metafisica sarà conforme ai principi di contraddizione e di ragione, e quindi una coordinazione (...). Ma queste sono conclusioni tratte dalla definizione e non la definizione stessa”; Met. Herder, p. 17.

presupposto come esistente. “Dio è onnipotente” è una proposizione che deve rimanere [logicamente] vera anche nel giudizio di colui che non ne riconosce l’esistenza, quand’egli mi intenda nel mio concepire Dio. Ma l’esistenza (*Dasein*) di lui deve appartenere immediatamente al modo (*zu der Art*) in cui il suo concetto è posto (*wie sein Begriff gesetzt wird*), perché non si trova nei suoi predicati. E quando il soggetto non è già presupposto come esistente, di ogni predicato rimane indeterminato se appartenga ad un soggetto esistente o puramente possibile. Perciò l’esistenza non può essere un predicato.²⁵¹

Sebbene dunque nel parlar comune il concetto di esistenza si presenti spesso come un predicato, essa – ammette Kant – non è tanto da assumersi come una determinazione positiva della cosa, dal momento che non fa parte del concetto di quest’ultima come una qualche sua nota più semplice e, come tale, non può affatto essere “dedotta” in termini puramente logici da essa.

Se si vuol comunque parlar dell’esistenza come di un predicato, prosegue il filosofo, essa è piuttosto da intendersi come un predicato del “pensiero”²⁵² che di tale cosa noi possediamo, anche quando non siamo effettivamente in possesso della sua definizione completa; come una determinazione, cioè, che restituisce sì un’ulteriore qualificazione della cosa, che però non è affatto contenuta nel suo concetto, sotto forma di una sua nota essenziale.

Nei casi (...) in cui l’esistenza si presenta come un predicato nel parlar comune, essa non è tanto predicato della cosa (*nicht sowohl ein Prädicat von dem Dinge selbst*), quanto piuttosto del pensiero che se ne ha (*als vielmehr von dem Gedanken*). Per esempio, al liocorno di mare spetta l’esistenza, a quello di terra no, ciò non vuol dir altro che questo: la rappresentazione del liocorno marino è un concetto di esperienza, cioè è la rappresentazione di una cosa esistente. Per ciò, anche per dimostrare l’esattezza di questa proposizione della esistenza di una tal cosa non si cerca nel concetto del soggetto, poiché in esso si trovano soltanto i predicati della possibilità; ma nell’origine della conoscenza (*in dem Ursprunge der Erkenntniß*) che io ho della cosa. Si dice: l’ho vista, ovvero: l’ho appresa da coloro che l’han vista.²⁵³

Ad un primo sguardo, Kant non sembra volersi soffermare particolarmente su una tale accezione dell’esistenza come di un predicato del pensiero, ma dagli esempi da lui addotti a supporto di una tale tesi appare piuttosto evidente come la “proprietà” dell’esistenza risulti, per lui, strettamente connessa con i nostri concetti d’esperienza, ovvero, con quelle determinazioni dello spirito umano, la cui origine va rintracciata in una qualche apprensione di carattere sensoriale. Nel caso, ad esempio, dell’esistenza del liocorno di mare, scrive infatti Kant, “si dice: l’ho vista” o, ancora, “l’ho appresa da coloro che l’han vista” –; un’attività, questa, che chiama direttamente in causa, ancora una volta, la dimensione corporea (materiale) del soggetto.

In una Riflessione datata da Adickes tra il 1764 ed il 1766, dopo aver sottolineato che l’esistenza non può essere assunta come un predicato delle

²⁵¹ AA II, 74; tr. it. p. 115.

²⁵² Non a caso, in sede critica l’esistenza viene ricompresa sotto le categorie della modalità, categorie che non accrescono minimamente il concetto al quale vengono aggiunte come predicati, ma esprimono soltanto la relazione con la facoltà conoscitiva (cfr. KrV, B 266).

²⁵³ AA II, 72-73; tr. it. p. 113-114.

cose, il filosofo prussiano scrive che è per noi del tutto impossibile conoscere una cosa come esistente “unicamente per il tramite di un giudizio o per mezzo dell’intelletto (*nur durch ein Urtheil und vermittelt des Verstandes*)”, dal momento che l’esistenza reale delle cose è per noi accessibile esclusivamente “per mezzo della sensazione (*durch Empfindung*)”²⁵⁴, ovvero, per il tramite di una modificazione del nostro stato rappresentativo, che a sua volta risulta essere determinata dalla reale presenza di un oggetto²⁵⁵ o anche solo, come vedremo meglio in seguito, dalla sua effettiva “assenza”.

Ciò, secondo quanto era stato già ammesso da Kant nella *Monadologia Physica*, presuppone che la sostanza corporea, cui è necessariamente legato il nostro stato rappresentativo, si trovi effettivamente in “contatto”²⁵⁶ con una tale realtà, tanto da poterne subire *fisicamente* gli effetti, restituendoli sotto forma di nostre modificazioni altrettanto reali (determinazioni).

Dire che l’esistenza rappresenta un predicato del nostro pensiero, d’altro canto, non significa per Kant ammettere che essa designi un qualche atto prodotto dal nostro spirito, capace di porre l’oggetto affermandone la realtà²⁵⁷ – in quel caso, infatti, l’ipotesi kantiana rientrerebbe in tutto e per tutto tra le trame di quell’idealismo, cui il filosofo ha sempre voluto sottrarsi²⁵⁸ –, ma significa riconoscere, che è proprio dall’esistenza o, meglio, dall’effettiva presenza di un oggetto esistente, che hanno materialmente origine quelle particolari “*Bestimmung[en] der Seele*”²⁵⁹ che sono gli *Erfahrungsbegriffe*.

L’esistenza, a voler poi esser ancora più precisi, restituisce cioè una proprietà che non riguarda *questo* o *quel* particolare concetto d’esperienza, ma piuttosto un carattere capace di definire la modalità propria della rappresentazione, che è sottesa a questo *genere* di conoscenze. L’esistenza, come ben suggerisce Paolo Virno, è infatti ciò che, indicando in un certo qual modo l’esperienza come loro origine, definisce al contempo lo “statuto gnoseologico” di questi stessi di concetti: “l’esistenza inerisce allo statuto gnoseologico di una certa rappresentazione”, perché essa “è ‘proprietà’ del modo di rappresentazione che ricorre in tutti i concetti d’esperienza”²⁶⁰.

Nell’affermare l’esistenza di un qualcosa, il nostro pensiero applica infatti una *modalità* del giudizio, che è del tutto differente da quella messa in atto quando viene espressa l’appartenenza o meno di un predicato ad un dato

²⁵⁴ AA XVII 286, R. 3761.

²⁵⁵ Cfr. R. 5716: “*Existenz ist nicht Bestimmung des Dinges, sondern des Verstandes durch das Objekt*”; (AA XVIII, 333). Da notare è qui il ricorso kantiano al termine „*Objekt*“ per indicare ciò che con la sua effettiva presenza risulta in grado di determinare realmente una qualche modifica del nostro stato interno.

²⁵⁶ Nella *Monadologia Physica* Kant aveva definito il contatto come “l’applicazione reciproca delle forze di impenetrabilità di più elementi”; AA I, 483; tr. it. p. 69.

²⁵⁷ Tale era ad esempio l’ipotesi avanzata da Cantoni, secondo il quale il concetto kantiano di esistenza designerebbe propriamente un atto dello spirito, tramite il quale viene realmente posto l’oggetto, affermandone la realtà; cfr. C. Cantoni, *Emanuele Kant*, Bocca, Torino 1907.

²⁵⁸ Cfr. AA I, 412; tr. it. p. 46.

²⁵⁹ Ricordiamo qui la già citata *Reflexion* 1676, apposta al “*Auszug aus der Vernunftlehre*” di Meier, testo adottato da Kant per le sue lezioni di logica: “*repraesentatio est determinatio mentis (interna), quatenus ad res quasdam ab ipsa (nempe repraesentatione) diversas refertur. Ist diejenige Bestimmung der Seele, die sich auf andere Dinge beziehet. Beziehen aber nenne ich, wenn ihre Beschaffenheit der Beschaffenheit der äußern Dinge gemäß ist, sive si rebus externis conformis est.*”; (AA XVI 76)

²⁶⁰ P. Virno, *Parole con parole: poteri e limiti del linguaggio*, Donzelli Editore, Roma 1995, cit. p. 65.

soggetto; una modalità che, come rileva Kant, non sottostà al principio formale della contraddizione, come sua “regola suprema”.

Tutto ciò, ammette il filosofo, viene tuttavia occultato proprio nel linguaggio comune, dove l'utilizzo abituale di certe espressioni, proprio a causa della contingenza della loro origine, finisce col generare innumerevoli malintesi, specie rispetto ad una *notio* semplicissima come è quella dell'esistenza.

Nella Riflessione 3706, datata da Adickes intorno alla prima metà degli anni sessanta, Kant annota infatti quanto segue:

La difficoltà più essenziale è probabilmente il fatto che il nostro uso del linguaggio (*Sprachgebrauch*) sembra così lontano dall'esprimere la nostra idea più precisa e, in ogni momento, designa l'esistenza come un predicato (*das Daseyn wie ein Prädikat bezeichne*), considerato come derivato dalla natura immediata del nostro concetto (*von der unmittelbaren Beschaffenheit unseres Begriffes*). (...) Mi chiedo allora: se l'esistenza non è un predicato delle cose, come posso servirmi dell'espressione 'esistenza'; perché questa distingue qualcosa della cosa dalla cosa stessa, che può essere aggiunta ad essa. Ad esempio, questa certa cosa ha una certa realtà. Poiché una stessa cosa può essere posta in modi diversi, questa stessa posizione sembra essere un contrassegno della differenza (*ein Merkmal des unterschiedes*), che potrebbe essere aggiunto o tolto da una cosa come suo predicato. È certo, tuttavia, che questa differenza deriva solo da come questa cosa è posta con tutto ciò che le appartiene, e non: cosa vi è posto in essa.²⁶¹

Per Kant, per citare un esempio, sarebbe del tutto inesatto dire che “il liocorno marino è un animale esistente”, dal momento che in una tale espressione è facile, considerato l'uso che da parte nostra viene comunemente fatto dei termini, confondere l'esistenza con una determinazione positiva della cosa; con un predicato appartenente al “liocorno”, quale suo soggetto.

Per fugare ogni dubbio circa il valore “ante-predicativo”²⁶² dell'affermazione d'esistenza bisognerebbe ricorrere, nel caso specifico, a formule del tipo: “ad un certo animale esistente spettano i predicati che io penso insieme in un liocorno”; espressione, quest'ultima, dove ciò che in origine figurava come soggetto di natura grammaticale (il liocorno marino) lascia il posto ad un soggetto di stampo logico che è del tutto *indeterminato*, restituendosi come una possibile determinazione di carattere predicativo dello stesso: si dirà in tal senso che ad “un certo” o ad “un qualche” animale – ma non *ancora* a “questo” o a “quel”²⁶³ particolare animale – spettano i predicati che io penso insieme sotto la nozione del liocorno marino.

²⁶¹ R. 3706; AA XVII 242. Cfr. anche R. 5230; AA XVIII 126.

²⁶² Precedente ad ogni attribuzione o predicazione. Il riconoscimento di qualcosa come di un esistente, come si è visto, chiama in causa non tanto la dimensione logico-predicativa, quanto quella sensibile della “*Empfindung*”.

²⁶³ Riprendendo una tesi espressa non molti anni fa da Umberto Eco, si potrebbe in questo caso dire che, sul piano linguistico, il modello qui proposto da Kant opera sotto il segno di quella “indicalità primaria”, che è presupposta alla produzione dei segni indicali – “questo” o “quello” nel linguaggio verbale: “Si ha indicialità primaria quanto, nella materia spessa delle sensazioni che ci bombardano, di colpo selezioniamo qualcosa che ritagliamo su quello sfondo generale, decidendo che vogliamo parlarne”; U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, La nave di Teseo, Milano 2016, p. 15.

Ciò che mette qui in atto Kant sembrerebbe essere una vera e propria emendazione del linguaggio comune²⁶⁴ o, per essere ancora più specifici, un'esplicita – quanto, per lui, necessaria – rettifica delle formule linguistiche, cui comunemente l'essere umano fa appello, quando intende produrre asserzioni di natura esistenziale. Ancora una volta, il suo principale obiettivo è quello di mettere in evidenza l'irriducibilità del piano reale – nel quale è possibile rinvenire l'esistente – a quello logico-formale, descritto dai nostri concetti e definito dai principi formali della identità e della contraddizione. In questi anni, il riconoscimento del valore ante-predicativo della nozione di esistenza finisce infatti col restituire la cifra essenziale di quello iato operato da Kant in seno alla dimensione del possibile (*raepresentabile*), cui si è fatto riferimento fin dalle prime pagine del nostro lavoro; uno iato che, come vedremo nel corso della nostra analisi, è destinato a cambiare radicalmente sia la forma che la sostanza della domanda ontologica. Affermare che l'esistenza non è un attributo predicabile delle cose significa, infatti, escludere di principio che l'intelletto umano possa avere un accesso *diretto* alla dimensione propria dell'esistente, facendo appello ai soli principi formali dell'analisi logica. Ciò, per Kant, risulta essere ancora più evidente quando si fa riferimento al concetto di Dio.

Quando io dico: Dio è una cosa esistente, pare ch'io esprima la relazione di un predicato con un soggetto. Ma in verità c'è un'inesattezza in questa espressione. A parlare esattamente, si dovrebbe dire: qualcosa di esistente è Dio (*Etwas Existirendes ist Gott*); cioè: ad una cosa esistente spettano quei predicati che presi insieme noi contrassegniamo con l'espressione Dio. Questi predicati sono posti relativamente a questo soggetto; ma la cosa stessa, insieme con tutti i suoi predicati, è semplicemente posta (*allein das Ding selber sammt allen Prädicaten ist schlechthin gesetzt*).²⁶⁵

Per eludere il rischio di confondere l'esistenza con una determinazione predicativa appartenente all'oggetto occorre, come già accennato, riformulare espressioni del tipo “Dio è una cosa esistente” o, ancora, “il liocorno marino è un animale esistente” rispettivamente in “qualcosa di esistente è Dio” e “ad un certo animale marino esistente spettano i predicati che io penso insieme in un liocorno marino”. In questo modo, infatti, l'esistenza viene associata ad un indeterminato “qualcosa (*Etwas*)” o, ancora, ad una non definita “cosa (*Ding*)” assunta come soggetto di natura logica, cui può essere attribuito, sebbene solo per via ipotetica – l'intero contenuto semantico, che è pensabile sotto il concetto di quanto, nel linguaggio comune, figurava come soggetto grammaticale, ma che ora è inteso come una sua *funzione predicativa*²⁶⁶.

²⁶⁴ Nella *Deutlichekeit* Kant tornerà a sottolineare il legame tra il linguaggio ordinario e la conoscenza filosofica, ammettendo espressamente che quest'ultima attinge la sua terminologia dalla prima. In ambito filosofico, infatti, si considera “il generale tramite segni in astratto” e questi segni non sono altro che “parole” attinte dal linguaggio comune, il cui significato viene specificato, di volta in volta, mediante l'uso che di esse viene fatto.

²⁶⁵ AA II, 74; tr. it. pp. 115-116.

²⁶⁶ Nell'espressione “qualcosa di esistente è Dio”, ad esempio, il concetto di Dio, che nelle espressioni del linguaggio comune designa il soggetto di natura grammaticale, nella riformulazione kantiana assume invece il ruolo di predicato del soggetto logico “qualcosa”.

L'esistenza viene così assegnata, in termini ipotetici, ad una funzione logica che è capace di fungere da *substratum* per ogni possibile determinazione di carattere predicativo: essa, detto più precisamente, viene quindi associata ad un generico "*Etwas (=x)*" che, in virtù del suo carattere di indeterminatezza, non rimanda certo ad un particolare oggetto dato e non può, per questo, essere espresso per il tramite di un puro e semplice *nome*, ma deve piuttosto essere designato attraverso un pronome indefinito (qualcosa; una cosa).

Riprendendo in parte la terminologia che Kant adotterà all'interno della *Deutlichkeit*, si potrebbe anche dire che l'esistenza viene cioè attribuita ad una qualche "qualità generale (*allgemeine Beschaffenheit*)" o, ancora, ad un generico, quanto indeterminato "oggetto (*Gegenstand*)".

La funzione assegnata all'*Etwas (=x)*, in questo senso, sembrerebbe quindi anticipare in parte quella che, nel mutato paradigma della *Critica della ragion pura*, verrà assegnata al "concetto di un oggetto in generale"²⁶⁷; un concetto, questo, che assumerà progressivamente un ruolo chiave all'interno del programma kantiano, fino a restituirsi come il più alto concetto della sua nuova filosofia trascendentale (ontologia).

Il concetto *critico* di oggetto in generale, come vedremo infatti nella sezione finale del nostro studio, finirà di fatto col definire – nel senso proprio del termine "*begreifen*" – quello spazio semantico di natura *puramente sensibile*, perché di fatto empiricamente del tutto indeterminato, che di volta in volta può essere "occupato" e "saturato" dai nostri concetti d'esperienza²⁶⁸, posto che essi soltanto risultano in grado di confermare *a posteriori* la realtà oggettiva dei nostri concetti puri di un oggetto in generale.

Tornando alla tesi kantiana sull'esistenza, è necessario però sottolineare che, se per "confermare" l'ipotesi relativa all'esistenza di cose cui competono i predicati che noi pensiamo insieme sotto determinati concetti empirici non occorre fare altro che appellarsi all'esperienza naturale – è in essa, infatti, che ci è sempre data la possibilità di entrare in "contatto" con cose realmente esistenti, cui spettano o meno tali predicati –, le cose vanno in maniera del tutto differente quando si tratta di dover dimostrare l'esistenza necessaria di quell'ente divino, che pure noi siamo naturalmente portati a pensare sotto il concetto di "*ens realissimum*".

In quest'ultimo caso, infatti, l'esperienza naturale non è in grado di offrire alcun supporto probativo alle nostre ipotesi d'esistenza, dal momento che in essa non è possibile rintracciare nulla di materialmente possibile, che possa rappresentare *in concreto* un'esistenza di carattere necessario: l'esperienza naturale, cui possiamo avere accesso in qualità di spiriti finiti, ci offre infatti sempre e soltanto esempi *particolari* d'esistenza, sotto-forma di sostanze contingenti.

²⁶⁷ In ciò concordo, sebbene solo in parte, con quanto scrive Paolo Virno: "<Il qualcosa di esistente> dello scritto del 1763 è il precursore diretto di ciò che Kant, nella Critica della ragion pura, chiamerà <oggetto trascendentale> (ma anche, significativamente, <qualcosa=x>). (...) l'oggetto trascendentale è il *quid* cui *riferiamo* le nostre rappresentazioni: su di esso nulla sappiamo, se non, appunto, che sta dinanzi al locutore come la controparte di ogni denotare e asserire. Il <qualcosa=x> indicato soltanto <il pensiero del rapporto di ogni cognizione con il suo oggetto>. (Cfr. P. Virno, op. cit., p. 67, nota). Per Virno, tuttavia, la funzione propria di tale concetto è solo di natura linguistica – si tratta di un termine atto a denotare il "riferimento a qualcosa" –, ma resta del tutto indeterminato il suo valore essenzialmente *ontologico* e la sua conseguente funzione "epistemica".

²⁶⁸ Specificheremo in seguito questa tesi.

E tuttavia, è proprio nell'ambito dell'esperienza contingente che il risultato dell'azione reciproca tra le sostanze, che da una prospettiva fisico-matematica risponde alle leggi della gravitazione universale, sul piano propriamente metafisico restituisce quell'armonia universale delle cose, cui il filosofo aveva già accennato in sede di *Nova Dilucidatio*: un'armonia che il nostro stesso intelletto – aggiunge ora Kant nel *Beweisgrund* – per una sorta di sua predisposizione naturale, è portato ad associare ad un “piano intelligente”²⁶⁹.

Quando scopriamo nella natura un ordine che pare preparato per un particolare scopo, in quanto che da esso, secondo le sole proprietà universali della materia, non si sarebbe presentato, noi guardiamo questa disposizione come contingente e come conseguenza di una scelta. Se ora compaiono un nuovo accordo, ordine e utilità, e mezzi espressamente a ciò disposti, noi giudichiamo in egual modo: questa coerenza è del tutto estranea alla natura delle cose, e queste stanno in tale armonia soltanto perché qualcuno ha creduto di connetterle così.²⁷⁰

Ciò che qui Kant propone è una vera e propria forma emendata di teologia fisica – sebbene si faccia riferimento ad essa come ad una prova di natura cosmologica²⁷¹ – alla quale egli riconosce un grandissimo valore dal punto di vista della forza persuasiva: quando si desidera la massima “comprensibilità per il retto intendimento comune, vivacità dell'impressione, bellezza e forza motrice per i moventi morali dell'umana natura”²⁷², una tale prova è infatti quella che tra tutte risulta essere la migliore. Questo genere di prova, tuttavia, risulta del tutto incapace di farsi carico di quella *certezza* e di quella *esattezza*, che caratterizzano le prove condotte secondo “more geometrico”.

Pur così eccellente (...) questa specie di prova è sempre incapace della certezza ed esattezza matematica. Si potrà concludere sempre solo ad un inconcepibile grande Autore di quel tutto che si presenta ai nostri sensi, ma non all'esistenza del più perfetto tra tutti gli esseri possibili.²⁷³

²⁶⁹ Ciò che nella *Nova Dilucidatio* era uno “schema” progettato dal divino intelletto ottiene nel *Beweisgrund* un'ulteriore chiarificazione del suo carattere contingente, per mezzo dell'emendazione della prova fisico-teologica: “(...) la necessità percepita nella relazione che le cose hanno con nessi regolari, e il concatenarsi di utili leggi con una unità necessaria, danno prova di un autore saggio, proprio come la più contingente ed arbitraria delle disposizioni, sebbene sotto tal punto di vista, la dipendenza da lui debba essere presentata in altro modo” (AA II, 123-24; tr. it. pp. 167-68). Il punto di vista cui fa qui riferimento Kant è quello logico-ontologico, nel quale, come vedremo, si fa appello alla reale dipendenza del materiale di ogni possibilità dalla necessaria esistenza di *ens realissimum*.

²⁷⁰ AA II, 93; tr. it. p. 140.

²⁷¹ La prova fisico-teologia, nel *Beweisgrund*, viene spesso denominata “cosmologica”, sebbene un tale termine nella *KrV* servirà ad indicare la cosiddetta prova “*a contingentia mundi*”, pur critica nell'opera del '63. Il riferimento kantiano alla prova fisico-teologica come ad una prova di natura cosmologica trova tuttavia una spiegazione se si pone a mente che entrambe le prove, pur divergendo nel loro contenuto, seguono quella via “a posteriori” che è opposta a quella delle prove di natura ontologica (a priori). Vedi a tal proposito: V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 20-21. Nel *Beweisgrund*, infatti, l'intento kantiano è propriamente quello di mostrare la convergenza tra la via a posteriori descritta dalla prova fisico-teologica da lui emendata, e quella a priori prospettata dal suo nuovo argomento di natura ontologica. Su tale tema cfr. H. Weisse, *Philosophische Dogmatik oder Philosophie des Christentum*, Leipzig 1855, I, p. 331.

²⁷² AA II, 161; tr. it. p. 207.

²⁷³ AA II, 160; tr. it. p. 206.

L'argomento di natura fisico-teologica risponde ad una vera e propria esigenza naturale della ragione umana di porre a *garanzia* dell'ordine e dell'armonia che è riscontrabile nella contingenza del mondo, l'esistenza necessaria di un unico suo autore intelligente. Tale prova, tuttavia, non è affatto in grado di concludere in modo stringente e, cioè, col rigore "geometrico" che è notoriamente richiesto da una dimostrazione, a quel concetto metafisico dell'*ens realissimum* che solo è in grado, secondo Kant, di specificare la natura divina di un esistente necessario.

Il nostro intelletto è in grado di pensare "un *ens necessarium* soltanto come *realissimum*", scriverà infatti Kant in una riflessione datata da Adickes agli inizi degli anni ottanta, ma che con buona probabilità risale ad un periodo precedente²⁷⁴, "perché soltanto questo concetto risulta essere totalmente determinante". Non è però possibile procedere all'inverso, ovvero, pensare un ente comprendente nella sua *notio* ogni genere di realtà, per poi concludere all'esistenza necessaria dello stesso, perché in quel caso – conclude il filosofo – "io sorpasserei il concetto, ponendo l'oggetto fuori di esso"²⁷⁵.

Per colmare l'insufficienza dimostrativa della prova fisico-teologica occorre, dunque, fornire un'argomentazione di carattere strettamente razionale, che sia capace di giungere del tutto *a priori* all'esistenza necessaria dell'ente divino, senza per questo sfociare nell'inconsistenza ontologica che, per Kant, aveva caratterizzato la prova di stampo cartesiano.

La proposta kantiana, come è noto, consiste propriamente nel congiungere il concetto metafisico dell'assolutamente necessario al concetto teologico dell'*ens realissimum*, secondo un procedimento logico che è diametralmente opposto a quello messo in atto da Descartes.

Senza realmente impegnarsi in una confutazione particolareggiata della prova cartesiana, Kant, come in parte già accennato, si rifà apertamente a quanto da lui stesso dimostrato nelle primissime pagine del *Beweisgrund*, ovvero, al fatto che "l'esistenza non è un predicato, e quindi non è predicato neppure della perfezione" della cosa. Da ciò segue – ammette il filosofo – che non è punto possibile "concludere alla esistenza di questa cosa, e conseguentemente neppure all'esistenza di Dio"²⁷⁶, muovendo da una definizione che unifica in maniera del tutto arbitraria²⁷⁷ diversi predicati nel concetto di una qualche cosa semplicemente possibile (pensabile). Un'esistenza divina, pensabile come assolutamente necessaria, dovrebbe piuttosto essere dedotta, scrive Kant, da quello che è il concetto della *possibilità intrinseca*²⁷⁸ di tutte le cose.

²⁷⁴ Condivido in questo caso la scelta di B. Erdmann di collocare la riflessione in un periodo non posteriore agli anni sessanta. La riflessione fa infatti riferimento all'impossibilità di uscire dal concetto per concludere all'esistenza dell'oggetto e, cioè, a quel procedimento sintetico che sarà formulato solo molti anni dopo.

²⁷⁵ AA XVIII 346, R. 5760.

²⁷⁶ AA II, 157; tr. it. pp. 202-203.

²⁷⁷ Nella *Deutlichkeit*, come vedremo, Kant individuerà nell'arbitrarietà delle dimostrazioni il carattere proprio del modo di procedere nella conoscenza matematica.

²⁷⁸ Il concetto kantiano della "possibilità intrinseca", è bene sottolinearlo, non sembra qui corrispondere a quello cui faceva appello il razionalismo metafisico di matrice wolffiana. Per Wolff infatti ed, in misura diversa per lo stesso Baumgarten, la possibilità intrinseca delle cose era riconducibile alla semplice non contraddittorietà, sul piano logico-formale, di quella che è la loro stessa *definizione* (per Kant solo nominale). Questa accezione della possibilità, nell'ottica kantiana, muove però solo in "superficie": la possibilità interna, come suggerisce l'espressione, va piuttosto ricercata nelle "profondità" ancora insondate del dato materiale, che è sempre presupposto in ogni possibile.

L'argomento della esistenza di Dio che qui diamo è unicamente costruito su ciò: qualcosa è possibile (*etwas möglich ist*). Perciò esso è una prova che può essere portata completamente a priori. Non è presupposta l'esistenza né mia, né degli altri spiriti, né del mondo corporeo. Esso è infatti tratto dalla caratteristica intrinseca della necessità assoluta (*von dem innern Kennzeichen der absoluten Nothwendigkeit hergenommen*).²⁷⁹

Muovendo dal semplice concetto della possibilità intrinseca delle cose risulta possibile fornire quella che, agli occhi di Kant, risulta essere il solo e unico *argomento* possibile per una prova riguardante l'esistenza di Dio, che possa aspirare ad ottenere il "grado di certezza più alto" in ambito razionale. Tale argomentazione, come vedremo adesso, presuppone di fatto quella distinzione, che è stata oggetto di analisi nelle sezioni precedenti, tra l'ambito prettamente formale e quello materiale del *repraesentabile*, individuando nel "dato materiale" l'elemento teorico sul quale risulterebbe possibile fondare un'argomentazione di carattere puramente razionale, avente ad oggetto la natura "realissima" dell'ente sommo e la sua esistenza necessaria.

Seguendo il ragionamento proposto da Kant all'interno della prima parte del *Beweisgrund*, occorre infatti ammettere che ogni possibilità verrebbe meno "non solo quando si trovi una intrinseca contraddizione, come il <logico> della impossibilità, ma anche quando non vi è da pensare un materiale, un dato"²⁸⁰. Pensare "un triangolo che sia quadrato", per riprendere un esempio già trattato, restituisce una contraddizione di carattere logico-formale, perché derivante dall'unione di un soggetto – il triangolo – con un predicato – l'esser quadrato – che contraddice l'essenza stessa della nozione del soggetto.

E tuttavia, i concetti "triangolo" e "quadrato" presi di per sé, prescindendo cioè dalla loro relazione formale, rappresentano pur sempre un "qualcosa" di autenticamente possibile. Detto diversamente, pensare ad un "triangolo che sia quadrato" risulta impossibile, nella misura in cui la pensabilità del primo concetto contraddice quella del secondo, ma nessuna regola di carattere logico sembra poter vietare al nostro intelletto di pensare che il triangolo, così come l'esser quadrato, rappresentino *in sé* qualcosa di realmente possibile.

Nell'impossibilità logica, lo ribadiamo, viene cioè espresso un nesso con "qualcosa che è posto e qualcos'altro da cui il già posto è al contempo tolto", secondo una ripugnanza che, come verrà ribadito da Kant all'interno del *Versuch*, risulta essere semplicemente formale, perché fondata sul principio logico della contraddizione. Ma ciò che pure risulta essere in principio "dato" entro un siffatto contrasto – nel caso dell'esempio riportato: un "triangolo" o "l'essere quadrato" – è di fatto sempre pensabile come un "qualcosa (*Etwas*)" di possibile, la cui realtà può essere rinvenuta *in concreto* nel contesto sensibile dell'esperienza naturale. Sebbene infatti in natura – scriveva poco prima Kant – non esistano certo "triangoli" o "esagoni regolari", pure accade che "a certe cose come alle celle delle api o al cristallo di rocca, spettano i predicati che sono pensati insieme in un esagono"²⁸¹, così come certamente può accadere, che a cose esistenti in natura convengano i predicati che noi pensiamo, ad esempio, sotto il concetto di triangolo.

²⁷⁹ AA II, 91; tr. it. p. 133.

²⁸⁰ AA II, 77; tr. it. p. 119.

²⁸¹ AA II, 73; tr. it. p. 114.

È la stessa esperienza naturale, detto altrimenti, ad offrirci “esempi” concreti di cose, cui competono quei predicati che il nostro intelletto può pensare sotto determinate nozioni, sebbene essa non sia affatto in grado di rendere conto del “come” o, meglio, “da dove” ci sia effettivamente dato questo pensabile.

Finché voi provate le possibilità col principio di contraddizione, vi appoggiate sempre su ciò che vi è dato di pensabile nella cosa (*was euch in dem Dinge Denkliches gegeben ist*), e ne considerate soltanto il nesso secondo questa regola logica; ma alla fine, se riflettete sul come poi vi sia dato questo pensabile (*wie euch denn dieses gegeben sei*), non potete mai appellarvi ad altro che ad una esistenza (*könnt ihr euch nimmer worauf anders, als auf ein Dasein berufen*).²⁸²

Seguendo il ragionamento kantiano occorre dunque ammettere la necessità, che alla base di tutto ciò che è realmente possibile sia presupposta una qualche realtà esistente, perché senza di essa non sarebbe affatto dato nessun materiale al pensabile: che vi sia un che di possibile ed al tempo stesso “nulla di reale” che ne stia realmente a fondamento (*zum Grund*), è infatti per Kant del tutto contraddittorio, nella misura in cui se nulla esiste neppure è dato nulla che, a livello prettamente logico, possa risultare pensabile secondo i rapporti formali della identità e della non contraddizione.

Occorre, cioè, ammettere necessariamente che vi sia realmente un *qualcosa* di esistente a fondamento della reale pensabilità dei nostri concetti: il pensiero della esistenza, ammette infatti il filosofo, “sta sempre a fondamento anche della possibilità intrinseca”²⁸³ delle cose, della loro stessa pensabilità.

Il concetto della possibilità intrinseca delle cose fornisce così il punto di partenza per quello che Kant sostiene essere “l’unico argomento possibile”, capace di fornire una via d’accesso razionale e, dunque, del tutto a priori, all’esistenza dell’ente divino. Si tratta di una prova che, a differenza di quella di stampo cartesiano, non muove più dal concetto non contraddittorio dell’*ens realissimum*, pretendendo di dedurre l’esistenza quale predicato o attributo necessariamente connesso ad un tale concetto, ma prende piuttosto le mosse dal concetto generale della possibilità intrinseca delle cose, presupponendo come assolutamente necessaria l’esistenza di un ente, che sia capace di assicurare consistenza ontologica alla pensabilità di tutto il possibile.

Siccome in lui, o come sue determinazioni, o come conseguenze date da lui in quanto primo principio reale (*ersten Realgrund*), devono potersi trovare i dati di ogni possibilità (*die Data zu aller Möglichkeit*) così si vede che ogni realtà, in uno o in un altro modo, è da lui compresa. Ma appunto le stesse determinazioni, per le quali questo essere è il principio sommo di ogni realtà possibile, pongono in lui stesso il più alto grado di qualità reali, che possa mai esservi in una cosa.²⁸⁴

Identificandosi con il principio reale di tutto il logicamente possibile, perché condizione del darsi della totalità del materiale che è posto in esso, l’esistenza dell’*ens realissimum* risulta essere l’unica in grado di esibire a priori la *ratio* che determina la reale pensabilità di tutto il possibile.

²⁸² AA II, 81; tr. it. p. 122.

²⁸³ AA II, 80; tr. it. p. 121.

²⁸⁴ AA II, 85; tr. it. p. 127.

In sintesi, in sede di *Beweisgrund* Kant deduce il “concetto” di una esistenza necessaria, quale condizione indispensabile per la reale pensabilità di tutto il possibile, determinando al contempo questa stessa esistenza per mezzo del concetto teologico dell’*ens realissimum*.

In verità, già nella *Nova Dilucidatio* Kant aveva fornito un’anticipazione di suddetta prova: in quella sede, tuttavia, a fare da sfondo alle tesi teologiche kantiane era una sorta di immagine panteistica della divinità, nella quale si ammetteva la sostanziale identità tra l’esistenza di Dio e quella di tutte le realtà che, in qualità di limitazioni del suo concetto, costituivano il materiale di tutti i possibili. In quella sede, infatti, egli annoverava la “ragione identica” tra quelle antecedentemente determinanti, ammettendo che “la nozione del soggetto in grazia della sua perfetta identità con il predicato lo determina”²⁸⁵. Nel *Beweisgrund*, di contro, il profilo del Dio di cui Kant ambisce fornire una dimostrazione d’esistenza risulta essere più vicino a quello *ideale* del Dio creatore e ciò, non senza ragione: in questa sede, infatti, l’interesse kantiano a fornire un argomento a priori per una possibile dimostrazione dell’esistenza di Dio risponde alla necessità di rintracciare un supporto di natura ontologica a quell’altra prova – la prova detta “cosmologica” – che muove dal carattere contingente dell’ordine mondano, presupponendone un artefice intelligente. “Quale che sia il valore dell’argomento kantiano” nel *Beweisgrund*, scriveva in tal senso Virgilio Melchiorre, “va comunque rilevato che in esso viene a chiarezza l’unità fontale di ogni discorso metafisico”²⁸⁶, un’unità che traduce la convergenza tra due processi cognitivi di segno diametralmente opposto, ma che di fatto risultano essere di necessità congiunti.

Nel 1762 la via descritta dall’argomentazione di carattere ontologico e quella restituita dalla prova di stampo fisico-teologico, che Kant pone sotto il segno comune delle prove di natura cosmologica, finirebbero – secondo la lettura di Melchiorre – con l’implicarsi vicendevolmente: la prova ontologica proposta da Kant restituisce, in tal senso, l’unica possibile spiegazione di carattere razionale di quell’essere sommo, al quale sarebbe riconducibile la contingenza mondana, essendo ciò che, di fatto, la rende materialmente possibile; mentre il processo seguito dalla prova di stampo “cosmologico” è quello che, da parte sua, finirebbe col svelare la realtà fattuale, entro cui opererebbe sotteraneamente la logica della prima prova.

Questo genere di ipotesi trova un interessante, quanto suggestivo precedente nella lettura restituitaci sul finire del XIX secolo da H. Weisse: che “Dio esiste”, scriveva quest’ultimo nel primo volume della sua *Philosophische Dogmatik*, “lo potremmo qualificare non tanto come il risultato diretto della prova ontologica, ma piuttosto come la conclusione di un sillogismo, nel quale un tale risultato costituisce la premessa maggiore”²⁸⁷. La premessa minore di un tale sillogismo, di contro, può essere rintracciata nel contesto empirico dell’esperienza soggettiva, dal momento che è solo nell’orizzonte della contingenza mondana, che la prova di stampo ontologico è in grado di attestarsi non tanto come conoscenza dell’ente in quanto tale, quanto delle *condizioni logiche* che pure sono *necessarie* a definirlo tale.

²⁸⁵ AA I, 392; tr. it. p. 14, nota. Nell’espressione “il triangolo ha tre lati”, sottolinea Kant, la nozione del determinato non precede né segue quella del determinante, ma è identica ad essa.

²⁸⁶ V. Melchiorre, *La via analogica*, p. 20.

²⁸⁷ H. Weisse, *Philosophische Dogmatik*, I, p. 340 (traduzione mia).

Al di là del valore suggestivo di una tale lettura, ciò che qui è importante sottolineare è il fatto che il nuovo argomento ontologico proposto da Kant in sede di *Beweisgrund* finisce col restituire il “*fundamentum*” di quella prova di stampo fisico-teologico, che a sua volta opera sul piano della contingenza mondana: ed è proprio questa “alleanza tra via a priori e via a posteriori” quella che ora viene presentata “come l’*unica possibile* alternativa da opporre a quella che egli aveva smascherato come il frutto di un fallace innesto dell’argomento a priori cartesiano nella prova a *contingentia mundi*”²⁸⁸. L’autentico valore teoretico de *L’unico argomento*, in fondo, sembrerebbe risiedere proprio in questa unione sinergica tra via *a priori* e via *a posteriori*; un’unione che risulterebbe ora capace di far emergere la primarietà (apriorità) del fondamento ontologico restituendo, al tempo stesso, quel necessario riferimento alla natura contingente dell’esistente, entro cui questa stessa primarietà può a ragione dirsi tale.

Di fatto, che l’intento kantiano nel *Beweisgrund* non sia propriamente quello di dimostrare *stricto sensu* l’effettiva esistenza di Dio, bensì quella di fornire un’argomentazione di carattere strettamente razionale, inndi a priori, che pure possa restituire consistenza ontologica alle aspirazioni ideali della ragione umana, è in fondo lo stesso filosofo a suggerircelo, quando nelle pagine finali del testo ammette che “è in tutto e per tutto necessario che *ci si persuada* dell’esistenza di Dio, ma non proprio così necessario che la *si dimostri*”²⁸⁹. Ed in verità, già nelle battute iniziali dell’opera, Kant aveva sottolineato in termini piuttosto espliciti, che il suo reale obiettivo non era altro, in fondo, se non quello di approntare un “semplice argomento” per una dimostrazione dell’esistenza di Dio; dimostrazione che non è stata ancora trovata e che, con buona probabilità, non lo sarà mai, ma alla cui ricerca il comune buon senso non sembra di fatto potersi sottrarre.

(...) ciò che io qui fornisco, è soltanto l’argomento per una dimostrazione: un materiale faticosamente raccolto, che è presentato all’esame del conoscitore, perché con i pezzi che possan servire, compia l’edificio secondo le regole della solidità e dell’armonia. E quanto poco voglio che si ritenga come la stessa dimostrazione ciò che io qui presento, altrettanto poco sono già definizioni le analisi dei concetti, di cui mi servo. Queste sono, parmi, contrassegni esatti delle cose di cui tratto, valide per arrivare da esse a spiegazioni precise, e, data la loro verità e chiarezza, utili per se stesse; ma aspettano l’ultima mano dell’artista, per essere annoverate come definizioni.²⁹⁰

L’argomento kantiano, da non confondere con una dimostrazione vera e propria, apporta dunque il “materiale faticosamente raccolto” dall’analisi di quei concetti – il concetto di “esistenza”, come anche quelli di “possibile” e “necessario”, ad esso congiunti –, il cui significato non può essere espresso per mezzo di una definizione. Tali concetti, infatti, sono “concetti indefinibili (*unauflöslische Begriffe*)”²⁹¹ per il nostro intelletto, ma pur di grande utilità

²⁸⁸ A. Ciatello, *Ontologia critica*, p. 65, nota.

²⁸⁹ AA II, 163; tr. it. p. 209.

²⁹⁰ AA II, 66; tr. it. p. 106.

²⁹¹ La questione riguardante lo statuto di tali concetti sarà uno dei temi centrali nel testo della *Deutlichkeit*. Qui Kant, sullo sfondo della distinzione di carattere metodologico tra la conoscenza matematica e quella metafisica, sottolineerà il fatto che di tali concetti in

le sue ricerche ed aspirazioni: essi, come sottolinea qui Kant, restituiscono infatti i “contrassegni certi delle cose (*richtige Merkmale der Sache*)”, per mezzo dei quali, soltanto, diviene per noi possibile pervenire, con il giusto grado di certezza, a “spiegazioni (*Erklärungen*)” di natura metafisica.

I termini del discorso kantiano lasciano ora trasparire un ulteriore elemento che, come vedremo meglio nel capitolo che segue, assumerà un ruolo cruciale nello sviluppo del pensiero kantiano negli anni a venire.

Il riferimento ai concetti “indefinibili” per l’intelletto umano, quali concetti per mezzo dei quali risulta per noi possibile approntare spiegazioni di ordine metafisico, che abbiano un sufficiente grado di certezza, suggerisce infatti come, in principio, a veicolare la trattazione kantiana in ambito onto-teologico sia stata proprio la questione relativa al *metodo* che deve essere adottato nelle questioni di ordine metafisico.

Lo stesso Kant, non a caso, poco pagine dopo sottolinea che è stato proprio il tentativo, da parte filosofi di vecchia scuola, di imitare il metodo dimostrativo delle scienze matematiche²⁹² a causare un’innunerevole serie di passi falsi nell’ambito dell’indagine teologica e, più in generale, nelle ricerche di ordine metafisico. Ogni conoscenza metafisica, come verrà mostrato in termini più espliciti e sistematici nel testo della *Deutlichkeit*, deve piuttosto muovere dall’analisi di quei concetti che ci sono *dati* per mezzo dell’esperienza naturale, senza pretendere di imitare il metodo sintetico-deduttivo dei matematici, approntando improbabili definizioni dei suoi oggetti.

Un caso emblematico, come mostratoci nel *Beweisgrund*, è dato proprio dall’ente divino, oggetto dell’indagine teologica: in questo caso, infatti, non solo non è possibile muovere da una sua definizione per concludere alla sua esistenza, come pure aveva preteso di fare la metafisica razionalista, ma persino l’ipotesi di quest’ultima non sembra trovare alcuna conferma nel contesto dell’esperienza sensibile, posto che in essa non ci è dato trovare un “qualcosa” cui possa essere associata un’esistenza necessaria.

Nell’esperienza naturale, come si è già in parte accennato, è tuttavia possibile rinvenire esempi concreti di quell’ordine e di quell’armonia tra le sostanze, che la scienza di stampo fisico-matematico è solita definire per mezzo delle leggi della gravitazione universale e che pure – sostiene ora Kant – può trovare una *spiegazione* coerente in ambito metafisico, facendo appello all’*idea* di un unico suo autore intelligente. È quest’ultimo, infatti, che risulta a sua volta possibile associare quell’esistenza assolutamente necessaria che, secondo il filosofo prussiano, è propria solo di un ente divino.

matematica ve ne sono pochi, mentre innumerevoli risultano essere in ambito filosofico. Per adesso basta accennare al fatto che i cosiddetti “*unauf lösliche Begriffe*” sembrano corrispondere alle nozioni semplicissime di cui parla Kant nella *Nova Dilucidatio* (AA I, 390), nozioni la cui “indefinibilità (*Unauflösbarkeit*)” verrà progressivamente associata alla limitatezza dell’intelletto umano, diversamente dalla “indimostrabilità (*Unerweisichkeit*)” che è propria delle proposizioni matematiche. Sulla distinzione tra *unauf lösliche Begriffe* e *unerweisbare Sätze* Cfr. G. Tonelli, *Elementi metodologici e metafisici in Kant da 1745 al 1768. Saggio di sociologia della conoscenza*, Edizioni di Filosofia, Torino 1959, p. 208. Vedi anche D. Koriako, *Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen, Voraussetzungen, Probleme*, Meiner, Hamburg 1999, p. 33.

²⁹² “La smania del metodo, l’imitazione del matematico che si avvanza sicuro su ben costruita strada, ha, sullo sdruciolevole terreno della metafisica, causato una moltitudine di tali passi falsi, che, per quanto continuamente presenti ai nostri occhi, pure lascian poco sperare che s’apprenda da essi a star sull’avviso e ad essere più accorti”; AA II, 72; tr. it. p. 112.

Questo genere di considerazioni spiegherebbe, tra le altre cose, anche l'ampio ricorso da parte del filosofo a quelle chiarificazioni di carattere espressamente fisico, prese a prestito dalla scienza naturale:

Potrebbe sembrare una offesa all'unità da osservarsi nello studio del proprio oggetto, il fatto che qua e là si presentano spiegazioni fisiche abbastanza ampie; ma, avendo allora di mira specialmente il metodo per salire alla conoscenza di Dio mediante la scienza naturale, io non ho potuto ben raggiungere questo scopo senza tali esempi.²⁹³

La trattazione onto-teologica restituitaci nel *Beweisgrund*, in questo senso, risulta essere a mio avviso del tutto coerente con l'originario progetto kantiano di restituire una metafisica del mondo sensibile, che sia capace di rendere ragione del *fondamento onto-logico* della realtà visibile dei fenomeni naturali – nel caso specifico dell'ordine contingente nel quale si trovano le sostanze corporee –, attraverso il congiungimento delle leggi della scienza fisico-matematica con le regole più generali dell'indagine metafisica.

Una tale congiunzione (*Verknupfung*) è resa adesso possibile grazie anche e soprattutto al riconoscimento, che verrà formulato in termini più espliciti nella coeva *Deutlichkeit*, della eterogeneità dei metodi cui le due discipline fanno ricorso: mentre la scienza fisico-matematica è in grado di muovere dalle *definizioni* dei suoi stessi concetti, la conoscenza metafisica deve piuttosto fare appello all'analisi di quei concetti dati, dai quali è possibile giungere a spiegazioni di carattere puramente razionale.

Ed è proprio l'eterogeneità tra i loro metodi ciò che, già in questi anni, lascia trasparire quel valore propedeutico delle spiegazioni di natura metafisica – in cui ricopre un ruolo sempre più centrale la fattività empirica dell'esperienza naturale – rispetto alle stesse definizioni, cui fa appello la scienza fisico-matematica; un tema, questo, che troverà chiara espressione nel *Versuch*.

²⁹³ AA II, 68; tr. it. p. 108.

4. Questioni di ordine metodologico: il superamento kantiano del *mathematice philosophari* e la rivalutazione dell'*Erfahrung*.

“La compromissione tra metafisica generale e metafisica speciale (...) è ancora troppo profonda, sicchè si impone a questo punto una riflessione che stabilisca in modo chiaro i rapporti fra metafisica e matematica e getti luce sulla possibilità e le modalità di leggere la seconda come strumento di mediazione nell'applicazione della prima alla scienza della natura.”²⁹⁴

L'indagine analitica condotta da Kant in seno ai principi della conoscenza razionale umana ha messo in chiara luce l'evidente incapacità, da parte dei principi formali della identità e della (non) contraddizione, di oltrepassare lo spazio logico descritto dalle relazioni tra concetti, negando di concerto la possibilità che questi stessi principi possano essere in grado di restituire la *ratio* determinante la natura ontologica di tutto quanto il possibile.

In sede di *Nova Dilucidatio*, l'analisi kantiana ha dimostrato infatti che l'accezione del possibile come di un “non non-possibile” – definizione da cui prendeva le mosse la trattazione wolffiana dell'ente in quanto ente – non è affatto in grado di esaurire l'intero contenuto semantico chiamato in causa dal “rappresentabile (*mögliche*)”. Il principio di non-contraddizione, nell'ottica kantiana, non è altro infatti che la definizione semplicemente *nominale* del concetto classico di “impossibile” e, cioè, l'espressione di una impossibilità che si consuma unicamente all'interno dello spazio logico descritto dalle leggi del pensiero, come contrasto di natura formale tra soggetto e predicato. Tale principio, detto altrimenti, rimanda per Kant unicamente alla dimensione “formale” della possibilità, nella misura in cui restituisce la regola suprema della modalità di unione tra un soggetto ed i suoi possibili predicati, ma lascia del tutto indeterminato quel *quid* “materiale” – che deve necessariamente essere posto a fondamento di tale unione, come suo elemento reale – che è capace di verificare la reale pensabilità²⁹⁵ di tutto ciò che, in generale, risulta essere formalmente (logicamente) possibile.

Della realtà del dato materiale posto a fondamento di ogni pensabile – come, ad esempio, del “*quid* quadrato” nell'espressione formalmente contraddittoria un “triangolo che sia quadrato” – ci da una chiara testimonianza il mondo naturale, di cui pure noi facciamo parte in qualità di spiriti finiti: è in essa, infatti, che ci è sempre possibile – ammette Kant – fare *esperienza diretta* di cose realmente esistenti, cui possono spettare o meno quei predicati che noi pensiamo insieme sotto la nozione di un determinato concetto, come appunto del *quid* quadrato o del triangolo.

La possibilità di una tale esperienza, come accennato nel capitolo precedente, è a sua volta resa possibile dal nesso indissolubile “con cui l'anima umana è

²⁹⁴ G. Lorini, *Fonti e lessico*, p. 114.

²⁹⁵ A tal proposito scrive Bontadini: “Se la definizione del possibile è: ciò che non implica contraddizione; è chiaro che ogni semplice è per se stesso possibile, e cioè il *materiale della possibilità* verifica già in sé la *formalità* della possibilità”; G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, 1996, p. 314.

vincolata alla materia corporea nell'adempimento delle funzioni interne del pensiero": è solo nella dimensione corporea che ci è propria, che diviene per noi possibile entrare realmente in "contatto" con quelle sostanze esterne, che possono determinare una modificazione del nostro stato rappresentativo, in maniera del tutto conforme ai mutamenti che le interessano realmente.

Col riconoscere la necessaria realtà di un tale nesso, scriveva Kant, non si abolisce infatti lo stato rappresentativo dell'anima, ma si dichiara piuttosto che un tale stato resterebbe del tutto immutabile e sempre identico a se stesso, se l'anima umana non fosse vincolata a quella realtà fisica (corporea), tramite la quale gli è possibile entrare in una connessione reale con altre sostanze.

Poiché, dunque, il genere di rimozione che definisce un mutamento di stato della sostanza deve necessariamente avvenire per il tramite di una causa che sia *realmente esterna* ad essa, si richiede di concerto una reciproca interazione causale tra le sostanze, che proprio nella dimensione materiale descritta dal corpo trova, per così dire, il suo autentico mezzo d'espressione.

In sintesi, nella dimensione corporea la filosofia kantiana avrebbe finito con l'individuare l'orizzonte, nel quale risulta possibile la determinazione di un predicato con l'esclusione del suo opposto, quando una siffatta operazione oltrepassa i limiti formali della mera analisi logica. Ed è precisamente in quest'ottica, che il ricorso all'esperienza naturale – che nella dimensione corporea del soggetto trova il suo autentico veicolo espressivo –, finisce ora col candidarsi a necessario punto di partenza per quell'indagine di ordine metafisico, che ambisce a fornire una spiegazione di carattere puramente razionale della realtà visibile dei fenomeni sensibili.

Non a caso, nel corso di questi anni, il filosofo prussiano avrebbe fatto propria quella valorizzazione dell'esperienza, che nell'ambito delle scienze naturali era già stata promossa dalla fisica newtoniana: anche in questo caso, come vedremo, il suo bersaglio polemico è quell'impostazione troppo logicista che, a suo dire, aveva caratterizzato la metafisica sotto l'egida del wolffismo.

Il riconoscimento del ruolo centrale dell'esperienza nelle questioni di ordine metafisico, aggiunto a quello della radicale insufficienza dei principi formali della identità e della non contraddizione, finisce ora con l'imporre però un ripensamento radicale del *modus operandi* della stessa indagine metafisica.

Che sia stata proprio la ricerca del suo "metodo peculiare" e, con essa, quello della filosofia tutta, ad orientare gli interessi degli scritti kantiani di questi anni è confermato anche da una lettera indirizzata a J.H. Lambert nel 1765:

Per diversi anni ho rivolto le mie riflessioni filosofiche in tutte le direzioni immaginabili e, dopo aver mutato molte volte opinione, cercando sempre le fonti dell'errore o della corretta intelligenza del modo di procedere, sono finalmente giunto al punto di considerarmi sicuro del metodo che si deve osservare (...). Da quel momento, qualsiasi indagine mi stia innanzi, vedo dal suo carattere peculiare che cosa mi sia necessario sapere per risolvere una questione particolare e quale grado di conoscenza sia assicurato dai dati a disposizione; di conseguenza, il giudizio è certamente spesso più limitato, ma anche più preciso e sicuro di quanto comunemente avvenga.²⁹⁶

²⁹⁶ AA X, 56; tr. it. pp. 43- 44.

Kant, in verità, già nel suo primo scritto dedicato alla corretta valutazione delle cosiddette “forze vive”²⁹⁷ aveva palesato la chiara l’esigenza di una necessaria riflessione di carattere metodologico sulla metafisica e su quelli che, fino ad allora, erano considerati i suoi presunti progressi²⁹⁸.

Senza dimenticare che nel ‘55 la stessa indagine analitica sui principi primi della conoscenza umana aveva avuto come suo principale obiettivo quello di immettere la stessa indagine metafisica su quello che Kant indicava essere “un cammino mai prima percorso”²⁹⁹, ma che solo sembrava poter essere in grado di ricondurla “sul retto sentiero dell’indagine e dell’insegnamento”, assicurandole una “non piccola giurisdizione nella regione delle verità”³⁰⁰.

Nel corso della prima metà degli anni sessanta, d’altra parte, la necessità di individuare un metodo capace di assicurare le cognizioni della metafisica ad un sapere certo e indubitabile si fa per Kant sempre più stringente, dal momento che le si intende riconoscere quel valore di scientificità assegnatole anzitempo dai razionalisti ed, al tempo stesso, rifiutare il modello epistemico che faceva capo al *mathematice philosophari* di memoria wolffiana.

Ancora una volta, dunque, è il confronto diretto con i dettami della tradizione del razionalismo settecentesco a definire i termini del ripensamento kantiano in ambito metafisico, ora chiaramente diretto stabilirne l’autentico metodo.

Nella *Deutlichkeit*, non a caso, Kant definisce la metafisica come la “filosofia sui principi primi della nostra conoscenza”³⁰¹; e, ancora, negli appunti della *Metaphysica Herder* ci si riferisce più specificatamente all’ontologia – quale parte più generale della metafisica – come alla “scienza” dei predicati più generali dell’ente: due formule, queste, che rimandano chiaramente alle corrispettive definizioni fornite anni prima da Baumgarten. Ma, nonostante l’evidente continuità sul piano terminologico, nel saggio redatto in occasione del concorso bandito dall’Accademia delle scienze di Berlino per l’anno ‘63, tali formule intendono ora rimandare ad un modello epistemico che vuole essere in netto contrasto con quello prospettato dal razionalismo metafisico, pur restando – in parte – ancora profondamente legato ai suoi ideali.

Di fatto, secondo quanto suggeritoci dallo stesso Kant, sarebbe stata proprio l’incertezza caratterizzante il modello epistemico della metafisica razionalista, ad aver provocato il quesito proposto dalla comunità accademica. In apertura del testo, infatti, egli sottolinea come il contenuto della sua trattazione sul metodo per giungere al più alto grado di certezza in metafisica, intende ora basarsi solo sui “sicuri principi dell’esperienza (*sichere Erfahrungssätze*)” e sulle deduzioni che possono essere immediatamente tratte da essi, tacitando volutamente i discorsi “dottrinari” dei filosofi a lui precedenti.

²⁹⁷ Nell’opera si discute la celebre querelle delle forze vive, occasionata da Leibniz nel 1686 nei riguardi della filosofia cartesiana, sul tema della conservazione della quantità di moto.

²⁹⁸ Nell’opera Kant parla della metafisica come di una scienza che necessita ancora di numerosi sforzi per poter raggiungere quel grado di “profondità” scientifica che pure le è richiesto: “*Unsere Metaphysik ist wie viele andere Wissenschaften in der That nur an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß; (...) Es ist nicht schwer ihre Schwäche in manchem zu sehen, was sie unternimmt. Man findet sehr oft das Vorurtheil Sie wollten gerne eine große Weltweisheit haben, allein es wäre zu wünschen, daß es auch eine gründliche sein möchte. Es ist einem Philosophen fast die einzige Vergeltung für seine Bemühung, wenn er nach einer mühsamen Untersuchung sich endlich in dem Besitze einer recht gründlichen Wissenschaft beruhigen kann.*”; (AA I, 30).

²⁹⁹ AA I, 387; tr. it. p. 6.

³⁰⁰ AA I, 416; tr. it. p. 53.

³⁰¹ AA II, 283; tr. it. p. 227.

Ancora una volta, ad essere sotto accusa è – e stavolta in termini piuttosto espliciti – quell'impostazione logicista e fin troppo “matematizzante” che era stata assegnata all'indagine metafisica dai filosofi razionalisti; impostazione che, nell'ottica kantiana, palesava in Wolff un'evidente matrice cartesiana³⁰². Occorre infatti tener presente che specie quest'ultimo, riprendendo in parte un'idea che era stata del già citato Tschirnhaus³⁰³, aveva ricondotto quello che al suo tempo era stato un netto rinvigorimento delle discipline scientifiche – tra cui figurava per lui la stessa indagine metafisica – proprio all'adozione del metodo matematico di matrice cartesiana, fin tanto che nel preambolo della sua *Philosophia practica universalis*, egli asseriva:

Le altre scienze (...) hanno conseguito il singolare splendore, di cui ora brillano, perché i loro cultori sono soliti filosofare in modo matematico, ossia distinguere accuratamente i concetti dell'intelletto dalle percezioni dell'immaginazione, studiare in primo luogo le nature delle cose per poi dedurre tutto il resto e, infine, secondo le leggi del metodo autentico per conoscere il vero, procedere dagli universali e da ciò che è più semplice a ciò che è più particolare e maggiormente involuto.³⁰⁴

Da parte sua, Kant non intende certo questionare lo statuto epistemico della scienza matematica, che in quanto a certezza intuitiva restituisce senza ombra di dubbio il miglior modello dimostrativo, ma piuttosto sconfessare il presunto beneficio che, proprio in epoca razionalista, si era pensato potesse derivare dall'adozione del suo “metodo” nelle questioni di ordine filosofico. Come infatti lo stesso filosofo prussiano suggerirà nel *Versuch*, l'utilizzo che in filosofia si può fare della matematica è sostanzialmente di natura duplice: si può imitarne in tutto e per tutto il metodo oppure applicare i concetti e le proposizioni matematiche agli oggetti³⁰⁵ della filosofia e finora – sentenza Kant – non sembra che “l'imitazione sia stata di una qualche utilità”³⁰⁶, nonostante gli immensi vantaggi che ne erano stati in principio ripromessi. La *Deutlichkeit* sembra approntare la stessa idea, ma con toni ancor più aspri: ammette qui Kant, infatti, che “nulla è stato più dannoso” all'indagine filosofica se non l'imitazione “nel metodo di pensare (*in der Methode zu denken*)”³⁰⁷ che è proprio dei matematici. La caratteristica peculiare di questi ultimi è il carattere arbitrario con cui essi collegano i concetti per dare vita “sinteticamente” alle definizioni: metodo, che contraddice la forma stessa del discorso filosofico, posto che il concetto che si ha da definire (il *definiendum*) finisce col coincidere, in tutto e per tutto, con il suo stesso atto definitorio.

³⁰² Cfr. M. Campo, *La genesi del criticismo kantiano*, Magenta, Varese 1963, pp. 336-37.

³⁰³ Cfr. *Metafisica tedesca con le annotazioni alla Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003, Introduzione, cap. 1-3, pp. VI-XIII; cit. p. VIII).

³⁰⁴ *Philosophia practica universalis, mathematica methodo conscripta, Praeloquium*, p. 190. Marcolungo ha notato palesi rimandi cartesiani nel *mathematice philosophari* wolffiano, ma ha anche osservato che una tale espressione, per il razionalista, non rimanda soltanto ad un problema di natura metodologica, ma chiama in causa il ricorso ad un piano metafisico, che ne definisce le finalità: per Wolff si tratta infatti di “studiare le nature delle cose” per poi *dedurre* da esse altre proprietà; dove il dedurre è “mezzo per giungere a nuove conoscenze”; per lui si tratta cioè di “un metodo per giungere alle radici del possibile”; F. L. Marcolungo, *Wolff e il possibile*, Editrice Antenore, Padova 1982, p. 24.

³⁰⁵ Di questo secondo uso ci occuperemo in seguito.

³⁰⁶ AA II, 167; tr. it. p. 251.

³⁰⁷ AA II, 283; tr. it. p. 227.

In matematica, detto diversamente, il concetto che si intende spiegare non è affatto “dato” prima della sua stessa definizione, ma nasce invero proprio da essa: un “cono” – per riprendere un esempio kantiano – “può significare tutto ciò che si vuole, ma in matematica nasce dalla rappresentazione del tutto arbitraria di un triangolo rettangolo che ruota attorno a uno dei due lati”³⁰⁸ e lo stesso dicasi per ogni altra figura di ordine geometrico ed, in generale, per tutte le cognizioni appartenenti alla scienza matematica.

Le cose, sostiene Kant, procedono in maniera del tutto diversa in filosofia – qui designata con il termine “*Weltweisheit*”, con buona probabilità mutuato dalla filosofia wolffiana³⁰⁹ –, dal momento che in essa si arriva a ciò che di più simile si può avere alle definizioni³¹⁰ unicamente a seguito di un processo di *analisi* che interessa i concetti dati.

Le definizioni della filosofia (*Weltweisheit*) sono del tutto diverse. Qui il concetto di una cosa (*von einem Dinge*) è già dato, ma in modo confuso e non sufficientemente determinato. Bisogna suddividerlo (*zergliedern*), confrontare (*vergleichen*) nei vari casi le note che si sono separate con il concetto dato, per poi determinare e render compiuta questa idea astratta.³¹¹

Alla conoscenza filosofica competerebbe dunque una metodica ben specifica, che non è assimilabile al modello assiomatico che muove dalle nozioni più semplici per poi giungere a definizioni di concetti via via sempre più complessi. Per Kant il suo procedimento è, in fondo, proprio l’inverso: occorre infatti iniziare con lo scomporre quei concetti che, sebbene ci siano *dati* attraverso un’esperienza immediatamente certa e sicura, pure ci vengono restituiti in maniera ancora “confusa” e del tutto “indeterminata”.

È compito della filosofia (*Weltweisheit*) suddividere i concetti che sono dati confusamente e renderli evidenti (*ausführlich*) e determinati (*bestimmt*); è compito della matematica, al contrario, collegare (*verknüpfen*) i concetti dati delle grandezze che sono chiari e sicuri, e paragonarli per vedere quali deduzioni se ne possano trarre.³¹²

³⁰⁸ AA II, 276; tr. it. p. 219.

³⁰⁹ Il termine era già stato adoperato da Wolff per designare la “scienza di tutte le cose possibili”, capace di spiegare “come (*wie*)”, ma anche “perché (*warum*) esse sono possibili”; Wolff: 1754, § 1, p. 115. Tale definizione rimandava espressamente a quella che, anni prima, era stata da lui associata alla filosofia: “*Philosophia est scientia possibilium, quatenus esse possunt*” (Wolff: 1728, § 29, p. 13). In Kant l’espressione, che tra le altre cose figura nel titolo completo dell’opera del ‘63, riappare all’interno delle *Vorlesungen* dei primi anni sessanta per indicare l’indagine che si occupa di individuare i “fondamenti (*Gründe*)” su cui si fondano i “concetti (*Begriffe*) umani” (cfr. AA XXVIII, 5).

³¹⁰ Posto che la “definizione” viene assunta da Kant ad espressione del modo di procedere arbitrario che caratterizza le cognizioni matematiche, in seguito si negherà espressamente che si possano dare delle vere e proprie *definitiones* in ambito filosofico. Se Kant fa qui appello alle “definizioni della *Weltweisheit*” è probabilmente per fare riferimento, con intenti quasi certamente polemici, al procedimento chiamato in causa da Wolff nella sua *Philosophia prima sive Ontologia*; procedimento che ammetteva appunto di poter giungere alla nozione ontologica di ente, muovendo dalla “definizione” – per Kant solo nominale – del possibile.

³¹¹ AA II, 276; tr. it. p. 219. Rileviamo un errore nella traduzione del Carabellese che traduce “*von einem Dinge*” con “delle cose”, perdendo il riferimento all’ambito della trattazione ontologica dell’ente.

³¹² AA II, 278; tr. it. p. 221.

Nell'ambito filosofico, detto altrimenti, non è affatto possibile iniziare dalla definizione dell'oggetto ed anzi quest'ultima, che nei fatti è sempre e soltanto una spiegazione di natura analitica, "è talmente lontana dall'essere la prima cosa che conosco di un oggetto, da essere quasi sempre l'ultima"³¹³.

In filosofia, ed in particolar modo in metafisica, si deve piuttosto cominciare ricercando anzitutto ciò che ci è possibile sapere in modo assolutamente certo riguardo il "concetto astratto di un oggetto (*die abgezogene Begriffe eines Gegenstandes*)"³¹⁴, senza tuttavia pretendere di possedere *a priori* una sua definizione, che sia punto capace di esprimerne la nozione completa.

L'errore principale dei filosofi di estrazione razionalista, che hanno fin troppo fiduciosamente creduto di poter "imparare dal geometra (*Meßkünstler*) il segreto di saper pensare profondamente (*gründlich zu denken*)"³¹⁵, è stato quello, in fondo, di non aver compreso il carattere del tutto "astratto" dei concetti, da cui si è soliti muovere in metafisica: in essa, sottolinea il filosofo, si è sempre cominciato dalla parte "più difficile" e, cioè, da quei concetti solo all'apparenza semplici – si pensi alla nozione semplicissima di "esistenza" –, ma che in realtà si rivelano essere i più complessi e difficili da risolvere.

Se ora confrontiamo l'effettivo procedere dei filosofi, così come viene praticato in tutte le scuole, quanto mai ci apparirà errato! Essi cominciano proprio dai concetti più astratti, ai quali l'intelletto è portato naturalmente soltanto alla fine, perché hanno in testa il metodo dei matematici, che vogliono a tutti i costi imitare.³¹⁶

Nelle conoscenze di tipo matematico, come in parte già accennato, si inizia piuttosto prendendo le mosse dalle nozioni più semplici e, cioè, dai "concetti dati delle grandezze (*gegebene Begriffe von Größen*) che sono chiari e sicuri", per poi giungere, attraverso il collegamento arbitrario degli stessi o, meglio, dei loro "segnì in concreto"³¹⁷, a conclusioni più complesse, ma altrettanto sicure. Degno di nota, a tal proposito, è l'evidente correlazione, sebbene non ancora giustificata nei termini espliciti con cui lo sarà in sede di *Dottrina trascendentale del metodo*³¹⁸, che Kant istituisce tra il carattere "sintetico" della matematica ed il suo aver ad oggetto i concetti delle grandezze.

³¹³ AA II, 283; tr. it. p. 227.

³¹⁴ Particolarmente degno di nota, ai fini del nostro studio, è il fatto che tra i contrassegni certi di un tale "concetto di oggetto" Kant annoveri già lo spazio ed il tempo. Vedi a tal proposito: H.F. Fulda, *Metaphysik nach Kant?*, D. Henrich und R.P. Horstmann. Stuttgart 1988, p. 54; e: C. Bickmann, *Differenz oder das Denken des Denkens: Topologie der Einheitsorte im Verhältnis von Denken und Sein im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants*, Felix Meiner Verlag, 1998, p. 5-6.

³¹⁵ AA II, 278; tr. it. p. 233. Traduco qui l'espressione "*gründlich zu denken*" con "pensare profondamente" che, a mio avviso, rende più esplicito il riferimento alla dimensione della metafisica, che Kant definisce appunto come un "abisso senza fondo (*bodenlosen Abgrund*)" o, ancora, "oceano tenebroso (*finsterer Ocean*)"; AA, II, 66; tr. it. p. 105. L'appellativo "*Meßkünstler*", letteralmente "artista della misurazione" per far riferimento al geometra, insieme alla absurdità di pretendere di poter imparare da lui a pensare "profondamente" sarà un tema che tornerà centrale all'interno della *Architettonica della ragion pura*.

³¹⁶ AA II, 289; tr. it. p. 233.

³¹⁷ AA II, 278; tr. it. p. 221.

³¹⁸ Nella Riflessione 3713, datata tra il 1762 ed il 1763, Kant definisce così la qualità: "*determinatio entis (...) quatenus quoties sit positum aliquid spectari potest, est quantitas*" (AA XVII, 252). In sede critica sarà proprio il diverso modo di procedere delle due discipline a determinare la differenza del concetto di "oggetto" da esse tematizzato.

Posto infatti che è la grandezza a costituire l'oggetto della matematica e che nei suoi riguardi si guarda sempre e soltanto a “quante volte una cosa sia posta (*wie vielmal etwas gesetzt sei*)”, risulta piuttosto evidente che una tale conoscenza debba di necessità “fondarsi su alcune poche e chiarissime dottrine fondamentali della dottrina generale della grandezza”³¹⁹, ovvero, dell'aritmetica generale.

In metafisica si comincia invece dalla parte più difficile: dalla possibilità e dall'esistenza, dalla necessità e dalla casualità, ecc., tutti concetti, questi, che richiedono grande astrazione ed attenzione, tanto più che il loro significato nella applicazione subisce una quantità di oscillazioni insensibili alla cui diversità occorre fissare la mente. Si vuole a tutti i costi procedere per sintesi. Perciò si comincia dalle spiegazioni dalle quali poi si traggono fiduciosamente le deduzioni.³²⁰

Il rimando a concetti come quelli della “possibilità”, della “esistenza”, della “necessità” e della “causalità” sembrerebbe qui confermare l'ipotesi che ha sotterraneamente veicolato la nostra indagine in seno alla *Deutlichkeit*; ipotesi, secondo la quale è propriamente la *quaestio* ontologica quella che, ancora una volta, è in grado di restituire lo sfondo teorico delle ricerche kantiane in ambito metafisico, che stavolta assumono il profilo più coerente e compiuto di una vera e propria critica di natura metodologica al sistema della metafisica razionalista di matrice wolffiana.

Nella *Nova Dilucidatio*, l'indagine condotta da Kant in seno ai principi primi della conoscenza umana aveva di fatto già mostrato come l'ontologismo di memoria leibniziano-wolffiano non avesse fatto altro, in fondo, se non prendere le mosse dalla “spiegazione” prettamente logica del possibile – erroneamente assunta, secondo lo stesso Kant, quale sua definizione reale –, pretendendo di poter dedurre da essa la *notio* generale di ente, come di un'essenza che, perché del tutto contraddittoria sul piano formale, pure risulterebbe determinabile quanto all'esistenza. Seguendo questo modo di procedere, tuttavia, i rappresentanti del razionalismo metafisico avevano di fatto finito col restituire l'evidenza oggettiva del puro possibile nei termini di quella che, agli occhi del filosofo di Königsberg, risultava essere una rappresentazione esclusivamente logico-formale dell'oggetto (*Ding*)³²¹.

³¹⁹ AA II, 281; tr. it. p. 225. Si è certi che Kant studiò matematica sin dai tempi in cui era studente al *Collegium Fridericianum*. Nel 1740, anno in cui si iscrisse all'Università, l'insegnamento di matematica era impartito da Konrad Gottlieb Marquardt e da Martin Knutzen, che erano soliti adottare gli *Elementa matheseos universae* di C. Wolff per le loro lezioni. Sulla questione dei rapporti tra la matematica e la filosofia trascendentale di Kant cfr. M. Sgarbi, *Matematica e filosofia trascendentale in Kant. Note a margine di una fonte dimenticata della Kritik der reinen Vernunft*, *Philosophical Readings*, 1 (2010): 209-224. Sul più generale problema relativo ad una filosofia kantiana della matematica cfr. D. Koriako, *Kants Philosophie der Mathematik: Grundlagen, Voraussetzungen, Probleme*, F. Meier 1999; G. Martin, *Arithmetik und Kombinatorik bei Kant*, Diss. Freiburg 1938. Sulle lezioni di matematica tenute da Kant vedi anche: G. Martin, *Die mathematischen Vorlesungen Kants*, in: *Kant-Studien*, 58/1, 1967.

³²⁰ AA II, 289 tr. it. p. 233.

³²¹ Fa notare D. Wille che “il significato di *Ding* si avvicina con Wolff a quello del termine *Gegenstand*”, termine che verrà in seguito preferito dallo stesso Kant in epoca pienamente critica (Cfr. D. Wille, *Lessico filosofico della Frühaufklärung. Christian Thomasius, Christian Wolff, Johann Georg Walch*, Roma 1991, XXI, n. 56).

Nel corso dell'indagine critica condotta sui principi della conoscenza umana, messa in luce la radicale insufficienza da parte dei principi logici della identità e della contraddizione di rendere conto della realtà concreta di quel "dato materiale" che è sempre presupposto in ogni possibile, Kant aveva infatti sottolineato l'esigenza di un necessario "riferimento" al piano dell'esperienza concreta, ammettendo che è soltanto tramite quest'ultima che ci è possibile provare o meno la realtà oggettiva dei nostri concetti o, ancora, delle nostre *rappresentazioni soggettive* degli oggetti. E la possibilità di un siffatto riferimento, in quella sede, non poteva che chiamare in causa, a sua volta, quella dimensione materiale che ci è propria in qualità di spiriti finiti – il nostro stesso corpo –, entro cui può avere realmente luogo il succedersi delle rappresentazioni soggettive in conformità a quei mutamenti esterni, che sono descritti dall'azione causale operata dalle sostanze le une sulle altre.

Nelle sezioni precedenti del nostro studio si è già accennato al ruolo centrale che il rimando alla corporeità soggettiva ha giocato in sede di analisi critica dei principi della conoscenza umana, specie per l'introduzione dei principi materiali della successione temporale e della coesistenza spaziale, ma il rimando alla dimensione corporea del soggetto, a mio avviso, necessita ora di essere nuovamente chiamato in causa, se si vuole comprendere a pieno il complesso significato teorico che l'*Erfahrung* finirà progressivamente con l'assumere all'interno del programma critico dell'ontologia kantiana. Proprio all'interno della *Deutlichkeit*, come in parte accennato, Kant sostiene infatti che l'autentica conoscenza metafisica – riprendendo espressamente il metodo introdotto da Newton nell'ambito delle scienze naturali – deve necessariamente muovere da quella che lui stesso definisce essere una "sicura esperienza interna" del soggetto, per ricercare quelle *note* che certamente appartengono al concetto di una qualche "qualità generale".

Il vero metodo metafisico in fondo è uguale a quello introdotto da Newton nelle scienze naturali (...) Allo stesso modo si deve procedere in metafisica: mediante una sicura esperienza interna (*durch sichere innere Erfahrung*), cioè mediante una coscienza immediata ed evidente (*unmittelbares augenscheinliches Bewußtsein*), bisogna ricercare quelle note che sicuramente si trovano nel concetto di una qualche qualità generale, e quand'anche non si conosca l'essere intero dell'oggetto, pure ci si potrà servire con sicurezza di quelle note per derivare molti elementi della cosa.³²²

Il riferimento ultimo all'esperienza *interna* del soggetto, cui si appella qui Kant per giustificare la certezza metafisica, ha portato Giorgio Tonelli a ritenere che il concetto kantiano di *Erfahrung*, all'interno della *Deutlichkeit*, "non abbia decisamente nulla a che fare con quello degli empiristi", ma si riferisca piuttosto "ad una pura evidenza interiore di tipo crusiano"³²³: tale concetto, sottolinea infatti l'autore, viene in fondo utilizzato come sinonimo di "una coscienza immediata ed evidente"³²⁴.

³²² AA II, 286; tr. it. p. 230.

³²³ G. Tonelli, *Dall'estetica metafisica*, p. 229. G. Tonelli, *Dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754-1771) e sulle sue fonti*, Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino, Torino 1955, p. 229).

³²⁴ È bene notare che il termine "coscienza" ha, per Kant, un duplice significato: "Circa le rappresentazioni o non si ha coscienza di averle, oppure non si ha coscienza di averle avute."

A mio parere, che il suddetto concetto kantiano di “esperienza interna” non sia da assumersi nel senso in cui lo intendevano gli empiristi è certo assai probabile, ma una sua totale identificazione con la pura e semplice evidenza interiore, fosse anche di stampo crusiano, non sembra poter rendere ragione del complesso significato teorico, che un tale concetto avrebbe di fatto iniziato ad assumere per la filosofia kantiana, già sul tramonto di quella che di norma viene considerata la sua stagione pre-critica.

Già nella *Nova Dilucidatio*, Kant aveva di fatto in parte già sottolineato come lo “stato interno” dell’animo umano risulterebbe del tutto privo di mutazioni (rappresentazioni) qualora venisse privato del corpo organico, cui è sempre vincolato nell’adempimento delle *funzioni interne del pensiero*; corpo, per mezzo del quale, soltanto, queste stesse funzioni interne possono aspirare ad avere una relazione con le sostanze esterne.

Fin dalla seconda metà degli anni cinquanta, detto altrimenti, l’esperienza interna risulta essere propriamente tale, per Kant, non perché chiami in causa una dimensione puramente coscienziale del soggetto, del tutto svincolata dal legame con la dimensione materiale del suo stesso corpo, ma piuttosto perché con essa non si fa riferimento ad un’*esperienza diretta* di quelle sostanze, che pure vengono presupposte come realmente esistenti “al di fuori dell’anima”. Tale esperienza è propriamente “interna”, cioè, perché riguarda unicamente quelle che sono le reali modificazioni del nostro stato rappresentativo, causate o, meglio, determinate dal *contatto*³²⁵ con le sostanze esterne; contatto che, è bene tenerlo sempre a mente, proprio nella dimensione corporea del soggetto trova il suo autentico spazio d’espressione.

Per il filosofo, infatti, l’esperienza *interna* non è mai svincolabile da quel nesso con quelle cose date come *esterne*, che sole sono in grado di dare realmente occasione all’attività rappresentativa del nostro spirito, sebbene questa stessa esperienza non sia mai una cognizione “diretta” di tali cose.

Se si pone a mente tutto ciò, non è difficile comprendere come il concetto di esperienza cui fa qui propriamente appello Kant è quello di un’esperienza sì *interna*, ma che necessariamente ingloba la dimensione materiale, cui è sempre legato lo stato rappresentativo del soggetto; un’esperienza, cioè, che è propriamente tale, perché non riguarda *direttamente* le “cose esterne” – pur presupponendole come tali –, ma muove piuttosto da quelle *Bestimmungen* che, nel soggetto, possono essere realmente causate da questo genere di cose. Ed è propriamente ad un siffatto concetto di *Erfahrung*, a mio avviso, quello cui fa riferimento la filosofia kantiana, quando ammette che, per restituire un sapere certo ed obiettivo sulla realtà concreta del mondo, ogni indagine di carattere autenticamente metafisico non deve imitare il metodo matematico, ma deve piuttosto muovere da una “sicura esperienza interna”.

Nel primo caso si vuole indicare l’oscurità della rappresentazione che è nell’animo; nel secondo si indica soltanto che non ci si ricorda più di essa” (p. 243).

³²⁵ Nella *Monadologia Physica* Kant definisce il contatto come “l’applicazione reciproca delle forze di impenetrabilità di più elementi” chiarendo come esso presupponga la presenza immediata di un qualcosa di realmente esterno, ma non sia per questo identificabile con tale presenza. Perché si possa parlare di contatto, aggiunge infatti Kant, è necessario che elementi tra loro diversi pure esercitino un’azione reciproca tra loro, definibile in termini di repulsione e attrazione: “Questa azione e reazione reciproca esercitata da elementi diversi rende dunque autentica la definizione di questo contatto”; (AA I, 483; tr. it. p. 70). Questo stesso principio, come vedremo a breve, giocherà un ruolo chiave per l’introduzione del concetto generale delle quantità negative – il *Nihil privativum* – in ambito metafisico.

In metafisica, ammette Kant, bisogna infatti partire ricercando, anzitutto, ciò che per il tramite di una sicura esperienza (interna) è possibile conoscere in maniera chiara e distinta del “concetto astratto di un oggetto”, sebbene della cosa realmente esistente, dell’oggetto che di volta in volta corrisponde ad esso nello spazio *esterno* della contingenza mondana, non se ne possiede quella conoscenza completa, che è data nella forma di una sua definizione.

Nell’ottica kantiana di questi primi anni, sembrerebbe essere proprio l’analisi di un tale “concetto astratto” ciò, che consentirebbe di individuare quei particolari *data* che, sotto forma di sue note essenziali, “si offrono nella forma di un’esperienza *sui generis*, propria del pensiero”³²⁶, dalla quale è possibile derivare ulteriori conoscenze della cosa, senza tuttavia pretendere di possederne una definizione completa: in ambito metafisico, scrive infatti il filosofo, si possono avere moltissime conoscenze chiare e sicure della cosa, prima ancora di possederne una rappresentazione completa e determinata.

Nelle questioni di ordine metafisico, dunque, si deve necessariamente iniziare cercando anzitutto ciò che ci è possibile conoscere in modo assolutamente certo rispetto al “concetto astratto di un oggetto” – la rappresentazione del tutto indeterminata di esso come di una qualche “qualità generale”³²⁷ – facendo appello a quella coscienza immediata ed evidente che sempre accompagna tale concetto, perché è unicamente per mezzo di essa, che ci è possibile attingere a quelle “note” che gli competono – in qualità di suoi caratteri essenziali – anche laddove l’oggetto concreto, che di volta in volta gli corrisponde nell’esperienza, non è affatto conosciuto nella sua interezza.

A differenza delle conoscenze di ordine matematico, che possono muovere da definizioni del tutto arbitrarie, perché costruite tramite segni in concreto dal significato sempre certo, le cognizioni filosofiche operano infatti solo con le parole (*Worte*), ovvero, con quei segni del tutto generali, che derivano il loro significato (*Bedeutung*) dall’uso concreto che di essi viene, di volta in volta, fatto: “L’uso abituale (*gewöhnliche Gebrauch*) determina il significato delle parole (*bestimmt die Bedeutung der Worte*)”³²⁸, scrive infatti Kant in una Riflessione datata da Adickes nella prima metà degli anni sessanta.

In ambito filosofico, per tali ragioni, non si può dunque far altro che ricorrere al linguaggio naturale per chiarire anzitutto – tramite *analisi* – quei termini che abitualmente vengono adoperati per designare le cose, fino ad arrivare a quei “concetti irresolubili (*unauflöbliche Begriffe*)”³²⁹, che restituiscono i dati materiali dai quali è poi possibile dedurre con sicurezza nuove cognizioni sulle cose, anche quando non si hanno spiegazioni complete di esse.

³²⁶ Scrive a tal proposito A. Ciatello: “L’analisi filosofica dei concetti nella quale Kant individua il metodo corretto della conoscenza metafisica assume come criterio guida, e dunque come base per il suo procedere, quel che tali concetti concedono alla nostra ragione in modo evidente in quanto concetti dati, ovvero in quanto concetti che si offrono nella forma di una esperienza *sui generis*, propria del pensiero, con la quale la metafisica deve fare i conti se non vuole smarrirsi in false sofisticherie”; *Ontologia critica*, p. 85.

³²⁷ “(...) vi è un numero infinito di qualità costituenti il vero e proprio oggetto della filosofia, la cui distinzione richiede uno sforzo grandissimo” (AA II, 226). Nella già citata Riflessione 3713, troviamo poi la seguente definizione della nozioni di “qualità”: “*Determinatio entis (alicuius), quatenus quid sit positum spectari potest, est qualitas*” (AA XVII, 252).

³²⁸ R. 3409; AA XVI, 818.

³²⁹ Si tratta di concetti che, come ribadito dalle Riflessioni kantiane risalenti alla seconda metà degli anni sessanta, risultano essere assimilabili alle categorie fondamentali della grammatica; Cfr. R. 4160.

Allorquando i filosofi seguiranno finalmente la via naturale del comune buonsenso, ricercando in primo luogo quel che sanno di certo circa il concetto astratto di un oggetto (per esempio, lo spazio o il tempo), senza sollevare altre pretese di spiegazioni; allorquando fonderanno le loro deduzioni soltanto sopra questi dati sicuri [*sichern Datis*]; allorquando ogni mutamento di applicazione del concetto faranno bene attenzione se il concetto stesso, malgrado l'uguaglianza del termine, non sia forse mutato, può darsi bene che essi non riescano più a fornire tante conoscenze a buon mercato, ma almeno quelle che presenteranno avranno un valore sicuro.³³⁰

Particolarmente degno di nota ai fini del nostro studio, è il fatto che i concetti dello spazio e del tempo, qui annoverati da Kant tra i “dati sicuri” del concetto astratto di un oggetto – tra le note necessariamente appartenenti alla rappresentazione di un qualcosa (*Etwas*) in generale – restituiscano, da parte loro, un esempio del tutto particolare di “dati”.

A differenza dei concetti, come quello di “rappresentazione”, di “contiguità” e di “successione”, che rappresentano nozioni di per se stesse del tutto “insolubili (*unauflösliche*)”³³¹, quelli di spazio e tempo restituiscono infatti concetti che sono irrisolvibili soltanto in una prospettiva soggettiva, ma se considerati in se stessi, a prescindere cioè dalla loro funzione epistemica, possono essere ulteriormente scomposti nelle loro corrispettive note.

Lo spazio ed il tempo, come già accennato nella sezione precedente, sono infatti quei concetti che risultano “fondamentali” per la conoscenza umana, annoverabili tra le “*notiones primitivae*” della nostra conoscenza ontologica, ma chem se considerati in se stessi – presi, cioè, in senso assoluto – risultano essere delle nozioni solo “*derivativae*”.

(...) l'uomo comune non può certo penetrare così in profondità nei suoi concetti e davanti a lui ci sono nozioni primitive. Allo stesso modo è nella conoscenza comune con i concetti dello spazio e del tempo (*mit den Begriffen des Raumes und der Zeit*). (...) questi concetti fondamentali (*Grundbegriffen*) possono essere, in riferimento al comune intelletto umano, concetti primitivi (*notiones primitivae*), se anche in senso assoluto possano essere solo derivati (*nur derivativae*) [...].³³²

L'ambiguità con la quale Kant caratterizza qui i concetti fondamentali dello spazio e del tempo rimanda a quella loro particolare accezione che era stata in parte restituita dal filosofo, già a partire dalla seconda metà degli anni cinquanta; un'accezione che in questi anni palesa, probabilmente per la prima volta, quell'innestarsi di motivi di carattere espressamente “gnoseologico” in ambito propriamente ontologico, che finirà col giocare un ruolo cruciale nell'architettura della filosofia critica trascendentale.

³³⁰ AA II, 289; tr. it. pp. 233-34.

³³¹ AA I, 390; tr. it. p. 222. Tali concetti corrispondono, con buona probabilità, alle nozioni semplicissime della *Nova Dilucidatio*. Nella *Logik Blomberg* leggiamo infatti: “La metafisica è quella scienza attraverso la quale ricerchiamo il termine a priori delle note subordinate. Per mezzo di essa otteniamo concetti semplici e irriducibili” (AA XXIV, p. 109); e ancora, nella *Logik Jäsche*: “La serie delle note subordinate si arresta (...) dalla parte dei fondamenti, con concetti irriducibili (...)”; AA IX, 59, tr. it. p. 53.

³³² AA XVII, 250; R. 3709.

Nella *Nova Dilucidatio*, accanto al loro tradizionale valore relazionale, Kant aveva infatti già riconosciuto un carattere reale e, in un certo qual modo, “oggettivo” ai concetti della determinazione spazio-temporale, nella misura in cui aveva assunto entrambe le nozioni – in particolar modo lo spazio – come espressione, sul piano concettuale, del carattere reale di quella che era la reciproca determinazione causale interessante le sostanze contingenti.

Le nozioni di spazio e tempo, insieme ai concetti di “forza” e di “causa”, all’interno della *Monadologia physica*³³³ vengono quindi espressamente investiti di una rinnovata valenza metafisica e ricondotti, di concerto, tra le fila delle *notiones ontologicae primae*, quali concetti designanti una relazione non meramente “ideale” tra le parti primitive delle sostanze corporee, bensì come espressioni restituenti la loro reale inter-relazione.

L’assunzione dei concetti dello spazio e del tempo tra i “dati sicuri” che il soggetto possiede rispetto al concetto generale di un oggetto o, ancora, tra le “note certe” immediatamente individuabili nella sua rappresentazione, risulta infine particolarmente coerente con il progetto kantiano, di cui si fa menzione all’interno delle *Vorlesungen* di metà anni sessanta: qui si ammette la necessità di approntare un “nuovo piano”³³⁴ per la conoscenza metafisica, diretto ad individuare i principi primi della conoscenza ontologica, facendo espressamente ricorso ai principi che risultano essere irresolubili per noi, in qualità di “primi fondamenti della conoscenza umana (*die ersten Grundfesten des Menschlichen Erkenntnis*)”³³⁵. Tali principi, soggettivamente irresolubili, come viene ribadito con maggiore forza nella *Deutlichkeit*, giocano per Kant un ruolo fondamentale in ambito metafisico, proprio nella misura in cui “costituiscono il fondamento e la solidità della ragione umana (*die Grundlage und Festigkeit der menschlichen Vernunft*)”³³⁶, fornendo ad essa il materiale necessario per le sue spiegazioni, ovvero, indicando ad essa quei “data” da cui risulta possibile dedurre con sicurezza ulteriori conoscenze sugli oggetti, anche quando non si ha a che fare con le loro definizioni.

³³³ Nella *Monadologia physica* si assiste al primo tentativo kantiano di applicare i principi primi della conoscenza metafisica, precedentemente indicati in sede di *Nova Dilucidatio*, alla realtà contingente delle sostanze corporee. La spiegazione metafisica della sostanza ivi esposta si iscrive perfettamente nel profilo di una rinnovata metafisica sistematica di stampo wolffiano, ora integrata con le proposizioni fondamentali della dinamica newtoniana. Dal punto di vista metodologico, nella *Monadologia physica* si ammetterà per la prima volta la primarietà del metodo analitico nell’individuazione delle *notiones primae*, quale presupposto per la possibile definizione *more geometrico* degli oggetti dell’indagine naturale. Su tale tema Cfr. Lorini, *Fonti e lessico*, pp. 105-115. Sulla concezione kantiana della monade cfr. G. Sarmiento, *On Kant’s Definition of the Monad in the Monadologia physica of 1756*, in *Kant-Studien* (96) 1, 2005, pp. 1-19. Più in particolare sul concetto di “forza”, confronta invece E. Watkins, *Kant and the Metaphysics of causality*, pp. 101-112.

³³⁴ Tale piano prenderà forma concreta sul finire degli anni sessanta, quale risultato coerente di quella che Gabriel Rivero ha definito essere la “*Entwicklung der subjektorientierten Metaphysik*”. A partire dal 1769, infatti, la metafisica assume il profilo di scienza “soggettiva pura”, perché diretta alle leggi o, ancora, ai concetti puri dell’intelletto umano. Sempre in questi anni, fa notare lo stesso Rivero, si assiste alla progressiva identificazione della metafisica, quale scienza soggettiva pura, con l’ontologia: “*Die Eigentliche metaphysic oder die reine Philosphie besteht aus der ontologie*” (Refl. 3931, AA XVII, 353). Cfr. G. Rivero, op. cit. pp. 66-86. Di ciò si tratterà in maniera più approfondita nella sezione seguente.

³³⁵ Met. Herder, AA XXVIII, 155-158. La prossimità con i temi trattati in seno alla *Deutlichkeit* viene abilmente colta da D. Koriako, nel suo: *Kants Philosophie der Mathematik. Grundlagen, Voraussetzungen, Probleme*, Meiner, Hamburg 199, p. 32 (nota 20).

³³⁶ AA II, 295; tr. it. p. 240.

E se la matematica, osserva Kant, risulta essere del tutto sprovvista di concetti di tal sorta, considerato che essa non offre mai una spiegazione di un concetto dato mediante la suddivisione delle sue note essenziali, ma ne fornisce piuttosto una rappresentazione immediata nell'intuizione sensibile, per mezzo di collegamenti arbitrari; in ambito filosofico di questi concetti, di contro, "ce ne devono essere moltissimi", posto che risulterebbe del tutto improbabile che "la conoscenza generale di una così grande molteplicità" di oggetti – vi è infatti un numero indefinito di qualità costituenti l'autentico oggetto della speculazione filosofica – "possa esser composta di pochi concetti fondamentali"³³⁷, come invece era stato ammesso, in un certo qual modo, dai rappresentanti del razionalismo metafisico.

Ed è proprio nella ricerca di questi principi irresolubili per l'intelletto umano che Kant riconosce il compito peculiare della "filosofia superiore".

(...) è appunto nella ricerca di queste verità fondamentali indimostrabili (*in der Aufsuchung dieser unerweislichen Grundwahrheiten*) che consiste il compito principale della filosofia superiore (*das wichtigste Geschäfte der höhern Philosophie*), e tali scoperte non avranno mai finché il campo di questo genere di conoscenze sarà ampliato. Infatti quale che sia l'oggetto, le note che in esso l'intelletto percepisce fin dall'inizio e immediatamente (*zuerst und unmittelbar wahrnimmt*), diventano i dati di altrettante proposizioni indimostrabili che costituiscono anche la base dalla quale si possono ricavare definizioni.³³⁸

Già a partire da questi stessi anni Kant ammette se non il suo effettivo impegno, quantomeno il suo spiccato interesse nel vedere un giorno "compilata una tavola delle proposizioni indimostrabili (*eine Tafel von den unerweislichen Sätzen*)"³³⁹ che stanno a fondamento dell'umana conoscenza, pur avendo già ben presenti le difficoltà che accompagnano un progetto così ampio e complesso. Occorrerà, infatti, attendere i risultati dell'indagine critica avente ad oggetto lo stesso intelletto puro umano, per vedere raccolto e connesso, secondo l'anelato ordine sistematico, l'elenco completo "di tutti i concetti originari della sintesi che l'intelletto contiene in sé a priori"³⁴⁰ e che pure stanno alla base di tutta la conoscenza *oggettiva* per noi possibile. E tuttavia, una sorta di suo primo "abbozzo", comprensivo dei concetti fondamentali dello spazio e del tempo, Kant ce lo restituisce già sul finire degli anni sessanta, precisamente all'interno di una riflessione manoscritta apposta alla sua edizione della *Metaphysica* di Baumgarten.

³³⁷ AA II, 280; tr. it. p. 223.

³³⁸ AA II, 281; tr. it. p. 224.

³³⁹ Ivi. Lorini fa notare che utilizzando l'espressione "*unerweislichen*", piuttosto che "*unbeweisbar*", la quale rende l'impossibilità assoluta di poter fornire una qualche spiegazione dei principi, Kant non intende riferirsi a principi assolutamente indimostrabili, quanto a principi "che per la loro stessa natura non hanno bisogno di essere dimostrati" (G. Lorini, *op. cit.*, p. 122). Si tratta, propriamente, dei cosiddetti "*principia sensu incompleto*", anche definiti "*principia materialia*" e, cioè, di quei principi di matrice empirica (derivati), che pure valgono come principi originari per l'intelletto umano.

³⁴⁰ KrV, B 106. La critica, come ribadirà Kant in un saggio pubblicato nel 1786 all'interno della *Berlinische Monatsschrift*, "dimostra (*beweiset*): che la tavola dei concetti puri dell'intelletto deve contenere tutto il materiale del pensiero puro (*alle Materialien des reinen Denkens enthalten müsse*); AA VIII, 143.

Nella Riflessione 3930 leggiamo infatti quanto segue:

La filosofia sui concetti dell'intelletto puro è la metafisica. Essa si relazione alla restante filosofia come la matematica pura (*mathesis pura*) alla matematica applicata (*mathesis applicata*). I concetti dell'esistenza (realtà), della possibilità, della necessità, della ragione, dell'unità e della molteplicità, del tutto e della parte (tutto, nessuno), del composto e del semplice, dello spazio, del tempo, del mutamento (del movimento), della sostanza e dell'accidente, della forza e dell'azione e di tutto ciò che appartiene all'ontologia vera e propria (*zur Eigentlichen ontologie*), è in relazione alla rimanente metafisica, come l'aritmetica generale alla matematica pura.³⁴¹

Le *notiones primae* dello spazio e del tempo, insieme ai già citati concetti della possibilità, della necessità, della forza e ad altri concetti che, in maniera più o meno diretta, troveranno posto nella stesura definitiva della “Tavola delle categorie”, appartengono ai principi dell'ontologia, la quale si relaziona alla parte restante della metafisica, come fa l'aritmetica generale con la matematica pura: entrambe – l'ontologia e l'aritmetica – restituiscono, infatti, le “dottrine fondamentali (*Grundlehre*)”, su cui si fondano rispettivamente le conoscenze della metafisica e quelle della matematica, perché entrambe hanno a che fare con i loro rispettivi “concetti fondamentali (*Grundbegriffe*)”. Resta tuttavia da tener ben presente l'irriducibile diversità delle modalità con le quali tali discipline possono aspirare a fornire una qualche conoscenza certa: mentre infatti la matematica può arbitrariamente collegare (*verknüpfen*) e confrontare i concetti fondamentali delle grandezze che gli sono dati come immediatamente chiari e sicuri, fornendo così una rappresentazione sintetica dei suoi oggetti, la filosofia deve di contro suddividere (*zergliedern*) quel concetto astratto di un oggetto, che gli è immediatamente dato per mezzo dell'esperienza, per rendere evidenti, tramite un processo analitico, le note che competono alla sua rappresentazione e che pure, in qualità di dati certi per il nostro intelletto, possono fornire il materiale per ulteriori spiegazioni.

La metafisica non ha quindi principi formali o materiali di certezza che siano di natura diversa da quelli della geometria. In entrambe vi sono proposizioni indimostrabili che costituiscono il fondamento delle deduzioni. Ma mentre in matematica le definizioni sono in concetti primi ed indimostrabili delle cose spiegate, in metafisica invece parecchie proposizioni indimostrabili debbono, in loro luogo, indicare i dati primi; questi tuttavia possono essere altrettanto certi e offrono o la materia di spiegazioni o il fondamento di conclusioni sicure.³⁴²

³⁴¹ AA XVII, 352. Nella ricostruzione delle Riflessioni manoscritte restituitaci da Benno Erdmann, la definizione dello spazio come di un concetto intellettuale puro ed il suo inserimento – insieme al tempo – tra i concetti della metafisica, testimoniano in modo determinato l'inizio del primo periodo del “razionalismo critico” (Cfr. *Riflessioni di Kant sulla filosofia critica*, a cura di B. Erdmann, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1992). L'edizione di Erdmann, secondo Hinske, risulta tuttavia superata da quella della *Akademie Ausgabe*, sotto almeno tre punti di vista: essa presenta una scelta del tutto arbitraria delle Riflessioni, mentre l'Accademia ha pubblicato tutti i testi del *Nachlass*; nella maggior parte dei casi quest'ultima restituisce il testo migliore; infine, la datazione ivi proposta da riguarda, per ammissione dello stesso Erdmann, l'epoca “non dell'origine, ma della validità” (Prefazione, p. VI).

³⁴² AA II, 295-96; tr. it. pp. 240-241.

Le definizioni arbitrarie restituiteci dai matematici, secondo quanto ammette lo stesso Kant, non devono però essere assunte dai filosofi come “nient’altro che sottili finzioni”, poiché il più delle volte è proprio in esse che l’indagine metafisica può aspirare a rinvenire “delle basi solide su cui fondare le proprie considerazioni”³⁴³. Se infatti l’imitazione del metodo matematico non sembra essere stata della benché minima utilità per l’avanzamento delle conoscenze metafisiche, ed anzi nulla le è stato più dannoso di questa *imitatio* del “modo di pensare”, le cose sembrano andare in maniera del tutto diversa, quando si fa appello a quei concetti, la cui esattezza matematica è già stata ampiamente assicurata, per applicarli agli oggetti dell’indagine filosofica.

Quest’ultimo uso, leggiamo infatti in apertura del *Versuch*:

(...) è stato assai vantaggioso a quelle parti della filosofia cui è stato applicato, le quali, per il fatto di essersi servite ai loro scopi delle dottrine matematiche, hanno raggiunto una altezza cui altrimenti non avrebbero mai potuto aspirare. Si tratta però soltanto delle conoscenze pertinenti alla dottrina della natura (*Naturlehre*).³⁴⁴

Kant, ad onor del vero, ha già dato prova dell’utilità del ricorso alle dottrine matematiche in ambito filosofico già nella *Nova Dilucidatio*, dove l’appello al principio newtoniano della gravitazione universale era servito per spiegare, in sede metafisica, la realtà della co-esistenza spaziale degli enti contingenti; e, ancora, nella *Monadologia physica*, dove l’adozione di un’accezione geometrica dello spazio aveva finito col restituire il presupposto³⁴⁵ necessario per la teorizzazione (metafisica) della sostanza in termini monadologici.

Nel corso della seconda metà degli anni cinquanta, infatti, era stato proprio l’innesto di elementi di derivazione fisica e geometrica in ambito metafisico, ciò che aveva consentito alla filosofia kantiana di riconoscere il valore “reale” e metafisicamente “oggettivo” dei concetti relazionali dello spazio-tempo; un riconoscimento che, come è stato in parte già accennato, determinerà ciò che, di lì a poco, sarà il loro inserimento tra le *notiones primae* dell’ontologia.

In entrambi i casi, tuttavia, si era trattato “soltanto” di una giustapposizione estrinseca tra due ambiti disciplinari dati come distinti e separati: nel 1755 l’operazione messa in atto da Kant consisteva infatti nell’inglobare, entro posizioni di natura cosmologica in parte simili a quelle wolffiane³⁴⁶, elementi

³⁴³ AA II, 167; tr. it. p. 251.

³⁴⁴ Ibid.

³⁴⁵ Nella *Monadologia physica* il problema di fondo è una questione di carattere propriamente metodologico, e riguarda la possibile conciliazione delle istanze meta-fisiche di derivazione leibniziana con il principio delle scienze matematiche di stampo newtoniano. Su tale tema cfr. P. Carabellese, *La filosofia dell’esistenza in Kant*, pp. 24-46. Vedi anche: G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 308-309.

³⁴⁶ Nella *Nova Dilucidatio* Kant aveva dovuto assumere una prospettiva “cosmologica” simile a quella wolffiana, per poter rendere conto, da un punto di vista espressamente razionale, del *nesso reale* tra le sostanze finite. Nella successiva *Monadologia physica*, Kant ricorre in termini più evidenti ad una teoria della sostanza semplice corporea conforme più all’*atomus naturae* di Wolff che alla monade di Leibniz. (Cfr. Wolff, *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, Renger, Francofurti et Lipsiae 1734, in *Gesammelte Werke*, II Ab., Lateinische Schriften, band 6, a cura di J. École, Olms, Hildesheim 1972 (d’ora in poi *Psychologia rationalis*), § 51). Sui punti di divergenza tra la monade leibniziana e l’*atomus naturae* di Wolff e l’influenza di quest’ultimo sulle tesi metafisiche di Kant nel periodo precritico cfr. G. Sarmiento, *On Kant’s Definition of the Monad in the Monadologia physica of 1756*, 1, pp. 3-4.

mutuati dalla teoria fisica newtoniana; mentre nella *Monadologia physica* si era trattato di approntare una spiegazione di carattere metafisico della natura corporea delle sostanze contingenti, tramite un'applicazione congiunta di metafisica e geometria nella conoscenza della natura (*Naturlehre*).

Del tutto diverso, come intendiamo adesso mostrare, è quanto proposto da Kant all'interno del *Versuch*. Qui il filosofo prussiano ammette infatti di poter procurare un grande vantaggio alla conoscenza filosofica tutta, facendo ricorso ad un "concetto", che si è soliti adoperare nelle scienze matematiche per la determinazione dei suoi oggetti – le quantità –, ma che risulta ancora del tutto estraneo alla filosofia: il concetto delle "quantità negative".

L'ipotesi che intendiamo ora dimostrare è che, è proprio con l'adozione di una tale nozione, che la filosofia kantiana finirà di fatto col superare in via definitiva l'opposizione classica tra l'*Ens (logicum)* ed il *Nihil negativum*, compiendo un passo decisivo per il successivo sviluppo del concetto chiave della ontologia critica: il concetto di "un oggetto in generale".

4.1. Oltre l'opposizione classica tra *Ens logicum* e *Nihil negativum*. Il concetto kantiano del "*Nihil privativum repraesentabile*".

Nella prefazione del saggio del 1763, intitolato „*Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*“, Kant scrive:

Io ho ora in animo di considerare, in rapporto alla filosofia (*Weltweisheit*), un concetto che è già ben noto in matematica e ancora del tutto estraneo alla filosofia stessa. Queste mie considerazioni non sono che un piccolo inizio, come suole avvenire allorquando si vogliono aprire nuove prospettive; eppure esse potranno dar luogo ad importanti conseguenze.³⁴⁷

Mantiene inizialmente un profilo basso Kant, nel descrivere un'operazione che, in verità, risulta essere ben più complessa ed articolata di quanto egli non voglia far credere inizialmente ai suoi lettori. A dispetto di quanto suggeritoci dal titolo completo dell'opera, invero, l'intento kantiano all'interno del *Versucht* non è tanto quello di prendere in prestito un concetto ampiamente in uso nelle scienze matematiche, per introdurlo *estrinsecamente* all'interno di un particolare ambito epistemico del sapere filosofico, con l'auspicio che una siffatta operazione possa un giorno apportare i dovuti vantaggi nell'ambito della conoscenza razionale della natura.

Che tale non sia propriamente l'obiettivo del filosofo prussiano è in parte già dimostrato dal fatto che, per esso si rende necessario fare appello ad un processo di natura duplice: si tratta, in un primo momento, di determinare da una prospettiva "filosofica" la natura di un concetto – quello appunto delle quantità negative –, cui la matematica fa ampiamente uso da tempo, ma del quale non è mai stata in grado di fornire una "spiegazione" adeguata, tanto da essersi dovuta servire di "regole ben specifiche" per assicurarsene, di volta in volta, quello che è l'esatto suo impiego; ed è solo in seguito – come ammette Kant – che si dovrà *dimostrare* che un tale concetto risulta essere del tutto necessario per la determinazione dell'oggetto stesso della metafisica.

Il concetto delle quantità negative è usato da tempo in matematica e vi occupa una posizione della massima importanza, anche se l'idea (*Vorstellung*) che quasi tutti ne avevano e la spiegazione (*Erläuterung*) che ne davano era strana e contraddittoria; eppure la sua applicazione non era per questo danneggiata, che infatti regole specifiche sostituivano la definizione (*Definition*) e ne assicuravano l'uso esatto (*Gebrauch*), mentre gli errori che si commettevano nel giudizio sulla natura di questo concetto astratto (*über die Natur dieses abstracten Begriffs*) restavano inoperanti e privi di conseguente.³⁴⁸

Se si presta attenzione a quanto riportato da Kant in apertura dell'opera e, più in particolare, alla scelte terminologiche da lui adottate, appare piuttosto evidente, come il compito da lui preposto all'interno del *Versuch* non sia tanto

³⁴⁷ AA II, 169; tr. it. p. 253.

³⁴⁸ AA II, 170; tr. it. p. 253. Non condivido la scelta del Carabellese di tradurre "*besondere Regeln*" con "regole pratiche", considerato il significato specifico che il termine "pratico" assume nella filosofia kantiana. Le regole cui si fa riferimento sono infatti le "dottrine fondamentali" dell'aritmetica che stanno alla base di tutte le conoscenze matematiche.

quello di applicare il concetto “matematico” delle grandezze negative ad un determinato ambito della conoscenza filosofica, quanto piuttosto quello di rendere anzitutto evidente ed il più possibile determinata la natura “astratta” di un tale concetto o, ancora, di restituire chiarezza all’idea³⁴⁹ metafisica che – come ammette lo stesso Kant – ancora confusa, ne starebbe alla base.

Nonostante, infatti, la conoscenza matematica faccia già da tempo ampio utilizzo della nozione delle quantità negative, definendone l’uso esatto per mezzo di regole della sintesi matematica – la addizione e la sottrazione –, il livello di “astrattezza” che caratterizza tale concetto sembra assicurarne un’origine tutt’altro che arbitraria; un’origine, detto altrimenti, che non ha nulla a che vedere con il linguaggio epistemico delle definizioni matematiche. Le quantità negative, contrariamente da quanto suggeritoci dall’espressione, non sono infatti vere e proprie “negazioni di quantità”: esse non sono, cioè, l’espressione diretta di una qualche determinazione di carattere negativo concernente l’oggetto delle conoscenze di stampo matematico – le quantità appunto –, ma denotano piuttosto – scrive Kant – quella che in generale è la “qualità” del contrasto che un tale concetto chiama propriamente in causa.

Nel *Versuch*, detto altrimenti, l’interesse kantiano non è affatto diretto ad introdurre in ambito metafisico il concetto matematico o “matematicizzato” delle quantità negative, come pure il titolo completo dell’opera indurrebbe a pensare: il suo autentico scopo è, piuttosto, quello di restituire – in linea con le indicazioni metodologiche offerteci nella *Deutlichkeit*³⁵⁰ – una spiegazione di carattere generale del “concetto astratto” che ne sta a fondamento.

E fornire una spiegazione di tal genere, nell’ottica kantiana, non può certo rientrare tra le capacità dimostrative della conoscenza matematica, sebbene sia indubbio che quest’ultima sia in grado di restituire un grado maggiore di certezza intuitiva³⁵¹ nelle sue definizioni.

Trattandosi di un concetto astratto o, ancora, di una “*Vorstellung*”, la sua spiegazione (*Erläuterung*) spetterà di diritto alla filosofia, dal momento che è unicamente nell’ambito della conoscenza filosofica, che gli oggetti vengono considerati “sempre e soltanto nei [loro] concetti generali e astratti”³⁵².

L’autentico compito della cognizione filosofica è infatti quello di rendere evidenti e chiaramente determinati quei concetti, che sebbene siano per noi

³⁴⁹ Interessante è qui il fatto che Kant parli del concetto astratto delle quantità negative come di una “idea”, considerato che nella *Dissertatio* del 1770 tale termine verrà utilizzato proprio per designare i “concetti astratti” dell’intelletto, dopo aver specificato l’esatta natura di una tale “astrazione” (Cfr. AA II, 394; tr. it. p. 430).

³⁵⁰ Che ci sia un’evidente continuità dal punto di vista “metodologico” tra la *Deutlichkeit* ed il *Versuch* è una tesi sostenuta da Tonelli; vedi il suo: *Dall’estetica metafisica*, pp. 229-230.

³⁵¹ Nella *Deutlichkeit* Kant opera un distinguo tra la certezza matematica e quella metafisica, una differenza che è però più di grado quantitativo che non di qualità. Egli distingue infatti il grado di certezza in senso “oggettivo” e “soggettivo”: nel primo caso la certezza di una verità può essere caratterizzata da un numero maggiore o minore di “note di necessità”, nel secondo caso essa dipende invece dal carattere intuitivo della conoscenza. La matematica presenterebbe quindi una *quantità* massima di certezza oggettiva nei suoi concetti. Nel caso della conoscenza filosofica, invece, i segni di cui ci si avvale – le parole – servono “a far ricordare i concetti generali che si vogliono indicare, e occorre averne sempre davanti agli occhi il significato”, che ci è dato solo per il tramite di esempi concreti dell’esperienza. Tutto ciò rende altamente probabile l’errore in ambito filosofico, posto che nelle sue spiegazioni non vi sono sufficienti elementi di carattere intuitivo.

³⁵² Kant ha già dato prova di ciò nel *Beweisgrund*, quando ha preso in considerazione, tentandone una prima spiegazione, il concetto astratto “dell’esistenza *in generale*”.

accessibili tramite una sicura esperienza interna, pure ci sono dati solo “confusamente” ed in maniera affatto determinata: ed è proprio questo genere di operazione quella che, per Kant, consente di “estrarre (*herausnehmen*)” dal concetto matematicizzato delle quantità negative ciò che di esso restituisce l’oggetto vero e proprio dell’indagine filosofica.

Per poter estrarre da questo concetto ciò che di esso è l’oggetto vero e proprio della filosofia (*Philosophie*), senza badare particolarmente alla quantità, osserviamo anzitutto che in esso è contenuta l’opposizione che più sopra abbiamo chiamato reale.³⁵³

Nella “spiegazione” del concetto generale delle quantità negative Kant mostra che un tale concetto non solo non esprime affatto una negazione di quantità, ma neppure sta ad indicare “una determinata specie di cose riguardo alla loro interiore natura”³⁵⁴: sarebbe del tutto errato, in tal senso, anche solo ipotizzare che esista una specie particolare di cose e chiamarle “cose negative (*negative Dinge*)”. Questa espressione, infatti, indica sempre e solo un *rapporto* di cose positive, ma tra loro contrarie, quando questa relazione non è spiegabile nei termini di un’opposizione di tipo logico – come loro identità o contraddizione –, bensì nella forma di un’opposizione, che Kant definisce come “reale”.

La prima opposizione, quella logica, è la sola di cui si sia tenuto conto finora. Consiste nell’affermare e negare contemporaneamente un predicato di una cosa. La conseguenza di tale nesso logico è nulla (*nihil negativum irrepraesentabile*), come è detto nel principio di contraddizione. Un corpo in moto è qualcosa, un corpo, che non è in moto, è anche qualcosa (*cogitabile*); ma un corpo che sia in moto, e contemporaneamente non sia in moto, non è nulla [*gar nichts*]. La seconda opposizione, reale, è quella in cui due predicati di una cosa siano opposti, ma non per il principio di contraddizione.³⁵⁵

Nell’ambito dell’opposizione di tipo logico si tiene conto sempre e soltanto di quella relazione, per la quale due predicati di uno stesso soggetto contraddicendosi si annullano a vicenda, annullando, al contempo, le loro possibili conseguenze: sul piano logico, infatti, un predicato possibile ha sempre delle conseguenze, sebbene a volte solo potenziali, che vengono punto annulate – “non poste” – di concerto alla negazione logica dello stesso. In questo genere di opposizione, l’unica – sottolinea Kant – di cui finora si sia tenuto conto in ambito filosofico, non si presta però attenzione a quale dei due predicati debba essere considerato come “effettivamente affermativo (*realitas*)” e quale, invece, risulti “effettivamente negativo (*negatio*)”³⁵⁶.

³⁵³ AA II, 174, tr. it. p. 258. Da notare, è qui il ricorso al termine “*Gegenstand*”, preferito al concetto classico “*Ding*”; come anche l’utilizzo dell’espressione “*Philosophie*”, anziché “*Weltweisheit*”, indice che l’attenzione kantiana è propriamente rivolta alle operazioni generali sottese ad ogni indagine di natura filosofica.

³⁵⁴ Ibid.

³⁵⁵ AA II, 171; tr. it. p. 255.

³⁵⁶ AA II, 172; tr. it. p. 256.

In questo genere di opposizione non viene cioè contemplata quella che Kant definisce essere la “verità metafisica”³⁵⁷ delle cose, ma si presta attenzione solo e soltanto a quel genere di verità, che si realizza nello spazio meramente logico descritto dai nostri stessi concetti. Il risultato di un’opposizione logica, posto che in essa la negazione di un predicato comporta l’annullamento delle sue possibili conseguenze, è dunque un nulla in senso assoluto (*Nihil negativum*), ovvero, un qualcosa che – per sua definizione – è, per l’intelletto umano, del tutto *irrapresentabile*.

Particolare attenzione, a mio avviso, deve essere qui data al fatto che la suddetta opposizione di carattere logico traduce, per Kant, esattamente quel genere di impossibilità formale, dal quale il razionalismo metafisico traeva indirettamente – perché tramite la sua negazione – la classica *notio* ontologica dell’ente (*Ding*), come di un possibile determinabile quanto all’esistenza. L’insofferenza kantiana nei confronti del paradigma metafisico estremamente “logicista” dei razionalisti, era già ampiamente emersa nel corso delle sue precedenti indagini, traducendosi dapprima in un attacco diretto ai principi primi che ne stavano alla base, in seguito in un ripensamento radicale del suo stesso *modus operandi*. Tuttavia, è solo chiamando in causa una più profonda analisi del concetto delle “quantità negative” che Kant, a mio parere, avrebbe compiuto un passo cruciale a decretare il divorzio risolutivo dal razionalismo. Il richiamo kantiano al concetto delle quantità negative, quale espressione matematicizzata di un contrasto non meramente logico, bensì reale è infatti quanto permette al filosofo prussiano di introdurre in ambito metafisico quella accezione “positiva” del nulla – il concetto del “*Nihil privativum repraesentabile*” – che gli consente adesso di superare in via definitiva l’opposizione scolastica tra un’accezione puramente logica dell’ente (*Ding*) ed il suo corrispettivo nulla (*Nihil negativum*).

Prima di mostrare e rendere esplicite le modalità in cui si sarebbe di fatto articolato un tale superamento, occorre però chiarire i termini con cui Kant giunge alla formulazione del concetto del *Nihil privativum repraesentabile*, muovendo dall’analisi logica di quello delle quantità negative. Per prima cosa, è bene sottolineare che, per Kant, anche la repugnanza reale sottesa al concetto delle quantità negative si basa su una relazione di due predicati appartenenti ad una medesima cosa, con la differenza sostanziale che “questa relazione è di specie del tutto diversa (*von ganz anderer Art*)”, come anche le conseguenze che, per mezzo di essa, vengono determinate.

Anche qui l’uno annulla ciò che è posto dall’altro, ma la conseguenza è qualcosa (*cogitabile*). Una forza che imprime moto ad un corpo in una direzione, ed una forza uguale in direzione contraria, non si contraddicono e sono possibili come predicati di un solo corpo. Conseguenza ne è la quiete, la quale è qualcosa (*repraesentabile*). Si tratta di un’opposizione vera. Infatti ciò che è posto da una delle due tendenze, se essa fosse sola, è annullato dall’altra, ed ambedue queste tendenze sono predicati veri di una sola cosa e le appartengono contemporaneamente.³⁵⁸

³⁵⁷ “(...) l’essere allo stesso modo buio e non buio dello stesso soggetto è una contraddizione. Il primo di questi due predicati è logicamente affermativo, il secondo logicamente negativo, pur essendo il primo, preso in senso metafisico, una negazione”; Ibid.

³⁵⁸ AA II, 172; tr. it. p. 256.

Persino il risultato di un'opposizione reale, dunque, è per Kant un “nulla (*Nihil*)”, ma lo è certo in un'accezione del tutto diversa da quella espressa sul piano logico dal principio di (non) contraddizione. Tale nulla è assunto infatti in un significato per nulla assimilabile a quel genere di “impossibilità” di cui, fino ad ora, ha tenuto conto la tradizione metafisica ispirata al razionalismo. Nella *repugnantia realis*, sottolinea infatti Kant, si presuppone sempre che entrambi i predicati della cosa, che sono posti in opposizione tra loro, siano entrambi affermativi o, sarebbe forse meglio dire, “effettivamente” tali. Diversamente che in un'opposizione di tipo logico, in un'opposizione reale si tiene infatti conto anche della “verità metafisica” delle cose e non soltanto della loro incontraddittorietà sul piano logico-formale: i “predicati” che con la loro posizione determinano il contrasto rappresentano delle vere e proprie “*realitates*”³⁵⁹ che, all'opposto dei predicati di natura logica, possono certo essere negate – cioè non poste –, senza per questo generare contraddizione. Il risultato di un'opposizione tra *realitates*, detto altrimenti, non può mai restituire un “nulla assoluto (*Nihil negativum*)”, bensì un nulla che è, per così dire, solo “relativo (*verhältnismäßiges*)”, perché nei fatti sempre riferito ad una qualche sua conseguenza, che sul piano reale non è effettivamente posta o, ancora, ad una qualche determinazione reale che risulta “assente”³⁶⁰. Ed è proprio da questo genere di opposizione, scrive Kant, che nascerebbe il concetto generale delle quantità negative, di cui fa ormai da tempo ampio uso la conoscenza di stampo fisico-matematico.

Di qui nasce il concetto matematico delle quantità negative. Una quantità è negativa nei riguardi di un'altra quando non può essere unita con essa se non per opposizione, in modo che l'una annulla nell'altra il proprio valore. Questo è un rapporto di contrari, e le quantità che si oppongono in tal modo l'un l'altra, si annullano reciprocamente in modo uguale, così che in fondo non si può chiamare nessuna quantità negativa in modo assoluto, e si dovrebbe dire invece che +a e -a sono l'una la quantità negativa dell'altra. (...) questo termine non sta ad indicare una determinata specie di cose riguardo alla loro interiore natura, ma soltanto il rapporto di contrari che consente di metterle in opposizione con certi altri oggetto contrassegnati da un +.³⁶¹

Il concetto delle quantità negative non designa, dunque, la “natura interiore” di una determinata specie di cose o di oggetti, ma indica piuttosto il rapporto tra determinazioni sostanziali, poste in contrasto reale tra loro. Kant tiene quindi a precisare che, in seguito, utilizzerà talvolta l'espressione che “un oggetto (*Ding*) è la (*cosa*) negativa dell'altro”³⁶², ma è chiaro che un tale oggetto, se preso in senso metafisico, è sempre un che di positivo e mai una “cosa negativa” di per sé: la repugnanza reale, infatti, ha effettivamente luogo soltanto quando tra due cose, in qualità di cause positive, l'una toglie (*aufhebt*) le conseguenze che possono essere realmente poste dall'altra.

³⁵⁹ Il termine “*real*” non è qui da intendersi come *actualitas*, perché riguarda piuttosto la *realitas* come determinazione effettivamente positiva di una cosa. Le *realitates* restituiscono infatti i “dati materiali”, che sono necessari per la determinazione di una cosa possibile, prescindendo dalla sua effettiva esistenza.

³⁶⁰ AA II, 178; tr. it. p. 262.

³⁶¹ AA II, 174; tr. it. p. 258.

³⁶² AA II, 175; tr. it. p. 259.

Risultato di tale opposizione è, dunque, una altrettanto reale “rimozione”³⁶³ delle conseguenze poste in essere dalla presenza di un dato predicato (a) in un determinato oggetto, per mezzo di un predicato (b) che, nello stesso oggetto, pone determinazioni realmente contrarie a quelle del primo.

La rimozione causata dal contrasto reale, come viene riportato all’interno delle *Vorlesungen* di inizio anni sessanta, non ha assolutamente nulla a che vedere con quella *remotio* di carattere logico che tende a consumarsi sul piano concettuale ed il cui risultato è la pura e semplice “non posizione” di una data conseguenza, piuttosto, che la sua effettiva rimozione: “Ci sono 2 rimozioni [:] 1) la rimozione logica, per mezzo della quale qualcosa (*etwas*) viene semplicemente non posto (*nicht gesetzt wird*); 2) la rimozione reale, per mezzo di cui certe cose vengono tolte (*aufgehoben wird*)”³⁶⁴.

Coerentemente a quanto riportato nei testi delle lezioni, nel *Versuch* Kant distinguerà poi tra la “privazione (*privatio*)” e, cioè, la negazione conseguente ad una vera e propria opposizione reale tra due predicati sostanziali, ed il “difetto (*defectus*)”, che non richiede in verità la presenza di una qualche causa realmente positiva, ma soltanto la sua assenza: in entrambi i casi si tratta, però, di conseguenze poste in essere per mezzo di una *remotio realis*, che come tali non possono essere ridotte ad elementi di natura prettamente logica. Di fatto, se la negazione di una negazione di carattere logico, da parte sua, restituisce sempre un’affermazione di tipo logico, “la privazione di una privazione” o, ancora, l’assenza effettiva di una qualche causa realmente positiva determina sempre “una posizione reale (*eine reale Position*)”³⁶⁵.

La differenza sostanziale tra i due generi di opposizione – logica e reale – si rende particolarmente evidente, scrive Kant, sul piano dell’espressione linguistica (grammaticale):

Il rapporto tra una causa reale ed una cosa che da essa venga posta od annullata non si può affatto esprimere mediante un giudizio, ma soltanto mediante un concetto. E pur essendo possibile ridurre questo concetto, per suddivisione, a concetti più semplici di cause reali, alla fine tuttavia tutte le nostre conoscenze di questo rapporto terminano nei concetti semplici e non più divisibili delle cause reali, i cui rapporti con le conseguenze non possono più essere chiariti.³⁶⁶

La natura, sostiene Kant, ci offre l’esempio di un gran numero di privazioni che nascono dal conflitto di due cause realmente agenti, di cui l’una annulla – tramite opposizione reale – l’effetto che è posto dall’altra, sebbene spesso

³⁶³ “(...) ciò che toglie (*aufhebt*) qualcosa’altro come ripugnanza reale, è reale”; AA XXVIII, 14.

³⁶⁴ Met. Herder, pp. 19-20.

³⁶⁵ Met. Herder, p. 20.

³⁶⁶ AA II, 203-204; tr. it. pp. 288-89. Nella coeva Riflessione 3755: „*Die Verhältnis des logischen Grundes zur Folge ist ein Urtheil. Die Verhältnis des realgrundes ist ein Begriff*“; (AA XVII, 283). Lo spostamento dal piano del giudizio a quello del concetto, si badi bene, non intende qui significare che a quest’ultimo compete un grado maggiore di penetrabilità nel contesto fattuale dell’esperienza reale. Nello scritto sulle figure sillogistiche, Kant sottolinea infatti che il concetto non è altro che il prodotto di un giudizio immediato – in questo caso si tratta di un concetto distinto – o ancora di un giudizio mediato (sillogismo), nel caso in cui si tratti di un concetto le cui note sono distinte; Cfr. AA II, 58-59. Vedi a tal proposito: M. Stampa, *Possibilità e “Respectus”*. Note per una ricostruzione della dottrina kantiana precritica della modalità, in: Rivista di Storia della Filosofia, Vol. 50 (2), 1995, pp. 355-367 (pp. 366-367).

resti in principio incerto se si tratti propriamente della negazione di una assenza o della conseguenza effettivamente determinata dalla opposizione di forze realmente agenti l'una sull'altra.

È famosa ad esempio la questione se il freddo richieda una causa positiva, oppure se, in quanto assenza pura, e semplice, non sia da attribuirsi alla mancanza del calore. (...) Il freddo è senza dubbio soltanto una negazione del calore, e si capisce facilmente che esso possa in se stesso esser possibile anche senza una causa positiva. D'altro canto si capisce altrettanto facilmente che esso può nascere anche da una causa positiva, e di fatti spesso ne deriva, quale che sia l'opinione che si abbia circa l'origine del calore. In natura non si conosce il freddo assoluto ed anche quando se ne parla, lo si intende a paragone con altri fenomeni.³⁶⁷

Da notare è che nell'esempio qui proposto da Kant, esempio che non a caso tornerà all'interno della trattazione critica del "concetto di un oggetto in generale", nella sezione dedicata appunto al concetto del *nihil privativum*³⁶⁸, si faccia ancora una volta riferimento alla radicale impossibilità – da parte dell'intelletto umano – di *conoscere* una qualche qualità in senso "assoluto": anche quando si utilizza l'espressione "freddo assoluto", ammette il filosofo, lo si fa sempre e soltanto in senso relativo, paragonando cioè questo concetto con altri fenomeni con cui possiamo realmente entrare in contatto.

Ciò avviene, come si è già accennato, perché ciò che comunemente viene definita essere una "quantità negativa" non esprime la natura essenziale di un qualche oggetto, ma piuttosto la relazione di contrasto tra due determinazioni reali poste "nello stesso soggetto (*in eben demselben Subjecte*)"³⁶⁹; ed il riferimento alla dimensione *soggettiva* non è qui affatto casuale.

L'intento perseguito dal filosofo di Königsberg all'interno del *Versuch* è, infatti, quello di introdurre il "concetto generale" dell'opposizione reale tra forze contrarie, restituitoci per mezzo della *spiegazione filosofica* del concetto delle quantità negative, nell'ambito epistemico della cosiddetta "filosofia superiore (*höhere Weltweisheit*) e, cioè di quella che, secondo la definizione che ne aveva dato non molti anni prima lo stesso Baumgarten, era la "scienza dei principi primi della conoscenza umana"³⁷⁰.

Nell'ottica kantiana di inizio anni sessanta, la conoscenza metafisica designa però una scienza dal profilo epistemico non più equiparabile a quel modello assiomatico perseguito dalla metafisica di stampo wolffiano, posto che in essa si intende piuttosto fare appello a quel "metodo sperimentale", che era stato introdotto da Newton nell'ambito delle scienze naturali.

In metafisica, come ampiamente sottolineato da Kant nella *Deutlichkeit*, occorre infatti procedere mediante quella che lui stesso definiva essere una "coscienza immediata ed evidente" per ricercare quelle note che possono essere rintracciate con certezza nel concetto "astratto" di una qualche qualità

³⁶⁷ AA II, 184; tr. it. p. 269.

³⁶⁸ KrV, A 291.

³⁶⁹ "(...) le determinazioni contrastanti tra loro debbono trovarsi nello stesso soggetto: se infatti poniamo che una determinazione sia in una cosa e un'altra, qualunque essa sia, in un'altra cosa, non ne consegue una opposizione reale" (p. 260). In verità, Kant ammetterà che anche un tale tipo di opposizione ha un valore reale, sebbene solo "potenziale":

³⁷⁰ Baumgarten, *Met.* §1.

generale; e tuttavia, le modalità per giungere ad una tale coscienza, in quella sede, non erano state affatto chiarite dal filosofo.

Nella *Deutlichkeit*, l'unico elemento resoci noto da Kant riguarda il fatto che, nelle questioni di ordine metafisico, è sempre richiesto un grandissimo sforzo di "astrazione" da parte dell'animo umano; un'operazione, quest'ultima, che proprio con il ricorso kantiano alla dimensione concettuale dell'opposizione reale sembra, adesso, poter trovare un'ulteriore ed importante chiarificazione.

Nella sezione conclusiva del *Versuch*, sezione in cui ci sono offerte alcune considerazioni atte a preparare l'effettiva applicazione del concetto generale del contrasto reale agli "oggetti" della conoscenza filosofica, leggiamo:

Ogni astrazione non è altro che l'annullamento di certe rappresentazioni chiare, che si suole fare affinché venga rappresentato più chiaramente ciò che resta. Ognuno di noi sa quale somma di attività sia richiesta per arrivarvi, e l'astrazione perciò si può chiamare un'attenzione negativa, e cioè un vero e proprio agire che è opposto a quell'altra azione che rende chiara la rappresentazione e che nel collegamento con essa produce lo zero, ovverosia l'assenza della rappresentazione chiara. Se invece si trattasse di una negazione e di una assenza pura e semplice, non occorrerebbe sforzo alcuno (...). Quale meraviglioso lavoro non si nasconde mai nelle profondità del nostro spirito (*in den Tiefen unseres Geistes verborgen*) che nel pieno della sua attività noi non riusciamo a notare, appunto per il fatto che sono tante le azioni e che ciascuna di esse non viene rappresentata che assai confusamente.³⁷¹

Kant fa qui un importantissimo passo avanti rispetto a quanto sostenuto all'interno della *Deutlichkeit*, accomunando sotto il segno dell'opposizione reale la natura corporea del soggetto con la sua natura spirituale ed ascrivendo, in termini piuttosto espliciti, l'*esperienza interna* del soggetto alla dimensione reale della possibilità; dimensione che, è bene ricordarlo, non risulta a sua volta affatto determinabile per mezzo dei soli principi formali della ideantità e della non contraddizione, ma necessita piuttosto dell'ausilio di quei principi primi materiali – come ad esempio quelli della successione temporale e della coesistenza spaziale – senza dei quali non sarebbe affatto possibile fare un *uso significativo* del principio di ragion determinante.

Per quel che riguarda l'annullamento di un qualcosa di esistente, non vi può essere differenza alcuna tra gli accidenti delle nature spirituali e le conseguenze delle forze efficienti nella natura corporea, e cioè ambedue non possono essere annullati se non per mezzo della forza vera ed opposta di un altro; e un accidente interiore, un pensiero dell'anima non può mai cessare di essere senza che vi sia una forza veramente attiva dentro il medesimo soggetto pensante. La differenza riguarda soltanto le leggi diverse con cui sono subordinati i due tipi di esseri, dato che la condizione della materia non può mai esser modificata se non per mezzo di cause esterne, mentre quella dell'animo si modifica anche per

³⁷¹ AA II, 191; tr. it. pp. 274-275. Il riferimento alle "profondità" del nostro spirito non può non richiamare quella che, nel *Beweisgrund*, era la definizione della metafisica come di un "abisso senza fondo" o, ancora, come di "un oceano tenebroso, senza sponde e senza fari, in cui bisogna condursi come chi, navigando in mare non ancora solcato, non appena metta piede su una qualche terra, esamina il suo cammino, e cerca se mai delle inavvertite correnti marine non abbian deviato il suo corso (...)"; AA II 66; tr. it. pp. 105-106.

mezzo di cause interiori; malgrado questa differenza tuttavia la necessità dell'opposizione reale resta in ambedue i casi.³⁷²

Il principio “metafisico” dell'opposizione reale risulta valido, dunque, sia per la materia corporea – mezzo di traduzione per quelle “*Bestimmungen der Seele*” che sono prodotte dell'azione operata da oggetti (*Sache*) realmente esterni al soggetto –, che per lo stesso animo umano, nella cui attività originaria, secondo quanto ammette Kant, ogni nostra stessa modificazione o rappresentazione troverebbe il suo autentico “principio comune”³⁷³, sebbene di ciò non sempre se ne abbia una chiara coscienza³⁷⁴.

Nell'ottica kantiana di questi stessi anni, detto altrimenti, tutte le nostre rappresentazioni poggiano di necessità “sull'attività interiore del nostro spirito in quanto loro principio (*auf der innern Thätigkeit unsers Geistes, als auf ihrem Grunde*)” e sebbene le cose esterne, che pure vengono in contatto con la dimensione materiale descritta dal nostro stesso corpo, possono in un certo qual modo restituire le condizioni *per le quali* tali rappresentazioni vengono prodotte, esse tuttavia non costituiscono mai la “causa reale” della loro effettiva produzione, poiché essa è sempre posta nella “forza di pensiero del nostro animo (*Denkungs-kraft der Seele*)”³⁷⁵.

A mio avviso, viene qui messa in gioco una questione chiave della filosofia kantiana, che nel corso degli anni successivi contribuirà allo sviluppo del profilo *epistemico*³⁷⁶ del rinnovato concetto del “trascendentale”; sviluppo che, a sua volta, creerà le condizioni necessarie per l'effettiva emancipazione della sua semantica dall'ambito proprio del trascendente.

Nella prima metà degli anni sessanta, l'estensione del principio materiale dell'opposizione reale alla sfera “cogitativa” del soggetto – alla sua “*Denkungs-kraft*” o “*Vorstellungskraft*”³⁷⁷ – porta infatti la filosofia kantiana

³⁷² AA II, 191; tr. it. p. 275.

³⁷³ Se si considera il fatto che Kant, in seguito, porrà sotto il segno della “rappresentazione” le sensazioni, le percezioni, i concetti, come anche le intuizioni (cfr. AA XVI, 81), non è difficile comprendere come l'attività rappresentativa (*Vorstellungskraft*) non sia per lui ridotta ad una singola facoltà, ma sia piuttosto l'espressione di un'unità complessa, comprensiva dei differenti modi in cui può esplicare la sua funzione. Interessante, da questo punto di vista, è la tesi avanzata da K. Reinhold, secondo la quale sarebbe proprio la facoltà rappresentativa a restituire il principio dell'intero ambito di coscienza (vedi il suo: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, Windtmann und Mauke, Prag und Jena, 1789 = Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1963, p. 196).

³⁷⁴ Su tale tema vedi: C. La Rocca, *L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant*, in: *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, Edizioni ETS, Pisa, 2007 (pp. 63-116).

³⁷⁵ AA II, 199; tr. it. p. 184. Secondo quanto rilevato da M. Kuehn, sarebbe in questa sede che verrebbe espressamente prefigurata l'adesione di Kant alla critica humiana del concetto di causalità (cfr. M. Kuehn, *Kant. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, p. 149; e Id., *David Hume and Moses Mendelssohn*, «*Hume Studies*», 21, 1995, 2, pp. 197-200).

³⁷⁶ Sul significato “epistemico” che verrà progressivamente assunto dal trascendentale kantiano cfr. N. Hinske, *Op.cit.* Sui vari significati che il termine trascendentale assumerà nell'ambito dell'ontologia critica vedi il testo di Elena Ficara, *Op. cit.*, pp. 35-48.

³⁷⁷ Da notare è il fatto che già in questi anni la “*Vorstellungskraft*”, associata all'attività rappresentativa che è propria dello spirito umano, chiami direttamente in causa la “*Einbildung*”: “Nel mio animo, per esempio, esiste attualmente la rappresentazione del sole in virtù della mia immaginazione (*durch die Kraft meiner Einbildung*)”³⁷⁷, così scrive infatti Kant nella prima parte del capo terzo del *Versuch*. In seguito, nelle *Lezioni di psicologia*, Kant annovera l'*Einbildung* come sottoparte della “*bildende Kraft*”, definendola come “facoltà dell'immaginazione produttiva”; *Metaphysik L₁*, 237; tr. it. p. 65.

a dover ammettere una speciale relazione tra la reale presenza delle sostanze contingenti e quell'attività dello spirito, dalla quale hanno origine tutti i nostri concetti e/o rappresentazioni delle cose. Kant, di fatto, individua già in questi anni – sulla scorta della distinzione tra la via *a posteriori* e la via *a priori* in parte discussa in sede di *Beweisgrund* – due possibili ordini di spiegazione: nel caso dei concetti di esperienza è l'effettiva presenza delle cose esterne al soggetto a restituire l'origine delle nostre determinazioni, mentre vi sono altri concetti, che nell'effettiva esistenza del dato materiale rintracciano soltanto le condizioni che danno “occasione” alla loro produzione, ma non la loro origine, che ha sede solo nella forza rappresentativa del nostro animo.

Tali concetti, come vedremo meglio in seguito, sono proprio quelle *notiones intellectus puri* di cui dovrà occuparsi la rinnovata *Philosophia pura*, cui Kant, già sul finire degli anni sessanta, assegna una funzione che anticipa in parte quella che, in sede propriamente critica, sarà l'ambizione analitica della sua rinnovata filosofia trascendentale (ontologia).

Tornando al testo del *Versuch* citato in precedenza, ci permettiamo inoltre di segnalare una certa affinità di fondo con quanto scritto da Kant in sede di *Beweisgrund* in merito ai rapporti tra la realtà materiale degli enti contingenti e l'intelligenza divina, che può essere propria di un unico *ens necessarium* e che può ragionevolmente esserne posta alla base.

In quella sede, il filosofo aveva infatti finito con l'ammettere che quell'ente sommo, la cui esistenza deve di necessità essere presupposta a fondamento della reale pensabilità di tutto il possibile, può essere pensato come “*realissimum*” in qualità di “primo principio reale” della realtà materiale, che è “data” in ogni possibile. E sebbene nel *Versuch* il piano della trattazione sia certo mutato rispetto al *Beweisgrund*, essendo qui propriamente in questione non tanto la realtà materiale delle sostanze contingenti, quanto la possibilità materiale dei loro stessi concetti, il ragionamento kantiano non sembra essere poi così lontano dalle logiche della coeva trattazione teologica.

Nel *Versuch*, infatti, è propriamente la *Denkungskraft* del soggetto ad essere individuata come la “causa reale” di tutte le sue rappresentazioni, quali determinazioni poste realmente in essere nell'animo, in termini che – a mio avviso – risultano essere del tutto analoghi a quelli che, nel *Beweisgrund*, vengono chiamati in causa per individuare nell'intelletto divino il principio comune di realtà delle sostanze contingenti.

Ad onor del vero, sembrerebbe essere proprio questo senso “analogico” quello in grado di restituire il corretto significato delle parole di Kant quando, nella Riflessione 3716, egli ammette che il “principio della somma realtà (*der höchsten Realität*) è parallelo al compendio di tutte le [possibili] sensazioni (*ist parallel dem Inbegriff aller Empfindungen*)”³⁷⁸.

Occorre infine sottolineare, che l'estensione del principio dell'opposizione reale alla dimensione spirituale o, meglio, all'attività rappresentativa del soggetto umano, muove in concomitanza al rigetto kantiano della distinzione generale di tutte le cose poste in virtù di una qualche determinazione in assolutamente “positive” o semplicemente “negative”³⁷⁹; distinzione, che formulata da Baumgarten sotto l'egida dell'*aut aut* scolastico tra *Ens* e *Nihil*. Di ciò, ancora una volta, ci offre chiara testimonianza la *Metaphysica Herder*:

³⁷⁸ AA XVII, 255.

³⁷⁹ Cfr. Baumgarten, *Met.*, § 525.

Non si può dire che tutte le cose (*Dinge*) sono positive o negative: poiché le negative non sono affatto pensabili: esse sono semplici privazioni (*bloße Beraubungen*) – non sono state poste. Tutte le determinazioni sono o realtà (*realitäten*) o negazioni (*negationen*). Non si distingue a sufficienza le realtà dalle negazioni. Tutto ciò che è tolto (*aufhebt*) da qualcos'altro è reale.³⁸⁰

Introducendo il concetto “relativo” del nulla, quale *Nihil privativum* – rappresentabile come determinato dalla relazione oppositiva tra due *realitates* di segno opposto – Kant finisce di fatto con l'ammettere che tutto ciò che viene anche solo “pensato” come una *Bestimmung* appartiene già sempre all'ambito della realtà materiale e può, pertanto, essere reale, nel senso proprio di realmente presente, o restituirsi come qualcosa di realmente negativo e, cioè, come un'effettiva assenza o una sottrazione di questa stessa realtà. Inoltre, ricorrendo al termine “*Ding*” per far riferimento a ciò che è posto (determinato) da altro, Kant finisce ora con l'ammettere che il processo determinativo può interessare il piano logico-formale, solo nella misura in cui esso intercetta l'ambito materiale della possibilità: tale termine, come egli aveva ammesso già nel *Versuch*, può essere infatti usato per far riferimento a ciò che, nel parlar comune, viene definito come il negativo di qualcos'altro, ma il suo vero significato non è per nulla riducibile ad una semplice negazione di carattere logico-formale, essendo il risultato concreto di un'opposizione di tipo reale. Il termine “*Ding*”, come ha giustamente suggerito J.F. Courtine, designa infatti un qualcosa di reale che, per sua stessa definizione, sta “al di qua di ogni ulteriore dissociazione tra qualcosa e nulla, tra *ens* e *non-ens*”³⁸¹ o, meglio ancora, definisce un qualcosa che sta “al di sopra” della distinzione classica tra l'*Ens logicum* ed il *Nihil negativum*.

Per tutte queste ragioni, il principio materiale dell'opposizione reale, da cui pure Kant fa derivare la verità delle leggi meccaniche³⁸², rappresenta un principio che deve necessariamente appartenere a quell'indagine filosofica, che intende fornire una spiegazione di carattere *puramente razionale* di queste stesse leggi; un compito, questo, che spetterebbe non solo di nome, ma finanche di diritto ad una nuova “metafisica del mondo sensibile”³⁸³.

Il principio materiale dell'opposizione reale rientra poi a pieno titolo tra i principi della più generale conoscenza metafisica, nella misura in cui rende *per noi* comprensibile la “qualità generale” del concetto astratto di un oggetto, rendendo esplicita la sua indeterminatezza in termini di concretezza empirica. A questo proposito, particolarmente degno di nota – specie ai fini del nostro studio – è il fatto che tra le note essenziali di un tale concetto Kant annoveri già le *notiones primitivae* dello spazio e del tempo, che in una Riflessione riconducibile intorno alla metà degli anni sessanta vengono punto indicate come pure e semplici “possibilità” correlate alla realtà concreta delle cose:

³⁸⁰ AA XVIII, 14.

³⁸¹ J. F. Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990, pp. 253-54.

³⁸² Cfr. AA II, 195; tr. it. pp. 279-80.

³⁸³ Nel *Versuch* inizia così a prender forma la particolare accezione che l'*a priori* filosofico assumerà nell'ambito del criticismo: la spiegazione metafisica di un concetto matematico è “*a priori*” non solo perché indica un ordine di spiegazione contrapposto a quello *a posteriori*, ma anche e soprattutto perché restituisce il carattere proprio di quel particolare tipo di conoscenza che sta alla base di ogni possibile “definizione” di carattere matematico.

Lo spazio ed il tempo sono mere possibilità (*blosse Moglichkeiten*), il cui opposto, ovvero, niente spazio e niente tempo è impossibile (*kein Raum und keine Zeit, unmöglich ist*). Infatti spazio e tempo si fondano su qualcosa di reale (*gründen sich...auf etwas wirkliches*), dunque qualcosa di reale (*etwas wirkliches*) è assolutamente necessario.³⁸⁴

Spazio e tempo sono possibilità reali, nella misura in cui restituiscono le relazioni effettive tra quelle sostanze materiali, che risultano realmente poste in reciproca relazione le une con le altre: i loro concetti definiscono non una relazione semplicemente ideale tra concetti di sostanze, ma descrivono piuttosto il “nesso reale” che è determinato da quella universale azione e reazione delle stesse che, nel linguaggio delle scienze fisico-matematiche prende il nome di attrazione newtoniana.

Ed è proprio facendo leva sul principio materiale dell’opposizione reale, che diviene ora possibile mostrare che, sebbene sul piano formale l’opposto dello spazio e del tempo restituisca un qualcosa di logicamente impossibile, perché contraddittorio – letteralmente un *Nihil negativum irrepraesentabile* –, è d’altra parte per noi sempre possibile pensare o, ancora, rappresentare un medesimo schema di natura spazio-temporale, all’interno del quale il contrasto reale che è effettivamente prodotto da forze agenti di segno opposto pone in essere un nulla relativo e, per questo, *repraesentabile*.

Nell’opposizione reale, infatti, le determinazioni che vengono a trovarsi in contrasto tra loro non sono *di per sé* delle negazioni e, tuttavia, la loro opposizione può certo restituirsi come causa reale di una negazione altrettanto reale: “realtà opposte non sono negazioni, ma possono essere il fondamento di negazioni”, posto che la negazione, più in generale, “può essere una conseguenza dell’opposizione logica come anche dell’opposizione reale”³⁸⁵. In quest’ultimo caso, determinazioni che risultano essere entrambe reali, ma tra loro di segno opposto (+ e –), possono restituire il fondamento di negazioni altrettanto reali, dette “*remotionen*”, proprio con la loro effettiva presenza in un medesimo contesto spazio-temporale³⁸⁶, di modo che se un’assenza totale di spazio e di tempo risulta essere per noi del tutto contraddittoria e, dunque, affatto rappresentabile da parte del nostro intelletto, di contro, un’assenza reale, che è prodotta dal contrasto materiale tra due sostanze, è sempre un qualcosa di *realmente possibile* e, dunque, rappresentabile.

In conclusione, l’introduzione del principio metafisico dell’opposizione reale, da cui pure deriva la verità di quelle leggi meccaniche con le quali la scienza fisica *definisce* matematicamente il nesso tra le sostanze contingenti, consente finalmente a Kant di specificare i termini di quella relazione, di cui si è fatto menzione nel primo capitolo, tra i concetti relazionali dello spazio e del tempo ed il piano reale (materiale) della possibilità, in un senso che imporrebbe già l’abbandono delle logiche stringenti, tipiche della prospettiva ontologica di “vecchia scuola”.

³⁸⁴ AA XVII, 321; R. 3874.

³⁸⁵ AA XXVIII, 19.

³⁸⁶ Sul ruolo precipuo dello spazio, nella determinazione della differenza tra contraddizione logica e ripugnanza reale cfr. F. Kaulbach, *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*, Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1960, pp. 90-92.

Überlegung I

Die Einführung des materialen Prinzipes der „Realopposition“ in den Bereich der Metaphysik bzw. Ontologie, die schon in der kantianischen Kritik der dogmatischen Prinzipien des Rationalismus des 17. Jahrhunderts und der Anerkennung des *vor*-prädikativen Wertes des allgemeinen Begriffes der Existenz vorbereitet wurde, ergibt ein Schlüsselement für das, was bald darauf die Überwindung des klassischen Gegensatzes zwischen dem „Ens (*logicum*)“³⁸⁷ und dem „Nihil negativum (*irrepraesentabile*)“ und die daraus folgende subjektivistische Neuformulierung des neuen Grundbegriffes der kantische Ontologie darstellen wird: Der empirische unbestimmte Begriff eines *Etwas überhaupt* (=x).

Dieser Begriff taucht – wie gezeigt wurde – zum ersten Mal, wenn auch in einer quasi-embryonalen Form in der ersten Hälfte der 60er Jahre³⁸⁸ auf, wo er den allgemeinen Kontext der kantianischen Kritik an dem grundsätzlichen ontologischen Vorgehen des cartesianisch geprägten Gottesbeweises bildet. In dieser Position war Kants Bezugnahme auf das *Etwas* für ihn zum Index für die substanzielle Unmöglichkeit, über einfache Vernunftbegriffe *direkten* Zugriff auf das Existierende – das *Ding* als solche – zu erhalten, geworden, da die Existenz für Kant keine zuschreibbare Bestimmung definiert und deswegen nicht von ebendiesen Begriffen auf rationale Weise abgeleitet werden kann.

Von diesem Ausgangspunkt aus wendete sich Kants Kritik der cartesianischen Argumentation für die Existenz Gottes zu: Sie hatte in der Tat gezeigt, dass die Existenz *kein Prädikat* ist, welches den Dingen zugeschrieben werden kann, sondern deren absolute Position und geht es daraus hervor, dass es nicht möglich ist, innerhalb der notwendigen Existenz ein Attribut der vollkommenen Existenz in der Form Gottes zu individuieren. Dagegen, wenn die kontingenten Substanzen betrachtet werden, die die Kants Philosophie progressiv als anwendbare Wirklichkeit des Prinzipes der determinierenden Grund umschrieben hatte, ist es lediglich in der Erfahrung möglich, ein konkretes Beispiel ihrer effektiven Existenz wiederzufinden. Während im Bereich der Existenz des göttlichen Wesens die einzige rationale Argumentation für ein mögliches Aufzeigen, dessen für Kant in einer Abkehr von der Vorstellung der *reale* Denkbarkeit des gesamten Horizontes der Möglichkeiten besteht, um sich dem Konzept eines *ens realissimum* zu nähern, welches ausschließlich die Möglichkeit bietet, die göttliche Natur eines einzigen *ens realissimum* zu spezifizieren.

In der Tat ist es der Begriff des „Möglichen überhaupt“ und nicht der des Möglichen in dem minimalistischen Sinn, der durch den metaphysischen Rationalismus geprägt wurde und für Kant lediglich den „logisch-formalen“

³⁸⁷ Wie bereits ausführlich im ersten Teil dieser Untersuchung betont wurde, zielt für Kant der ontologische *Begriff*, von dem der metaphysische Rationalismus ausgeht, indem er in der Dimension der nicht-Widersprüchlichkeit seine *ratio essendi* individuiert, darauf ab, eine rein nominale Definition des Existierenden zu formulieren; Eine Definition, die nur in einem formalen, rein logischen Sinn besteht, der von dem Realen getrennt ist.

³⁸⁸ Ebendieser Begriff taucht wie schon erwähnt in den Mitschriften der von Kant in diesen Jahren gehaltenen Vorlesungen auf, was zeigt, dass er über der Unterscheidung zwischen dem formal Möglichen (*Cogitabile*) und dem material Möglichen (*Possibile*) steht.

Aspekt der Möglichkeit übersetzte, der davon die Schritte der Argumentation nimmt, die sich zu recht *ontologisch* nennen kann und die es deswegen ermöglicht, das rationale (apriorische) Fundament desjenigen Beweises zu erhalten, der ausgehend von der Konstatierung der Ordnung und der Harmonie, die das Kontingente charakterisiert, a posteriori das Vorhandensein eines ihm eigenen intelligenten Urhebers ableitet.

Anders ausgedrückt, ist es der Begriff des „Möglichen“, der einschließlich seiner „materialen“ Komponente, dem theoretischen Element, in der ersten Hälfte der sechziger Jahre für Kant die Möglichkeit zu besitzen schien, den Ausgangspunkt für die Argumentationsschritte einer ontologischen Überlegung wiederherzustellen. Im *Beweisgrund* war Kant ausgehend von einem Teil dieses Konzeptes, durch das es möglich geworden war, das „gegebene“ oder präsupponierte *Material* zu individuieren, dazu gekommen, die Notwendigkeit einer Existenz anzuerkennen, deren Realität zu dem Fundament der *realen Denkbarkeit* alles Möglichen geworden war.

Die an diesem Punkt von Kant realisierte ontologische Vorgehensweise stellte sich als das Gegenteil dessen, was durch den metaphysischen Rationalismus Wolffscher Präfung hervorgebracht wurde heraus: Es ging nicht darum, die reale Existenz des Möglichen durch Einwirkung auf den unkontradiktorischen Charakter seines Begriffes abzuleiten, sondern war das Ziel, die materielle „Daten“ verfolgen, die notwendigerweise der Grundlage ihrer Möglichkeit selbst immer zugrunde liegen müssen, als die ontologische Garantie seiner realen „*Denkbarkeit*“.

Im Fall des kontingenten Seins führt bei Kant diese Präsupposition der Existenz – in Anlehnung an die *hypothetisch-deduktive* Methode, die Newtons Physik im Bereich der Naturwissenschaften eingeführt hatte – auf eine vollständig hypothetische Ebene im Bereich einer Gültigkeit, die ausschließlich durch Erfahrung gegeben werden kann: Dass überhaupt ein „*Etwas*“ existiere, mit dem wir den internen semantischen Gehalt, den wir unter einem bestimmten Begriff denken, assoziieren können, ist die Behauptung, dass auf der hypothetischen Ebene unbestritten alles möglich ist, aber dass ausschließlich durch die natürliche Erfahrung eine Bestätigung oder nicht durchgeführt werden kann; nur diese kann uns mitteilen, ob dieses *Etwas* etwas ist, „das existiert“, d.h. ein Seinedes.

Die Anwendung auf die konkrete Erfahrung stellte auch auf eine sicherlich deutlich unterschiedliche Art und Weise in der rationalen Diskussion, die '62 mit dem Ziel stattfand, eine Basis für einen möglichen apriorischen Beweis der Existenz Gottes zu formulieren: In diesem Fall kann die Erfahrung, obwohl sie mit Sicherheit keine Bestätigung in der Form eines konkreten Beispiels leisten kann, diese reale Umgebung anbieten, in der das ideale Konzept einer notwendigen Existenz die Funktion der *ratio essendi* des Kontingenten explizieren kann. Generalisiert gesehen liegt es in der Funktion der Faktizität der natürlichen Welt, von der auch der Beweis des physisch-teleologischen Charakters, der von der „Ordnung“ des Kontingenten das Konzept eines Einzigartigen, ihm eigenen intelligenten Schöpfers ableitet, dass Kants ein „*apriorische*“ Argument, das von dem Begriff des Möglichen zu dem eines existierenden Notwendigen gelangt, ihren ontologischen Wert bezeugt.

Deswegen ist es meiner Meinung nach möglich, ein erstes und klares Indiz für die bestimmte Bedeutung aufzuspüren, die der Begriff des „a priori“ in Kants transzendentaler Philosophie annehmen wird.

Im *Beweisgrund* definiert der Begriff des „a priori“ in der Tat nicht mehr bloß die Art der Erkenntnis, die, da sie nicht von der Erfahrung herrührt der empirischen Erkenntnis entgegengesetzt ist, sondern geht ihr eher voran beziehungsweise weist bereits diesen besonderen *modus cognoscendi* auf, der sich nur in seiner Bezugnahme auf die subjektive Erfahrung als echte „Erkenntnis“ ebendieser bestätigt. Die subjektive Erfahrung bestimmt, wie in den *Träumen* gezeigt werden wird, die *Grenzen*, innerhalb derer diese beiden Arten der Erkenntnis – a priori und a posteriori – aufeinandertreffen und sich gegenseitig reziprok integrieren, indem sie sich als gegenseitig als notwendige und hinreichende Bedingungen konstatieren.

Das radikale Neudenken der philosophischen Erkenntnismethode und folglich auch ebendieser Metaphysik, da letztere „eine Philosophie über die Prinzipien unserer Erkenntnis“ darstellt, wird von Kants Reformulierung der Frage vom Sein des Seienden in diesen Jahren begleitet.

In den Augen des Philosophen endet die metaphysische Erkenntnis mit dem Einnehmen eines analytischen Umriss, das auf die „allgemeinsten Konzepte der menschlichen Vernunft“ angewendet wird, da es darauf abzielt, die letzten und unauflösbaren Prinzipien der Ontologie zu individualisieren, indem auf diese für uns unauflösbaren Prinzipien Bezug genommen wird.

Im Lauf der ersten Hälfte der sechziger Jahre, ist die Perspektive, aus der Kants Philosophie auf die *Weltweisheit* (ein Ausdruck, durch den die Pertinenz der Metaphysik und der Ontologie noch übereinandergelegt werden können) blickt, bereits teilweise stark durch den „epistemischen“ Wert geprägt, der auch die Entwicklung im darauffolgenden Jahrzehnt begleitet wird; Eine Perspektive, die sich im Vergleich zu Kants Anspruch, die logischen Termini der ontologischen *quaestio* zu reformulieren, als voll und ganz kohärent herausstellen wird.

Im *Beweisgrund* hatte Kant, da er die vor-prädikative Dimension in diesem Werk der Existenz definiert hatte, eine Art Rechtfertigung einer gemeinsamen (menschlichen) Sprache vorgeschlagen, die auf einer Verbesserung des „logischen“ Werkzeugs, das an der Basis der Ontologie mit rationalistischer Wurzel stand, beruhte. Hier war Kants Intention zu zeigen, auf welche Weise sich die menschliche Vernunft in den Behauptungen der existenzialen Natur auf eine Art von *Urteil* bezieht, die vollständig von dem Urteil analytischer Prägung zu unterscheiden ist, welches durch die Bestimmungen prädikativen Charakters bestimmt wird.

Durch die Zuschreibung der Existenz auf ein undefiniertes Subjekt der logischen Natur, das als undefiniertes „*Etwas*“ bezeichnet werden kann, indem es an die Dimension der vollständigen Kontingenz der Erfahrung als mögliches Gerüst zur Bestätigung von Bedeutung andockt, scheint Kants Philosophie zeigen zu wollen, dass für den *logos* lediglich ein indirekter Zugang zum „Sein des Seienden“ – so Heidegger – besteht.

Jeder, der die Positionen kennt, die der Philosoph in seiner *Kritik* annehmen wird, weiß bereits, dass auch in dieser Phase Kants Entscheidung, den stolzen Namen „Ontologie“ mit der bescheideneren Bezeichnung der „*Analytik des reinen Verstandes*“ zu ersetzen, in Wahrheit mit seiner Weigerung übereinstimmt, der dogmatischen Forderung der Repräsentanten des metaphysischen Rationalismus, um einem *direkten* Zugang zu den Dingen und ihrer Essenz als „Dinge überhaupt und an sich selbst“ nur durch unsere

Begriffe weiterhin Gültigkeit zuzusprechen, und nicht mit einem radikalen Verwerfen der ontologischen Disziplin.

Im Gegensatz zu dem, was der erste Ausblick Kants voraussehen lässt, wird nicht einmal das Wort „Ontologie“ in der ersten *Kritik* verworfen: Es wird in Rahmen der *Architektonik* der menschlichen reinen Vernunft, der erneuerten Transzendentalphilosophie wiederauftauchen, wo er das von Kants „System aller Begriffe und aller Prinzipien, die sich auf die Gegenstände überhaupt beziehen“³⁸⁹ bezeichnet, aber ohne Objekte anzunehmen, die real „gegeben“ wären. Zu diesem Vorhaben schreibt Gualtiero Lorini:

*Wenn man die Frage nach dem Gegenstand der ersten Philosophie als Bezugsbegriff annimmt, kann man beobachten, wie Kant in diesem Gegenstand nicht mehr mit dem Sein konzidiert, sondern mit dem Erkenntnisprinzip, wodurch er eine logische Bestimmung der Ontologie durchführt, die bis zu diesem Zeitpunkt nie gefordert worden war: In der Tat ist Kant der erste, der die Ontologie als eine Art der Logik definiert, deren Objekt die reinen Begriffe sind.*³⁹⁰

Die entscheidende Neuerung der von dem kritischen Philosophen dargestellten „neuen Ontologie“ scheint also auf eine Weise individuiert werden zu können, die auch vor einigen Jahren durch Elena Ficara vorgeschlagen wurde und darin besteht, die Fragen der „generellen Logik“ zu entwickeln: „die Urteilstheorie Kants und die Motive und Probleme der „allgemeinen Logik“ – schreibt die Autorin – haben „eine entscheidende Bedeutung hinsichtlich der Bildung und des Verständnisses der spezifisch transzendentallogischen, d.h. „neueontologischen“ Perspektive Kants“³⁹¹. Ausgehend von derartigen theoretischen Voraussetzungen formuliert die Autorin, dass ebendieses Problem der „Gründung“ der Ontologie aus Sicht von Kants Kritizismus zum ersten Mal von Martin Heidegger herausgearbeitet wurde, ohne dass er es jedoch vollständig verstanden habe, was „im Wesentlichen das Problem der Gründung der Logik betrifft“.

Elena Ficaras Interpretation scheint, obwohl ihr der Verdienst zugeschrieben werden muss, eine der wesentlichen Grenzen von Heideggers Lesart des Kritizismus herausgearbeitet zu haben, ein aus meiner Sicht grundlegendes Element nicht zu beachten, welches aus transzendentaler Sicht eine echte und

³⁸⁹ KrV, A 845 B 873. Dies wird wie auch der vorhergehende Schritt nachfolgend behandelt werden.

³⁹⁰ Lorini, *Fonti e Lessico*, S. 19.

³⁹¹ E. Ficara, S. 22. Die zentrale Bedeutung der Logik in Kants Ontologie wurde bereits von anderen Autoren der *Kant-Forschung* mit wechselnden Resultaten aufgegriffen. Gegen Ende der 70er Jahre legte beispielsweise L. M. Miles besonderes Augenmerk auf die Bindungen zwischen der Logik und der kantianischen metaphysischen Perspektive, wobei er daraus jedoch eher mit Kants Theorien nicht zu vereinbarende Schlussfolgerungen zog. Wie Ficara offenlegt, geht Miles von einem System der „Logik“ aus, welches eher an das von Descartes, als an das von Kant erinnert: Für ihn führt folglich die von Kants transzendentaler Logik aufgestellte Dimension zu einem Rückfall in den Bereich einer „Theorie der Subjektivität“, in der es keinen Platz für die sich auf das *Objekt* beziehende Problematik gibt (M. Miles, *Logik und Metaphysik bei Kant*, Frankfurt am Main, 1978). Von besonderem Interesse kann auch die von Claudio La Rocca vorgeschlagene Interpretation sein, die die grundlegende Rolle der *Urteilkraft* in der transzendentalen Philosophie hervorhebt. Kants Ontologie ist nach der Meinung des Autors in einem „logisch-linguistischen“ Sinn ausgerichtet, in dem die Frage relativ zur Existenz als ein Problem der Form des Urteils behandelt wird (C. La Rocca, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Pisa 1999)

umfassende Verbesserung ebendieser ontologischen Frage darstellte, die durch die kritische Untersuchung erst möglich gemacht wurde.

Die Interpretation der Autorin führt, indem sie sich ausschließlich auf die logische Dimension der Erkenntnis bezieht, dazu, die semantische Ambiguität in den Hintergrund zu rücken, durch die Kants Philosophie auf progressive Weise den epistemischen Wert der metaphysischen Begriffe des Raums und der Zeit charakterisiert hat; nämlich diejenige Begriffe, die wie zu zeigen versucht wurde, bis zum Prinzip den kompletten Vorgang von Kants Reformulierung des ontologischen Dispositives, das bis zu diesem Zeitpunkt auf der Metaphysik der alten Schule basierte, begleitet haben.

Die Eigentümlichkeit der transzendentalen Logik besteht – wie Kant betont – darin, dass sie *a priori* das natürliche, rein sinnliche Material zur Verfügung stellt, welches die Kritik in der *transzendentalen Ästhetik* widerhergestellt hatte: Dasselbe Material, welches aus analytischer Sicht als „transzendentaler Inhalt“³⁹² unserer reinen Gedanken *a priori* bezeichnet wird: Es handelt sich, wie wir genauer im Schlussteil der vorliegenden Arbeit sehen werden, um genau diese Vielheit, die als in den idealen Formen des Raumes und der Zeit *a priori Gegebenes* gedacht wird, als Vielheit, im Verhältnis zu der der reine Intellekt des Menschen seine synthetische *Funktion* wiederherstellen kann, indem er den authentischen ontologischen Wert seiner Begriffe bestätigt.

Ohne sich schon mit der Frage der kritischen Ontologie beschäftigen zu wollen, müssen wie an dieser Stelle die Tatsache betonen, dass Kants Überdenken der Natur des auf dem metaphysischen Rationalismus basierenden ontologischen Bereichs bereits in der sogenannten prä-kritischen Phase die metaphysischen Begriffe des Raumes und der Zeit betrachtet hat, indem er deren epistemischen Wert gemäß der kontingenten Realität substanziell überdachte. Es handelt sich um Begriffe, die – wie bereits oft betont – bereits ab der zweiten Hälfte der 50er Jahre von Kant auf eine sogenannte „hybride“ Art verwendet werden: Sie besitzen in der Tat den relationalen Charakter, den sie von der Leibniz’schen Metaphysik zugewiesen bekommen hatten und nehmen gleichzeitig das „reale“ Profil ein, welches – insbesondere beim „Raum“ – von den Gesetzen der Newton’schen Physik entlehnt wurde. Diese originelle Kombination von Elementen aus Leibniz’ Metaphysik und Newtons Physik, ist im Übrigen nicht das Ergebnis einer ursächlichen Wahl des Philosophen: Die Einordnung des relativen, aber gleichzeitig objektiv realen Charakters der Ordnung der räumlichen Koexistenz und der zeitlichen Abfolge resultiert kohärent aus dem von Kant vorgeschlagenen Ursprung, eine rein rationale und deswegen apriorische Erklärung der sichtbaren Realität der *sinnlichen* Welt zu geben.

Bereits in diesen Jahren lassen die metaphysischen Begriffe des Raumes und der Zeit die ersten Zeichen der „Ambiguität“ erkennen, die sich insbesondere in der kritischen Phase vollständig entwickeln wird, in der Kants Fassung ihrer formalen Idealität als Basis der empirischen Realität der Sinnesdaten ermöglichen wird, positiv auf die Ansprüche der „neuen“ transzendentalen Philosophie zu antworten.

³⁹² KrV, B 105.

Parte II

Le ragioni *critiche* della svolta “empirico-soggettiva” di fine anni '60. L'ontologia come *Philosophia pura* dell'esperienza sensibile.

“(…) la necessità di inquadrare in una dimensione formalizzata la componente empirica rappresenta la modalità di ricezione dell'empirismo inglese più prossima a quella che Kant lascia trapelare in questi anni (...). La conciliazione dell'istanza razionalista con quella empirista è esattamente ciò che viene perseguito da Kant durante gli anni sessanta.”³⁹³

A partire dalla seconda metà degli anni '60, complici l'influsso delle tesi di stampo metodologico messe a punto da Johann Heinrich Lambert³⁹⁴ e da Moses Mendelssohn, e delle istanze scettiche dell'empirismo di matrice humiana³⁹⁵, la prospettiva con la quale Kant guarda alla metafisica finisce col subire una trasformazione radicale.

Nel corso di questi anni, il già palesato rifiuto kantiano delle presupposizioni dogmatiche del razionalismo metafisico giunge infatti ad un vero e proprio punto di svolta, consumandosi nel divorzio risolutivo dall'impostazione logicista e fin troppo matematizzante di “vecchia scuola”, che verrà sancito dall'abbandono definitivo della definizione classica di ontologia. In ciò, come si è in parte già discusso nella sezione precedente, hanno certamente giocato un ruolo fondamentale le riconsiderazioni di natura metodologica, che erano state formalizzate da Kant già nei primi anni '60 e che avevano reso palese il necessario profilo *anzitutto* analitico³⁹⁶ della ricerca metafisica.

³⁹³ G. Lorini, *Fonti e lessico*, p. 165

³⁹⁴ Con tutta probabilità, è proprio da Lambert, che Kant eredita una visione originale della critica al deduttivismo wolffiano, che pur riprendendo l'idea di fondo dell'empirismo inglese di un necessario radicamento esperienziale alla base della conoscenza metafisica, non escluda il ricorso alle istanze metodologiche del razionalismo. Sulla prossimità del metodo kantiano con quello prospettato da Lambert vedi G. Tonelli, op. cit., p. 233; e O. Baensch, *Johann Heinrich Lamberts Philosophie und Seine Stellung zu Kant*, Gertenberg, Hildesheim 1978, pp. 70-77. Cfr. anche *Lettera di Lambert a Kant*, in AA X, 51.

³⁹⁵ Una certa dose di scetticismo, in verità, ha accompagnato la speculazione kantiana fin dai primi anni, come dimostrano le Riflessioni di logica di inizio anni sessanta (cfr. la R. 2660, AA XVI, 457) e come ha pure evidenziato Kuno Fischer. Una tale tesi è stata contrastata da Friedrich Paulsen, per il quale l'influenza dello scetticismo humiano sarebbe da postdatare al 1769, considerato che è solo nel '68 che Kant sarebbe di fatto venuto in possesso della traduzione tedesca del *Treatise*. Muovendo da questa prospettiva, Adickes ammette quindi che gli sviluppi in chiave “soggettiva” della concezione metafisica di fine anni sessanta siano da interpretare come una risposta allo scetticismo humiano, specie se si guarda alla critica al concetto di “causa” (cfr. E. Adickes, *Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems*, in: *Kant-Studien* (1), 1896-97, pp. 9-59). In tempi più recenti, Gabriel Rivero ha sottolineato il coesenziale legame tra l'influsso dello scetticismo humiano e la svolta soggettiva che investe la concezione metafisica kantiana, così come i futuri sviluppi della filosofia trascendentale (cfr. op. cit., pp. 96-110).

³⁹⁶ Occorre precisare che Kant, già in questi anni, non esclude affatto la possibilità di arrivare a conoscenze “sintetiche” in ambito metafisico. Nella *Deutlichkeit* egli scrive infatti: “è ancora lontano il tempo in cui si potrà procedere per sintesi in metafisica; solo dopo che

La metafisica, secondo quanto riportato nella *Deutlichkeit*, non è altro infatti che “una filosofia sui principi primi della nostra conoscenza” o, in termini più specifici, un’indagine di natura filosofica “applicata alle concezioni più generali della *nostra ragione*”³⁹⁷. Come tale, dunque, essa deve anzitutto procedere analiticamente, posto che il compito precipuo di ogni ricerca filosofica consiste nel rendere chiaramente distinti e determinati tutti quei concetti che, sebbene ci siano “dati” per il tramite di una sicura esperienza interna, pure risultano essere, per noi, affatto confusi e del tutto indeterminati.

Occorre tuttavia notare che, nonostante l’ormai evidente rottura con il procedere *more geometrico* di stampo wolffiano, nel corso della prima metà degli anni sessanta la prospettiva metafisica del filosofo prussiano rimanda ancora ai termini di quella sua definizione, che ne era stata offerta in principio da A.G. Baumgarten. Per quest’ultimo, lo ricordiamo, l’autentica metafisica restituiva quella scienza che ha ad oggetto i “principi primi della conoscenza umana”³⁹⁸: una caratterizzazione, questa, cui Kant rimanda espressamente sia all’interno delle opere a stampa di inizio anni sessanta, come anche nel corso delle coeve lezioni. E lo stesso discorso, infine, sembra valere per quella che era la *pars generalis* dell’indagine metafisica, ovvero, l’ontologia. Non è un caso, dunque, se negli appunti contenuti all’interno della cosiddetta *Metaphysik Herder*, quelli posti a commento del §6 della *Metaphysica* di Baumgarten, viene riportata la seguente definizione di ontologia:

L’ontologia è la scienza dei predicati più generali di tutte le cose. Questi predicati sono o universali, che competono a tutte le cose, o disgiuntivi, di questi uno compete a tutte le cose. Ogni cosa ha un’unità. Tutto è o semplice o composto. Essa [ontologia] appartiene alla metafisica, poiché contiene in sé i principi primi fondamentali: essa è quindi l’autentica *philosophia prima* ed è per la metafisica ciò che la metafisica è per la filosofia.³⁹⁹

l’analisi ci avrà dato concetti chiaramente e compiutamente intesi, potrà intervenire la sintesi per subordinare, come in matematica, le *conoscenze* composte a quelle più semplici”; AA II, 290; tr. it. p. 234.

³⁹⁷ AA II, 292; tr. it. p. 237. Restringendo l’ambito di applicazione dai principi della “nostra conoscenza” a quelli della “nostra ragione” Kant esclude in termini sempre più evidenti la conoscenza empirica dal novero delle discipline metafisiche. Vedi a tal proposito: AA XVII, 364; R. 3957.

³⁹⁸ “*Metaphysica est scientia primorum in humana cognitione principiorum*” Baumgarten, *Met.*, §1.

³⁹⁹ AA XXVIII, 7 (Cfr. Baumgarten, *Met.*, §4 e §6). La presente definizione lascia fuori i predicati “relativi”, che costituiscono l’ultima parte dell’ontologia di Baumgarten, ma appare di per sé in tutto e per tutto coerente con quella del filosofo razionalista. Le cose vanno diversamente, se si fa riferimento alla discussione sulla dottrina dei “trascendentali” (*Unum, Verum, Bonum*) inserita subito dopo: qui Kant, in linea con l’approccio in parte già “critico” assunto nella *Nova Dilucidatio*, si pone in contrasto proprio con Baumgarten, sottolineando come le presunte definizioni del filosofo di tali concetti non tengano conto del distinguo, ormai divenuto centrale per Kant, tra il piano della possibilità logica e quello della possibilità reale. Per uno sguardo più specifico alla critica kantiana alla dottrina dei trascendentali e al suo ruolo per la nascita della sua filosofia trascendentale vedi: Hinske, *La via kantiana*, pp. 56-63. Più in generale sui rapporti tra Kant e la metafisica scolastica vedi: F.V. Tommasi, *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l’analogia tra Scolastica e Kant*, LEO S: OLSCHKI, Firenze 2008, pp. 5-14.

La scelta di fare appello a definizioni che rimandano chiaramente a quelle restituite non molti anni prima da un razionalista come Baumgarten *prima facie* appare essere in netto contrasto con quell'atteggiamento, in parte già critico, con il quale lo stesso Kant aveva definito, in principio, i termini del suo confronto con gli esponenti della tradizione metafisica.

Siffatto contrasto, tuttavia, sembra potersi in un certo qual modo mitigare, laddove si pone a mente che l'intento perseguito dal filosofo prussiano, specie nel corso di questi primi anni, non è stato altro, in fondo, se non quello di ridiscutere – di volta in volta – aspetti ben specifici di quella impostazione metafisica, di cui pure egli rappresentava il diretto successore, ma dei cui presupposti ontologici egli stesso aveva già iniziato a sospettare la generale insufficienza di fronte alla *concretezza* ed alla *complessità* del reale.

Così era stato, ad esempio, nella *Nova Dilucidatio*, con il ridimensionamento dell'estensione applicativa dei “principi formali” della conoscenza e la conseguente introiezione dei “principi materiali” della successione temporale e della coesistenza spaziale, a definizione dell'ambito di applicabilità del rinnovato principio di ragion determinante; come anche nella *Deutlichkeit*, dove all'introduzione di questi stessi principi nel generale ambito epistemico della conoscenza metafisica, era seguito un necessario ripensamento di natura metodologica dell'intera disciplina filosofica, teso a rendere conto delle modalità peculiari, con le quali si poteva aspirare a restituire un sapere *metafisicamente certo* sulla realtà concreta del mondo sensibile.

Il contrasto, detto altrimenti, parrebbe svanire o apparire quantomeno assai ridimensionato, laddove si ammette che quella kantiana è stata, almeno nelle sue primissime battute, una critica “interna” al sistema della metafisica razionalista; quella stessa metafisica, di cui il giovane filosofo condivideva ancora gran parte degli ideali, come dimostratoci dal suo iniziale tentativo di fornire un'argomento di carattere puramente razionale, che fosse capace di *fondare* una possibile dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Non occorre dimenticare, inoltre, che lo stesso progetto kantiano di una nuova “metafisica del mondo sensibile”, che pure ha fatto da cornice teorica alle riconsiderazioni di natura teologica e cosmologica dei primi anni, si era inizialmente tradotto in un'eccellente combinazione di elementi teorici mutuati dalla tradizione metafisica di memoria leibniziana (assunti secondo un filtro wolffiano), con le istanze metodologiche della fisica newtoniana: un caso più che emblematico e sul quale è stata più volte diretta la nostra attenzione è rappresentato proprio dal ripensamento dello statuto teorico delle nozioni di spazio e tempo. È ad esse, infatti, che la filosofia kantiana ha gradualmente riconosciuto un valore “reale” ed, in un certo qual modo, metafisicamente “oggettivo” rispetto alla dimensione materiale del contingente, senza per questo assegnare loro quel valore “assoluto” proclamato dai newtoniani.

Eppure, nonostante l'iniziale assunzione di un atteggiamento “conciliante”, i risultati ottenuti da Kant con l'indagine critica sui principi e sulle metodiche della metafisica – comprensibili sotto il segno unitario di una progressiva rivalutazione del “dato materiale” come elemento ineludibile di tutta la conoscenza razionale umana – offrono già chiari indizi di quella necessaria svolta “empirico-soggettiva”⁴⁰⁰ che, di lì a poco, porterà al divorzio risolutivo della filosofia kantiana dall'*ontologismo* di vecchia scuola.

⁴⁰⁰ Quella che, di norma, viene indicata più semplicemente come la “*subjektive Wende*”, restituisce – a mio avviso – lo sfondo teorico, entro cui diverrà possibile rimodulare le istanze

Procedendo per gradi, vogliamo anzitutto mostrare le modalità con cui la natura dei contenuti emersi nel corso delle indagini condotte da Kant tra la seconda metà degli anni cinquanta e la prima metà degli anni sessanta, ha finito necessariamente col condizionare l'*ordo expositionis* delle discipline metafisiche, ridefinendo di concerto lo statuto ed il ruolo dell'ontologia.

A questo proposito, già nelle battute finali della *Metaphysica Herder* è possibile rintracciare un'importante indicazione rispetto ciò che si profila essere un vero e proprio "neuer Plan" per l'indagine metafisica, in cui l'ontologia viene posta a ridosso di due discipline, che fanno esplicitamente riferimento a due differenti ambiti oggettuali dell'esperienza soggettiva.

- Nuovo piano [:] 1) principi metafisici della scienza della natura (*Naturlehre*);
2) principi metafisici della dottrina dell'anima (*Seelenlehre*);
3) principi metafisici di tutte le cose in generale: perché dell'origine delle cose;
4) metafisica generale (*Metaphysik überhaupt*).⁴⁰¹

All'interno del "nuovo piano" prospettato da Kant a lezione, secondo quanto riportatoci dall'allievo Herder, l'ontologia risulta essere preceduta da due discipline di estrazione, se così si può dire, "esperienziale", quali la scienza cosmologica della *natura* e la dottrina psicologica dell'*anima*, come anche da quella disciplina che, in sé, contiene i principi di entrambe e che, con buona probabilità, rispondeva allora al nome di teologia razionale.

Tale piano, come è stato segnalato dagli interpreti della filosofia kantiana, risulterebbe essere *prima facie* particolarmente affine a quello prospettato da Christian Wolff nella sua *Deutschen Metaphysik*⁴⁰²: qui, diversamente che nella corrispettiva opera latina, l'ontologia figura al primo posto del sistema metafisico, ma secondo recenti interpretazioni⁴⁰³, sarebbe il riferimento alla *certezza empirica* dell'essere "coscienti di noi e delle altre cose"⁴⁰⁴ a restituire il vero punto di partenza per le sue indagini di carattere generale.

espressamente *realiste* della filosofia kantiana, in un senso già profondamente "critico". Sul tema specifico della soggettività kantiana, sul suo sviluppo ed il suo ruolo chiave nella costituzione delle categorie vedi: A. Rosales, *Sein und Subjektivität bei Kant: Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, de Gruyter, Berlin/New York 2013.

⁴⁰¹ Met. Herder, p. 157. Su tale tema vedi: G. Lorini, *op. cit.*, pp.151-157; G. Rivero, *op. cit.*, pp. 60-75.

⁴⁰² C. Wolff, *Vernüfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt: den Liebhabern der Wahrheit mitgetheile*, in: Ders.: *Gesammelte Werke*. I. Abt. 2, Hrsg. Von J. École, H.W. Arndt, C.A. Corr, J.E. Hofmann und M. Thomann, Hildesheim/Zürich/New York (1720/1751) 1983.

⁴⁰³ Cfr. T. Arnaud, *Où commence la 'Métaphysique allemande' de Christian Wolff?*, in: Olivier-Pierre Rudolph and Jean François Goubet (Hrsg.): *Die Psychologie Christian Wolffs*, Tübingen 2004, p. 61-73.

⁴⁰⁴ Scrive a tal proposito M. Ferraris: "Il primissimo paragrafo della 'Metafisica tedesca' espone (...) un argomento metodico simile a quello cartesiano del cogito, ma con alcune differenze notevoli. (...) ricava la dimostrazione della nostra esistenza dall'autoidentità di ogni persona che sia cosciente di qualcosa, fosse pure per dubitarne o per negarla. Siamo dunque dinanzi non a un'intuizione (...) bensì a un'esperienza fin da subito esprimibile e comunicabile, la cui verità è certa, pena la contraddizione del non volerla riconoscere ed esprimere come esperienza comune – tanto da presentarsi naturalmente come a una messa in forma discorsiva, ciò che Wolff subito esplicita trasformandola in un sillogismo"; M. Ferraris, *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008, p. 119.

È propriamente muovendo da una tale certezza di natura empirica – come ha suggerito Thierry Arnaud –, che il filosofo razionalista avrebbe ricavato il principio di non contraddizione, quale fondamento ultimo della verità delle argomentazioni di carattere strettamente logico, come anche di quelle dal profilo espressamente empirico. Il genere di certezza cui farebbe qui appello Wolff si fonderebbe, infatti, sulla radicale impossibilità, da parte di un unico e medesimo soggetto, di essere *al tempo stesso* cosciente e non cosciente di se stesso ed il suo principio di non-contraddizione non sarebbe altro che una “trasposizione sul piano dell’astratto e dell’universale, trasposizione irriflessa (ossia di natura non illativa: *ohne einiges Bedenken*), di tale certezza”⁴⁰⁵.

Senza voler entrare nello specifico nell’ancora dibattuta e certamente assai complessa questione relativa al problema del “cominciamento (*Anfang*)” dell’ontologia wolffiana, ciò che qui ci preme sottolineare è piuttosto il fatto che il riferimento alla dimensione “esperienziale” del soggetto, di cui si fa ampiamente menzione negli appunti delle lezioni kantiane, abbia giocato un ruolo del tutto diverso per il filosofo prussiano.

A differenza che per Wolff, infatti, per Kant non si tratta tanto di “accertare” l’esistenza immediatamente certa dell’io e delle altre cose, individuandone il fondamento (logico) nella necessaria incontraddittorietà dell’autocoscienza, quanto di fare appello a quei particolari “dati materiali”, che risultano accessibili per mezzo di “una sicura esperienza (interna)” e grazie ai quali o, meglio, *in occasione* dei quali è possibile ricavare conoscenze assolutamente certe su di noi per mezzo delle altre cose, come anche di queste stesse cose, per il tramite di quelle modificazioni reali del nostro stato rappresentativo⁴⁰⁶, che proprio tali cose sono in grado di determinare.

Nelle *Vorlesungen*, detto altrimenti, la scelta di anteporre all’ontologia due discipline che fanno chiaramente appello alla dimensione concreta dei loro oggetti – quali la dottrina della *natura* e la dottrina dell’*anima* – trova la sua ragion d’essere nell’allora ideale kantiano di una metafisica che, come ogni conoscenza di natura filosofica, non può muovere da definizioni del tutto arbitrarie dei suoi oggetti⁴⁰⁷, ma deve piuttosto prendere le mosse dai dati che le sono offerti dall’esperienza – interna, come anche esterna⁴⁰⁸ – del soggetto. Ed è propriamente quest’ultima, per Kant, a restituirsi come il terreno fertile ideale per le indagini di carattere generale, di cui è capace l’intelletto umano.

⁴⁰⁵ D. Poggi, *Tra psicologia e ontologia: Wolff, Locke e il principio di non contraddizione*; in: *Wolffiana IV, Zwischen Grundsätzen und Gegenständen Untersuchungen zur Ontologie Christian Wolffs*, Hrsg. von F. Fabbianelli, J.F. Goubet und O. P. Rudolph, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 2011, pp. 115-128 (cit. p. 124).

⁴⁰⁶ In termini più radicali, nella *KrV* si affermerà che è unicamente di tali modificazioni del nostro stato rappresentativo – dei fenomeni sensibili – che è possibile avere una conoscenza razionale (a priori): “questa conoscenza arriva solo a quello che ci appare – vale a dire ai fenomeni – , e lascia invece che la cosa *in se stessa* (*die Sache an sich selbst*), che pure sussiste realmente di per se stessa, resti però sconosciuta da parte nostra”; *KrV*, B XX.

⁴⁰⁷ A questo proposito cfr. G. Rivero, *op. cit.*, p. 60.

⁴⁰⁸ L’esperienza interna, come si è mostrato nella sezione dedicata alla *Deutlichkeit*, è tale non perché chiami in causa una dimensione puramente “coscienziale” del soggetto, bensì perché essa non è affatto un’esperienza *diretta* di quelle sostanze, che pure vengono presupposte come realmente esistenti “al di fuori” del nostro stato rappresentativo, ma solo di quelle reali modificazioni dello stato rappresentativo del soggetto, che vengono determinate dalla *effettiva* presenza o assenza di tali sostanze. Tale assunto, in sede critica, si tradurrà nella inconoscibilità delle “cose in sé” e nel conseguente riconoscimento della conoscenza razionale umana ai soli fenomeni.

In evidente continuità con le tematiche di stampo metodologico affrontate all'interno della *Deutlichkeit*⁴⁰⁹, nel testo che annuncia il programma di lezioni che verranno tenute nel semestre invernale del 1765-66, Kant ribadisce in termini piuttosto espliciti la necessità di adottare il metodo analitico nelle questioni di interesse metafisico, sottolineando l'importanza di avere preventivamente a disposizione un materiale di natura empirica, cui poter "applicare" la scomposizione che è tipica delle conoscenze filosofiche. Questo genere di scomposizione, si badi bene, non ha più nulla a che vedere con la divisione dei concetti *per species et genera*, già praticata dallo stesso Wolff. La necessità di assegnare un profilo analitico alla metafisica, nel corso di questi anni, sembrerebbe infatti rispondere piuttosto all'esigenza, che Kant condivideva al tempo con J.H. Lambert⁴¹⁰, di approntare una procedura di analisi delle conoscenze, che si ponesse in alternativa all'*analisi notionum* di memoria leibniziana, essendo diretta non tanto alla suddivisione (logica) dei concetti nelle rispettive note essenziali, quanto alla scomposizione "genetica" nei loro elementi semplici e primi. Si tratta, cioè, di quegli elementi che, per Lambert, costituivano "gli ingredienti di cui il concetto è o può essere composto"⁴¹¹ e che, secondo Kant, restituivano quegli "*ersten Data*", che ci sono offerti solo per il tramite di una "*sichere innere Erfahrung*". All'interno della *Nachricht*, non è un caso, il riferimento all'ambito dei dati esperienziali viene individuato come un momento necessario per la stessa "formazione (*Ausbildung*)" dell'intelletto umano e, conseguentemente, per quello che rappresenta il naturale sviluppo delle conoscenze razionali, che possono derivare dalla composizione – subordinazione⁴¹² – dei suoi concetti:

(...) lo sviluppo naturale dell'umana conoscenza è tale che, in un primo tempo, si formi l'intelletto (*sich zuerst der Verstand ausbildet*), il quale attraverso l'esperienza giunge a giudizi intuitivi e mediante questi a concetti (*durch Erfahrung zu anschauenden Urtheilen und durch diese zu Begriffen gelangt*); e in seguito, sia la ragione a porre tali concetti in relazione con le loro premesse e conseguenze e a far sì che, infine, essi vengano compresi all'interno di un tutto ben ordinato per mezzo della scienza (...).⁴¹³

⁴⁰⁹ Secondo il de Vleeschauwer il testo della *Deutlichkeit* e quello relativo al programma di lezioni del 1765-66 restituirebbero due aspetti complementari di un'unica e medesima ricerca; cfr. H.J. de Vleeschauwer, *La Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahren von 1765-1766 d'Immanuel Kant*, Medelings van die Universiteit van Sud-Afrika, Pretoria 1965, p. 19.

⁴¹⁰ Sul finire del 1765 Lambert manifesta a Kant la sua intenzione di elaborare un metodo adeguato alle questioni di ordine metafisico alternativo al procedimento deduttivo di scuola wolffiana, preoccupandosi di stabilire il proprio punto di partenza in ciò "che è semplice e primo in ogni parte della conoscenza umana" (AA X, 52). Sull'influsso, nel corso di questi anni, delle tesi di Lambert sulle posizioni metafisiche kantiane vedi: P. Rumore, *op. cit.*, pp. 201-211. L'autrice, dopo evidenziato i punti di contatto tra le posizioni teoriche dei due autori, tiene però a precisare l'impossibilità di decretare in via definitiva una "dipendenza diretta delle considerazioni kantiane dai suggerimenti avanzati da Lambert" (p. 207).

⁴¹¹ Lettera di Lambert a Holland del 21 Aprile 1765, *Briefwechsel*, vol. IX, p. 24

⁴¹² Sul finire degli anni sessanta, il nesso subordinativo di cui è capace la ragione umana verrà invece caratterizzato come analitico (cfr. AA XVII, 354: R. 3935; AA XVII, 356: R. 3941; AA XVII, 366: R. 3958; AA XVII, 367: R. 3961; AA XVII, 369: R. 3968; AA XVII, 409: R. 4086); di contro al carattere "sintetico", che è proprio dell'attività coordinativa di cui è capace la sensibilità (cfr. R. 3935, A XVII, 354).

⁴¹³ AA II, 305. Traduzione mia.

Sarebbe dunque necessario, ne conclude il filosofo, che l'insegnamento stesso della metafisica seguisse lo sviluppo naturale delle nostre conoscenze, prendendo le mosse dallo studio di quelle due discipline che, nel loro rispettivo ambito di competenza, sono in grado di offrire un riferimento diretto ai dati certi dell'esperienza (interna ed esterna), per poi procedere all'insegnamento delle cognizioni più generali (*allgemeine*) che riguardano entrambi e che restituiscono l'autentico ufficio dell'indagine ontologica. Dovendo necessariamente avere a che fare preventivamente con un materiale di natura empirica, su cui innestare le sue indagini analitiche, l'insegnamento dell'ontologia dovrà quindi essere preceduto (nel tempo) da quello di una psicologia e di una cosmologia "empiriche"⁴¹⁴.

(...) comincio col prendere in esame la psicologia empirica, che è in realtà la scienza dell'esperienza metafisica dell'uomo; poiché per quanto riguarda l'espressione "anima" non siamo ancora autorizzati a sostenere che l'uomo ne abbia una. La seconda parte del programma, che deve occuparsi della natura corporea in generale, la prendo a prestito dai capitoli principali della cosmologia, dove si tratta della materia; ma li completerò senz'altro aggiungendovi delle note scritte (...) quindi scriverò dell'ontologia, ovvero della scienza delle proprietà più generali di tutte le cose, la cui conclusione contiene la differenza tra esseri spirituali e materiali, tanto nel loro essere separati, che nel loro essere connessi, e quindi pure la psicologia razionale.⁴¹⁵

È solo dopo essersi occupati della psicologia e della cosmologia empiriche, che si potrà quindi passare all'esposizione dell'ontologia vera e propria, quale "scienza delle proprietà più generali di tutte le cose (*Wissenschaft von den allgemeineren Eigenschaften aller Dinge*)"⁴¹⁶, sia di quelle che ne determinano la connessione (universali), sia di quelle propriamente dette "disgiuntive".

⁴¹⁴ Quest'impostazione lascerà un'importante traccia in sede critica, creando non poche difficoltà per la corretta decifrazione di alcuni passaggi della prima edizione della *Deduzione trascendentale*: qui la particolare attenzione che il filosofo riserva alla "descrizione" dei meccanismi empirici dell'immaginazione riproduttiva sembrerebbe collidere con quello che è l'autentico scopo della deduzione, diretto ad indagare le "fonti soggettive" che stanno a fondamento della possibilità dell'esperienza, ma "non secondo la loro natura empirica, bensì secondo quella trascendentale"; (KrV, A 97). A parer nostro, l'iniziale utilizzo kantiano di una terminologia empirico-descrittiva in sede di *Deduzione trascendentale* può essere compreso facendo appello a quella "concessione" che il filosofo prussiano ammette di dover fare alla psicologia empirica, per dare "occasione" all'indagine di natura trascendentale. Per Kant, di fatto, è solo esaurendo la descrizione dei meccanismi empirici attraverso cui operano le facoltà, che diviene possibile ricomprendere quegli stessi meccanismi alla luce delle condizioni logico-trascedentali che li sottendono, rendoli possibili.

⁴¹⁵ AA II, 309.

⁴¹⁶ Kant adotta qui una definizione di ontologia, che per l'ultima volta rimanda ai termini di quella che, non molti anni prima, era stata restituita dalla filosofia baumgarteniana, ma è ormai piuttosto evidente come l'affinità resti qui su un piano più nominale che contenutistico. Le proprietà più generali di tutte le cose non sono altro che i "trascendentali" cui aveva già fatto appello Baumgarten, ovvero, i concetti di UNUM, VERUM e BONUM, derivati dalla tradizione scotista. Tommaso d'Aquino, nelle *Quaestiones de veritate* (I, 1) enumerava sei concetti trascendentali: l'*ens*, e le cinque proprietà che lo caratterizzano in quanto tale, ovvero, *res*, *aliquid*, *unum*, *verum*, *bonum*. Per Kant, nel senso "originario" del termine i trascendentali sono tali perché applicabili a "tutte le cose in generale" (cfr. R. 5734, 5741, 6386), siano esse appartenenti alla dimensione materiale o a quella spirituale. Per una ricognizione generale delle fonti che hanno influenzato la nozione kantiana del trascendentale, cfr. F.V. Tommasi, *Philosophia transcendentalis*, pp. 5-14.

Muovendo dall'esame della psicologia empirica e della cosmologia empirica, ammette il filosofo, si ha dunque il grande vantaggio di poter indagare le "questioni più astratte", che sono l'oggetto dell'indagine ontologica, alla luce degli esempi *in concreto* offertici dallo studio di quelle due discipline che, volendo adottare una terminologia critica, hanno ad oggetto rispettivamente il "senso interno" ed il "senso esterno".

Nel nuovo assetto metafisico prospettato da Kant nella *Nachricht*, l'ontologia finisce, dunque, con l'assumere un ruolo "propedeutico" rispetto alla più vasta conoscenza metafisica, nella misura in cui essa fa proprio il compito di operare quel distinguo di natura preliminare tra la dimensione "materiale" che è propria degli enti contingenti e quella "immateriale", che pure è associabile a presunti esseri spirituali. Si tratta, come la letteratura critica non ha mancato di sottolineare, dello stesso ufficio che – *mutatis mutandis* – le verrà assegnato nel "*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*"; opera che, secondo una fortunata espressione di Pantaleo Carabellese, restituirebbe a tutti gli effetti l'autentico "bocciolo del criticismo"⁴¹⁷.

È proprio nell'opera del 1770, infatti, che il dualismo metafisico che era stato prospettato dal filosofo prussiano nella seconda metà degli anni cinquanta, a seguito dell'ormai avvenuta distinzione di carattere *critico* tra i principi formali della "cognizione sensibile" e quelli della "cognizione intellettuale", ha definitivamente lasciato il posto a quel dualismo di natura epistemica, di cui si fa cifra la nota distinzione kantiana tra gli oggetti del *mundus sensibilis* (*Phaenomena*) e quelli del *mundus intelligibilis* (*Noumena*).

Nostra ipotesi è questo originario significato "epistemico" del distinguo tra il mondo sensibile ed il mondo intelligibile Kant, in fondo, ce lo restituisca già nel 1766 tra le pagine dei *Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik*⁴¹⁸; un testo che, a dispetto della forma solo abbozzata, pure offre al filosofo la possibilità concreta di esporre alcuni fondamentali tasselli teorici, che gli permetteranno di abbandonare in via definitiva la definizione classica dell'ontologia, consentendogli di porre le basi necessarie per quello che sarà il ripensamento in chiave *critica* della stessa.

⁴¹⁷ Vedi I. Kant, *Scritti minori, Prefazione*, Laterza, Bari 1923. Per il Carabellese se la *Dissertatio* restituisce il "bocciolo" del criticismo, il saggio sulla distinzione delle regioni dello spazio del '68 ne rappresenterebbe la "gemma". Max Wundt, da parte sua, sottolinea il fatto che la *Dissertatio* sia di fatto il risultato immediato della "grande luce" del '69, di cui parla Kant nella Riflessione 5037 (cfr. AA XVI, 69). Tale ipotesi (vedi M. Wundt, *Kant als Metaphysiker*, p. 158) troverebbe conferma nella lettera inviata da Kant a Lambert nel 1770 (AA X, 97; tr.it. p. 57). Diverso è invece il giudizio di Giorgio Tonelli, che da parte sua ammette una sostanziale differenza tra le tesi del '69 e quelle del '70 (cfr. G. Tonelli, *Die Umwälzung von 1769 bei Kant*, in: KANT-STUDIEN, 54 (1-4), 1963, p. 375). Un'altra ipotesi è quella restituitaci da Friedrich Paulsen, che rilegge la *Reflexion* 5037 alla luce delle dichiarazioni kantiane fatte nell'*Einleitung* dei *Prolegomena* riguardo all'influenza dello scetticismo humiano (cfr. F. Paulsen, *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnisstheorie*, Leipzig, Fues, 1875, p. 126 ss.). Per uno sguardo più generale sulle diverse interpretazioni che sono state date della "großes Licht" cfr. I. Kant, *Dissertazioni latine*, a cura di I. Agostini, Bompiani, Milano 2014, pp. 199-205.

⁴¹⁸ I *Träume*, come scriverà Borowski nel suo catalogo delle opere kantiane, riveduto e approvato dallo stesso Kant nel 1792, restituirebbero infatti il primo vero "preludio" alla *Critica della ragion pura* (cfr. L.E. Borowski, *Descrizione della vita e del carattere di Immanuel Kant*, cit. p. 30). I *Träume* sono poi al centro della ricostruzione della formazione del criticismo kantiano nella monografia di A. Laywine, *Kant's early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, Atascadero (California), Ridgeview Publishing Company, 1993.

Nelle pagine che seguono tenteremo quindi di mostrare, che il distiguo di natura critica tra il *mundus sensibilis* ed il *mundus intelligibilis* trova la sua espressione primigenia in quello tra il mondo “materiale” ed il mondo detto “spirituale”, cui fa appello Kant nei *Träume*. Si tratta di un distinguo, quest’ultimo, che trova il suo autentico fulcro teorico nel riconoscimento delle reali capacità *conoscitive* del soggetto umano, facendosi indice della ormai evidente frattura tra le aspirazioni di carattere metafisico della ragione umana e le naturali limitazioni conoscitive dell’intelletto.

È assumendo una tale prospettiva, che diverrà possibile comprendere a pieno le modalità con cui un siffatto distinguo si sia inserito nell’ordito *epistemico* dell’ontologia, intercettando e ridefinendo il concetto di “rappresentazione”. Ed è proprio al concetto di rappresentazione (*Vorstellung*), come la letteratura critica non ha mancato di sottolineare⁴¹⁹, che il filosofo di Königsberg dedica quelli che, da un punto di vista teoretico, restituiscono i passaggi più importanti dei *Träume*; passaggi che, come vedremo, rendono via via sempre più evidente l’intenzione kantiana di fare appello a quel particolare tipo di “realismo”⁴²⁰ che, in coerenza con la *subjektive Wende*⁴²¹ promossa nel corso di questi anni, mette al centro la materia propriamente “empirica” della rappresentazione soggettiva, la sensazione (*Empfindung*)⁴²².

Nel rinnovato contesto teorico restituitoci dal *realismo empirico* kantiano, le aspirazioni autenticamente conoscitive della ragione umana vedono così ristretto il loro ambito di validità alla realtà empirica degli oggetti (fenomeni) dell’esperienza, rendendo necessario un parallelo ripensamento del valore “epistemico” delle nozioni metafisiche di spazio e tempo.

Vedremo infatti che, sebbene nel corso della seconda metà degli anni sessanta la filosofia kantiana non sia ancora approdata alla formulazione esaustiva dell’*idealità formale* dello spazio e del tempo rispetto alla materia empirica dei fenomeni dell’esperienza sensibile, in questi stessi anni l’abbandono del dualismo di natura metafisica che era prospettato nella *Nova Dilucidatio*, finisce col chiamare in causa un’accezione non più “relazionale” di tali nozioni. Ed è proprio una siffatta operazione, come si tenterà di mostrare nel capitolo conclusivo di questa sezione, ciò che consentirà infine di rimodulare, in un senso in parte già espressamente “funzionale” alla realtà empirica dei fenomeni, il significato formale della *notio* ontologica dell’*Etwas überhaupt*.

⁴¹⁹ Vedi il già citato testo di P. Rumore, *L’ordine delle idee*, nello specifico pp. 173-191.

⁴²⁰ C’è chi, a tal proposito, ha individuato nell’idealismo trascendentale kantiano, quale necessaria controparte del realismo empirico kantiano, una sorta di reinterpretazione del “fenomenismo” dal marcato carattere gnoseologico (cfr. D. Sacchi, *op.cit.*, p. 41-42). Più in generale sul fenomenismo vedi: F. Olgiati, *La genesi e a natura del fenomenismo*, in: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 34 (5), pp. 253-275.

⁴²¹ Su tale tema cfr. G. Rivero, *op.cit.*, pp. 66-70 e pp. 79-138.

⁴²² L’*Empfindung* è propriamente l’effetto determinato dalla presenza di un oggetto sulla capacità rappresentativa del soggetto. La sensazione è cioè una rappresentazione accompagnata dalla coscienza – una percezione (*Wahrnehmung*) – che si riferisce unicamente al soggetto, come modificazione del suo stato rappresentativo. Come tale essa, essa è identificata con la “*realitas*” del fenomeno (vedi: KrV, A 20 B 34).

**1. La ridefinizione in chiave empirico-soggettiva del realismo kantiano.
Dal dualismo metafisico al dualismo epistemologico nei *Träume*.**

*“La metafisica come scienza dei limiti della ragione. Kant è ora a una nuova e più decisiva svolta. Non più l’attende la metafisica pensata muovendo dai risultati delle scienze, né soltanto la metafisica considerata come scienza e indagata nella sua metodica, ma la metafisica coerentemente (‘criticamente’) organizzata come metafisica dell’esperienza e della scienza (...)”*⁴²³

Nella *Nova Dilucidatio* il restringimento dell’ambito di validità del principio di ragion determinante alla sfera dei soli enti contingenti, insieme al parallelo riconoscimento del valore del tutto “arbitrario” della relazione spazio-temporale che *informa* la realtà degli stessi, avevano portato Kant ad ammettere come possibile l’esistenza di più mondi “in senso metafisico”.

In quella sede, il filosofo prussiano aveva infatti sostenuto, che la semplice esistenza delle sostanze contingenti, diversamente da quanto ammesso dalla filosofia leibniziana, non è per nulla sufficiente a determinare quel reciproco nesso causale, che nell’ambito delle scienze naturali prende il nome di “gravitazione universale”, ma necessita altresì di un principio comune di esistenza, che solo è in grado di restituire l’esistenza di tali sostanze nella forma unitaria di una loro durevole co-esistenza. Per Kant, detto altrimenti, occorre, cioè, *postulare* un necessario principio metafisico, che risultasse comune a tutte le realtà, affinché “la loro esistenza venga informata dalle relazioni (*respective informata sit earum existentia*)”⁴²⁴.

Nel contesto più generale descritto dal programma di una nuova metafisica del mondo sensibile, l’idea di fondo del filosofo prussiano è che a fondamento della universale azione e reazione determinante la *realtà* del nesso fisico tra gli enti contingenti sia necessario presupporre uno “schema di relazioni” *posto in essere* dall’attività rappresentativa di un intelletto divino: l’esistenza di tutte le sostanze corporee, scriveva a tal proposito Kant, “non basta affatto a stabilire un commercio reciproco e rapporti di determinazioni tra le medesime”, per le quali è richiesto invero “un disegno di relazioni concepito nella rappresentazione operante del divino intelletto”⁴²⁵.

Già in quegli anni, la filosofia kantiana aveva quindi finito con l’escludere la possibilità di fare appello al principio leibniziano dell’armonia prestabilita per spiegare il collegamento sostanziale, sottolineando il valore *contingente* di un tale nesso: la rappresentazione messa in atto dal divino intelletto è del tutto arbitraria, tanto da poter essere ammessa così come omessa, pertanto non è assurdo ipotizzare, che ci possano essere altre sostanze poste in essere dalla rappresentazione divina, che siano capaci di “esistere in modo da non essere

⁴²³ A. Guerra, *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 2018 (prima ed. 1980), p. 34.

⁴²⁴ AA I, 414; tr. it. pp. 50-51.

⁴²⁵ *Ibid.*

in alcun luogo e in alcuna relazione assolutamente con il nostro universo reale”⁴²⁶; sostanze che, se prese insieme, pure restituirebbero un ordinamento mondano autonome, che è del tutto diverso dal nostro.

Dal momento che di sostanze siffatte (...) ne possono esistere quante a Dio piaccia e queste possono nondimeno essere collegate tra loro da un nesso di determinazioni, sì da produrre luogo, posto e spazio: esse costituiranno un mondo staccato dall’ambito del mondo di cui noi facciamo parte, vale a dire un mondo isolato e in se stesso. Per questa ragione non è assurdo che ci possano essere più mondi in senso metafisico, se così sarà piaciuto a Dio.⁴²⁷

Nel corso della seconda metà degli anni cinquanta, è propriamente facendo leva sul valore del tutto “arbitrario” dell’attività rappresentativa del divino intelletto, che la filosofia kantiana finisce dunque con l’ammettere quello che a tutti gli effetti si profila essere un dualismo di natura “metafisica”, facente riferimento a due differenti, ma egualmente possibili schemi o ordinamenti mondani posti in essere dall’attività di un’unica intelligenza divina.

Particolarmente degno di nota, specie ai fini del nostro studio, è poi il fatto che un tale dualismo metafisico risulti plausibile, invero, soltanto nella misura in cui si fa appello a quel valore *relazionale* dei concetti metafisici di spazio e tempo, che la filosofia kantiana aveva in principio ereditato da Leibniz.

Laddove si abolisse il nesso vicendevole tra le sostanze, scriveva infatti Kant nell’opera del 1755, verrebbe parimenti meno il concetto stesso di tempo, quale espressione soggettiva, di natura concettuale, che pure deriva da tale nesso; e lo stesso accadrebbe per la *notio* metafisica dello spazio, posto che essa risulta derivabile dalle azioni concatenate tra le sostanze: “luogo posto e spazio”, d’altro canto, non sono altro se non “relazioni di sostanze”⁴²⁸.

Nell’ottica kantiana, tuttavia, la relazione spazio-temporale descritta dalle sostanze contingenti possiede, diversamente per Leibniz, un carattere “reale” e non meramente ideale, perché tale è propriamente l’azione operata dalle sostanze le une sulle altre, trattandosi di un commercio ad opera di cause che risultano essere realmente *efficienti*. Ciò, d’altra parte, non sembra escludere per Kant che possano esserci sostanze tali da non avere alcun tipo di relazione causale con il nostro universo reale, ma che pure risultano collegate tra loro da un nesso di determinazioni, che è capace di produrre un luogo, un posto ed uno spazio in un mo(n)do *altro* dal nostro.

Nelle pagine che seguono intendiamo mostrare come, nella seconda metà degli anni sessanta, complici il ripensamento in chiave soggettiva⁴²⁹ della *quaestio* ontologica e la parallela rivalutazione del “concreto” come elemento ineludibile della conoscenza razionale umana, il vecchio dualismo di stampo metafisico che era stato prospettato da Kant in sede di *Nova Dilucidatio* lascia progressivamente il posto ad un dualismo di stampo epistemico, facente capo a due tipologie materialmente differenti della rappresentazione soggettiva.

Vedremo, quindi, come nel corso di questi anni l’altro mondo non è più considerato come “un tutto isolato e in se stesso”, come un ordinamento

⁴²⁶ AA I, 414.

⁴²⁷ *Ibid.*

⁴²⁸ AA I, 410.

⁴²⁹ Nelle *Vorlesungen* di inizio anni sessanta si accenna all’idea di una metafisica che mira ai principi irrisolvibili dell’ontologia, facendo ricorso ai principi irrisolvibili per il soggetto.

mondano con il quale non intratteniamo alcun genere di relazione, bensì come un mondo che *per noi* risulta essere semplicemente *intelligibile*, perché nei fatti logicamente rappresentabile come la controparte negativa di quel mondo reale, cui noi stessi facciamo parte in qualità di esseri finiti (materiali). Questo mondo, detto diversamente, non è “altro” dal nostro, perché composto da un genere differente di sostanze, ma piuttosto perché ammesso come realmente *conoscibile* solo per mezzo di un’*intuizione altra* da quella di cui disponiamo naturalmente in qualità di spiriti finiti, ovvero, quali enti vincolati alla materia corporea nell’adempimento delle funzioni rappresentative. A tal proposito, negli appunti appartenenti al testo della *Metaphysik Pölitz*, relativi ai corsi tenuti da Kant probabilmente tra gli anni Settanta e gli anni Ottanta, si legge quanto segue:

L’altro mondo non è un altro luogo (*anderer Ort*), ma soltanto un’altra intuizione (*nur eine andere Anschauung*). Rispetto agli oggetti, l’altro mondo rimane il medesimo: esso non differisce per le sostanze; viene semplicemente intuito intellettualmente.⁴³⁰

Secondo quanto riportato da Kant già nel corso della seconda metà degli anni sessanta, il soggetto umano è in grado di rappresentarsi l’intero universo insieme alle sostanze che operano attivamente in esso unicamente “mediante il corpo ed i suoi organi sensoriali, quindi mediante intuizioni sensibili”⁴³¹. Il nostro intuire, leggiamo nella Riflessione 4863, “è fisico, non mistico”, ovvero, un intuire propriamente “organico”⁴³², nella misura in cui chiama necessariamente in causa quella dimensione corporea, che sola è capace di restituirsi come il “luogo” ideale nel quale sono date tutte le nostre sensazioni, reali o anche solo possibili. La conoscenza razionale umana risulta pertanto circoscritta alla realtà concreta di quei particolari fenomeni empirici, i cui dati sono rintracciabili nell’ambito sensibile descritto dalle sue stesse “sensazioni (*Empfindungen*)”: è unicamente di esse, infatti, che il soggetto umano può avere – per riprendere un’espressione adoperata da Kant all’interno della *Deutlichkeit* – una coscienza che sia realmente *immediata ed evidente*⁴³³. All’interno delle *Reflexionen zur Anthropologie*⁴³⁴, non a caso, sono proprio le sensazioni che, in qualità di determinazioni soggettive prodotte dalla reale presenza delle cose fuori di noi, vengono indicate da Kant quali elementi fondamentali, necessariamente posti alla base di ogni nostra conoscenza.

⁴³⁰ AA XXVIII, 297-298. Ancora una volta, rimandiamo ai testi delle lezioni kantiane, la cui autenticità resta del tutto problematica, per sottolinearne la coerenza con le teorie elaborate nei testi a stampa, che sono qui prese in esame.

⁴³¹ P. Rumore, *op. cit.*, p. 179.

⁴³² “Che la nostra anima intuisca senza corpo, come spirito, altre cose, cioè esteriormente, è una violazione dei limiti dei dati. Infatti conosciamo l’anima soltanto come l’oggetto del senso interno e il corpo come il mezzo del senso esterno. Il nostro intuire è fisico, non mistico; quello fisico non è pneumatico, ma è organico”; AA XVIII, 13.

⁴³³ In questo caso si tratta di una sensazione di cui si ha immediata coscienza, ovvero, di una “percezione”. Percepire (*Wahrnehmen*) è “*sich mit Bewußtsein etwas vorstellen*”; AA IX, 64.

⁴³⁴ Si tratta delle annotazioni manoscritte apposte dallo stesso Kant alla sua edizione della *Metaphysica* di Baumgarten, riguardanti l’antropologia e risalenti, secondo Adickes, agli anni settanta. Molte delle tesi presenti all’interno di tali Riflessioni verranno integrate nella “*Antropologia dal punto di vista pragmatico*”.

Le prime parti fondamentali della nostra conoscenza (*ersten grundstücke unserer Erkenntnis*) sono [le] sensazioni. Così si chiamano le rappresentazioni in cui l'animo è considerato come soltanto passivo, poiché esse sono prodotte dalla presenza dell'oggetto (*durch die Gegenwart einer Sache gewirkt werden*). Esse costituiscono, per così dire, la materia di tutta la nostra conoscenza.⁴³⁵

Il progressivo riconoscimento del ruolo fondamentale dell'*Empfindung* nello sviluppo delle conoscenze razionali umane è quanto, in questi anni, fa emergere il profilo essenzialmente "empirico" delle istanze realiste della filosofia kantiana; quelle stesse istanze che pure hanno restituito uno dei fili conduttori forse più espliciti dell'iniziale confronto critico con l'ontologismo di vecchia scuola. Ed è proprio nel rinnovato contesto teorico restituitoci dal *realismo empirico*, che le originarie aspirazioni conoscitive della ragione umana vedono ora ristretto il loro ambito di validità alla realtà concreta dei fenomeni sensibili, rendendo necessario un radicale ripensamento del valore epistemico delle nozioni metafisiche di spazio e tempo, che è sempre più prossimo a quella "idealità formale" che tali nozioni otterranno in sede critica. Nel corso degli anni sessanta, si badi bene, la filosofia kantiana è certo ancora lontana dal riconoscere il valore puramente ideale dello spazio e del tempo quali forme sensibili dei fenomeni dell'esperienza: per giungere ad un tale riconoscimento, infatti, Kant dovrà prima riconoscerne lo statuto puramente soggettivo di *principi formali* della nostra sensibilità.

È già in questi anni, d'altra parte, che l'abbandono kantiano del dualismo metafisico a favore del suo corrispettivo di stampo epistemico finisce col chiamare necessariamente in causa un'accezione non più "relazionale" dei concetti metafisici di spazio e tempo che, a dispetto di quanto suggeritoci da una consistente parte degli interpreti, non risulta per questo assimilabile *tout court* a quella forma di assolutismo sostanziale che era stata prospettata dai sostenitori della fisica newtoniana, ma appare piuttosto funzionale ad essa.

In un saggio restituito alle stampe nel 1768, intitolato *Von dem ersten Grund des Unterschiedes der Gegend im Raum*, Kant farà infatti proprio il valore *originario ed assoluto* del concetto metafisico dello "spazio puro"⁴³⁶, individuando in esso quel *Grundbegriff*, che per primo rende possibili tutte le nostre sensazioni esterne, riconoscendolo dunque come un elemento del tutto necessario su cui "fondare" la realtà delle nostre rappresentazioni di oggetti. Interessante, a questo proposito, è quanto riporta Giorgio Tonelli:

Tutta l'enfasi data all'aspetto a posteriori del conoscere non esclude affatto che le prove in *concreto* servano a scoprire degli universali metafisici assoluti, magari concreti essi stessi, come il concetto di spazio. Anzi, la primarietà di quest'ultimo serve appunto ad appoggiare metafisicamente e gnoseologicamente l'irriducibilità del conoscere concreto ad astratti principi di ragione.⁴³⁷

⁴³⁵ AA XV, 268; R. 619.

⁴³⁶ AA II, 383. È facendo appello ad una tale nozione che, per Kant, è possibile spiegare in termini puramente razionali il fenomeno per cui l'essere materiale *occupa realmente* una regione dello "spazio cosmico assoluto. La "regione (*Gegend*)" consiste infatti nella relazione del sistema delle posizioni reciproche di una cosa con le altre nello spazio con lo spazio cosmico assoluto. Negli anni successivi Kant non farà più riferimento alla *notio* di spazio puro come "assoluta", mantenendone però il valore originario di *notio prima*.

⁴³⁷ G. Tonelli, *Dall'estetica metafisica*, p. 245.

Sul finire degli anni sessanta, dunque, la filosofia kantiana finisce di fatto con l'ammettere l'assolutezza originaria⁴³⁸ dello "spazio puro" (e del tempo) *rispetto* alla materia sensibile (*Empfindung*) delle nostre rappresentazioni soggettive (*Erscheinungen*): il significato metafisico di tali nozioni viene quindi precisato in un senso, che è ora capace di rendere razionalmente conto dei giudizi intuitivi⁴³⁹ della stessa geometria e che, nei fatti, risulta essere preliminare a quell'idealità pura che, in sede critica, finirà col caratterizzare lo spazio ed il tempo quali *forme a priori* della nostra intuizione sensibile. Ed è propriamente facendo leva sull'idealità pura delle forme spazio-temporali dell'intuizione, come vedremo meglio in seguito, che Kant finirà quindi col declinare in senso *trascendentale* la funzione sintetica che è associata al suo "concetto di un oggetto in generale", adattandola in funzione della realtà empirica dei fenomeni, come alle possibili costruzioni della matematiche.

Guardando da questa prospettiva alla rimodulazione in chiave empirica delle istanze realiste della filosofia kantiana, mostreremo in seguito come sia stata proprio una tale ridefinizione del profilo epistemico della metafisica ad aver portato il filosofo prussiano a dover ripensare la natura essenzialmente "formale" della *notio* ontologica dell'*Etwas* in funzione della concretezza empirica dei singoli fenomeni. Indicato da Kant come l'autentico oggetto dell'ontologia, sul finire degli anni sessanta, l'*Etwas* finirà infatti col restituire quella rappresentazione pura, perché prodotta dall'intelletto, di un "oggetto" che dal punto di vista empirico risulta essere del tutto *indeterminato* (=x), ma che proprio in virtù di questa sua indeterminatezza pure è in grado di anticipare formalmente⁴⁴⁰ la realtà empirica di ogni fenomeno dato.

A restituire uno sguardo privilegiato sulla questione, come anticipato, è il testo dei *Träume eines Geisterseher erklärt durch Träume der Metaphysik*: è in quest'opera, infatti, che il confronto diretto con alcune delle tematiche chiave della psicologia razionale offre a Kant l'occasione concreta di chiarire quello che è il profilo epistemico della distinzione tra il mondo materiale ed il mondo detto "spirituale", individuandone il fondamento in due tipologie materialmente differenti della rappresentazione soggettiva. Ed è sempre nei *Träume*, infine, che la progressiva rivalutazione del "concreto" nell'ambito della conoscenza metafisica, insieme all'individuazione dei limiti conoscitivi dell'intelletto umano, finisce col determinare quella *ri-definizione* in chiave empirica dell'ambito di validità dell'ontologia, cui seguirà, come vedremo, un necessario e coerente ripensamento del profilo formale del suo "oggetto". Procedendo per gradi, intendiamo anzitutto mostrare in che modo il confronto con le problematiche chiave della psicologia razionale⁴⁴¹, il cui banco di prova è rappresentato per Kant dal concetto di "rappresentazione", abbiano offerto l'occasione concreta per ripensare il significato della distinzione tra il "mondo materiale" ed il "mondo spirituale" nei termini summenzionati, riservandoci in un secondo momento di chiarire quello che, a nostro avviso, è il significato che una siffatta distinzione giocherà sul piano ontologico.

⁴³⁸ Cfr. AA II, 383; tr. it. p. 417.

⁴³⁹ Cfr. AA II, 378; tr. it. p. 412.

⁴⁴⁰ Scrive a tal proposito Gabriel Rivero: "*Das Etwas X ist in dieser Phase der kantischen Denkentwicklung eine vom Verstand hervorgebrachte Vorstellung, die die einzelnen Vorstellung der (gegebenen) Objekte antizipiert*"; G. Rivero, *op.cit.*, p. 136. Di tale questione si tratterà più specificatamente in seguito.

⁴⁴¹ Cfr. G. Lorini, *Fonti e lessico*, p. 153.

Iniziamo col segnalare che nel primo capitolo della sezione “dogmatica” dei *Träume* Kant riprende alcuni degli assunti fondamentali dell’allora psicologia razionale, relativamente alla natura dell’animo umano come sostanza semplice ed immateriale, introducendo una serie di elementi teorici in grado di specificare ulteriormente quelle che, in buona sostanza, erano state le sue convinzioni in merito già nella seconda metà degli anni cinquanta.

Il filosofo prussiano, infatti, ammette di essere particolarmente incline ad affermare l’esistenza di sostanze immateriali – dette anche “spirituali” – ed a ricondurre ad esse la natura specifica dell’animo umano: “confesso di essere molto propenso ad affermare l’esistenza di nature immateriali nel mondo e a porre la mia anima nella classe di questi esseri”⁴⁴².

La propensione del filosofo, tuttavia, sembra non poter aspirare a raggiungere quel livello assoluto di certezza intuitiva, che è proprio delle dimostrazioni matematiche, restando di fatto limitata a quel grado di certezza *discorsiva* che, d’altra parte, è quantomeno “sufficiente a indurre la persuasione”⁴⁴³.

Ciò che spinge Kant verso la propensione, più che verso una conoscenza certa e indubitabile è il fatto che l’ipotesi metafisica (a priori) relativa all’esistenza di tali esseri immateriali non potrà mai ottenere la necessaria conferma da parte dell’esperienza (a posteriori). Quest’ultima, lo ricordiamo, permette di conoscere *intuitivamente* solo la natura e le leggi delle sostanze contingenti con cui intratteniamo una reciproca relazione causale: è unicamente questo genere di sostanze ad essere capace di impressionare i nostri organi di senso, causando una reale modificazione del nostro stato rappresentativo; una modificazione, cioè, che può essere immediatamente riconosciuta come determinata da oggetti posti realmente *al di fuori* di questo stesso stato.

Nel paragrafo posto a conclusione della sezione dogmatica, Kant fornirà poi un’illustrazione più particolareggiata del meccanismo *fisiologico*⁴⁴⁴ sotteso ad un siffatto processo rappresentativo, evidenziando il carattere per lui del tutto “disfunzionale” di quella conoscenza metafisica, che pretende di indagare ciò che trascende i limiti sensibili dell’esperienza. Il quadro teorico nel quale si colloca il giudizio kantiano su quella che allora era la metafisica speciale⁴⁴⁵, come è ormai noto, è infatti rappresentato in questi anni dalla discussione polemica sorta intorno alla natura delle visioni di cui si era detto diretto testimone Emanuel Swedenborg nei suoi *Arcana coelestia*⁴⁴⁶, testo che pure aveva dato occasione alla stesura dei *Träume*.

⁴⁴² AA II, 327; tr. it. p. 390. In una lettera indirizzata a M. Mendelssohn poco dopo la pubblicazione dei *Träume*, riferendosi alla natura delle visioni dello Swedenborg, Kant scrive: “(...) non riesco a sottrarmi ad una lieve propensione per storie come questi racconti, né riesco ad evitare di nutrire qualche supposizione sulla giustezza delle loro basi razionali, nonostante le assurdità che privano di valore queste basi razionali”; AA X, 69; tr. it. p. 47.

⁴⁴³ Cfr. AA II, 292; tr. it. p. 237. La metafisica, come si legge nella *Deutlichkeit*, non possiede quella certezza intuitiva che è propria delle dimostrazioni matematiche. In quella sede, non sembra essere un caso, Kant sottolineava l’impossibilità di poter giungere, tramite semplici concetti razionali, proprio alla *dimostrazione* della natura immateriale dell’anima.

⁴⁴⁴ Cfr. P. Rumore, *op. cit.*, p. 181.

⁴⁴⁵ “(...) quando Kant nel periodo precritico attacca la metafisica tradizionale imputandole la vaghezza dei suoi confini e l’inadeguatezza del suo metodo, sembra sempre riferirsi alla metafisica speciale, ovvero la cosmologia nei primi scritti sulla *Naturforschung*, la teologia nel *Beweisgrund* e a psicologia nei *Träume*”; G. Lorini, *Fonti e lessico*, p. 153.

⁴⁴⁶ I. Swedenborg, *Arcana Coelestia, quae in Scriptura Sacra seu Verbo Domini sunt, detecta*, 1749 (1° Ed.). L’opera espone le posizioni teologiche dell’autore, basate sulla cosiddetta “dottrina delle corrispondenze”: ispirata da concezioni neoplatoniche e cabalistiche, questa

Le visioni dello Swedenborg, nell'ottica kantiana, non sono altro infatti che il risultato di un inganno di natura "patologica", per cui certe *immagini* che sono prodotte dall'animo umano vengono erroneamente giudicate⁴⁴⁷ come rappresentazioni di carattere sensibile e, cioè, come determinazioni causate da oggetti realmente posti al di fuori dello stato rappresentativo del soggetto. Nel capitolo terzo, Kant offre una possibile spiegazione di ciò, chiamando in causa il concetto di "*focus imaginarius*"; un concetto che, tra le altre cose, tornerà in sede di *KrV* proprio per fare riferimento alle idee trascendentali⁴⁴⁸, quali idee capaci di orientare l'uso dei concetti puri dell'intelletto verso un più alto punto comune, che conferisca loro unità e coerenza, ma non di determinare un'effettiva conoscenza per mezzo degli stessi.

(...) io chiedo che mi si conceda che la principale differenza del movimento nervoso che avviene nelle fantasie da quello che avviene nella sensazione consista in ciò: nelle fantasie le linee di direzione del movimento si tagliano entro il cervello, laddove nella sensazione si tagliano fuori di esso. Perciò, siccome il *focus imaginarius*, in cui l'oggetto è rappresentato, è posto fuori di me (*außer mir*) nelle chiare sensazioni della veglia, ma in me (*in mir*) nelle fantasie che per avventura io attualmente abbia, non posso io, fintantoché veglio, non distinguere le immagini come miei propri fantasmi della impressione dei sensi. Se mi si concede ciò, parmi di poter addurre qualcosa di concepibile come causa di quella specie di disturbo dell'animo, che si chiama mania e in più alto grado pazzia. Il proprio di questa malattia consiste in ciò: l'uomo, imbrogliato, pone semplici oggetti della sua immaginazione fuori di sé (*bloße Gegenstände seiner Einbildung außer sich versetzt*) e li considera come cose a lui realmente presenti (*als wirklich vor ihm gegenwärtige Dinge*).⁴⁴⁹

Nel caso degli esseri spirituali e, più specificamente, dell'animo umano non ci è affatto possibile dimostrare con *certezza intuitiva* la loro esistenza, né mostrare la loro intrinseca possibilità facendo ricorso ai soli principi razionali, poiché gli unici oggetti, che risultano essere passibili di "comprensibilità (*Begreiflichkeit*)"⁴⁵⁰ da parte delle limitate capacità del nostro intelletto sono quelli di natura sensibile e, cioè, propriamente quegli oggetti, le cui relazioni si basano sulle leggi generali del moto della materia.

dottrina stabilisce un'analogia costante tra le forme dell'essere nella sfera divina, in quella intellettuale e in quella fisica.

⁴⁴⁷ Nei *Träume* Kant non fa un accenno diretto alla facoltà di giudizio, parlando piuttosto di un inganno dell'immaginazione, facoltà che verrà distinta dalla semplice "fantasia" solo nel corso degli anni settanta (cfr. AA XV, 132: Refl. 334; AA XV, 133: Refl. 337; AA XV, 133: Refl. 338). Già nel 1764, anno di pubblicazione del "*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*", Kant aveva però sottolineato come ogni stato autenticamente "patologico" sia riconducibile ad una distorsione del rapporto armonico tra la facoltà immaginativa e le facoltà conoscitive superiori, quali intelletto, giudizio e ragione.

⁴⁴⁸ *KrV*, B 672 A 645.

⁴⁴⁹ AA II, 345-346; tr. it. p. 377. A tal proposito nel *Saggio sulle malattie della mente* Kant scriveva: "L'anima di ciascun uomo, anche nella condizione più sana, è sempre occupata a dipingere ogni sorta di immagini di cose che non sono presenti, o anche a perfezionare qualche somiglianza imperfetta, nella rappresentazione di cose presenti, attraverso questo o quel tratto chimerico che la sua capacità creatrice (*schöpferische Dichtungsfähigkeit*) associa intimamente alla sensazione"; AA II, 264.

⁴⁵⁰ AA II, 331; tr. it. p. 363.

L'essere umano, d'altra parte, è naturalmente connesso agli altri esseri della sua stessa specie – le sostanze contingenti – unicamente “mediante leggi corporee” e, pertanto, è esclusivamente nell'ambito sensibile di quelle che sono le sue modificazioni o determinazioni corporee, che egli può rintracciare quei “dati”, su cui diviene per lui possibile fondare conoscenze di carattere razionale relativamente alle sostanze che popolano l'universo.

Occorre inoltre tenere a mente che, quando Kant parla di “*Begreiflichkeit*” in riferimento agli oggetti del mondo sensibile, egli non fa appello alla semplice comprensibilità della possibilità logica dei loro concetti, ma rimanda piuttosto all'effettivo *riconoscimento*⁴⁵¹ della realtà degli stessi. E quest'ultimo, di fatto, può avvenire solo con l'ausilio dell'esperienza sensibile: “ogni persona ragionevole”, ammette il filosofo, “concederà tosto che in questo termina la comprensione (*Einsicht*) umana”⁴⁵².

Si è in parte già discusso del ruolo cruciale che la dimensione sensibile o propriamente corporea del soggetto ha giocato nel contesto più generale della critica kantiana all'impostazione logicista di vecchia scuola, già nel corso dei primi anni. Occorre però adesso riconoscere che, a partire dalla seconda metà degli anni sessanta, tale dimensione non è più vista soltanto come la fonte inesauribile di materiale empirico disponibile per l'attività rappresentativa del soggetto, ma è considerata anche come il “luogo” nel quale devono esser date le sue determinazioni, per poter essere *riconosciute* come rappresentazioni soggettive *di* oggetti di per sé realmente esistenti. Passerà certo ancora qualche anno, prima che Kant giunga a concepire tale “*Ort*” nei termini di quella “*Form*” soggettiva, nella quale i fenomeni sensibili attestano la loro realtà oggettiva, ma le basi per una tale riconsiderazione sembrano qui essere già state in parte poste.

(...) nell'uso dei sensi esterni noi troviamo che, oltre la chiarezza in cui vengono rappresentati gli oggetti, nella sensazione si concepisce anche il loro luogo (*Ort*), forse non sempre con uguale esattezza, ma pure come condizione necessaria della sensazione, senza la quale sarebbe impossibile rappresentar le cose come fuori di noi (*die Dinge als außer uns vorzustellen*).⁴⁵³

Nel caso degli esseri “spirituali”, l'esperienza sensibile del soggetto non è per nulla in grado di fornire quei dati necessari a provarne l'esistenza, come di sostanze realmente poste *al di fuori* del suo stato rappresentativo.

L'esistenza degli esseri spirituali, sottolinea però Kant, resta pur sempre del tutto ammissibile sul piano ipotetico-deduttivo: facendo riferimento a quei predicati che per il tramite della nostra esperienza sensibile riconosciamo essere propri delle sostanze materiali risulta infatti possibile congetturare *in negativo* sulla natura di sostanze non-materiali, senza il rischio di incorrere in una qualche contraddizione di carattere logico-formale.

⁴⁵¹ Già nella seconda metà degli anni cinquanta Kant distingue il “*begreifen*” dal “*verstehen*” (Cfr. AA XVI, 341: R. 2391), svincolandosi dalla tradizione che vedeva i due concetti come sinonimi. Le considerazioni kantiane muovono in polemica con il § 140 dell'*Auszug* di Meier, in cui veniva posta l'equivalenza tra il tedesco *begreifen* (conoscere in maniera distinta) e la voce latina *concipere*. Tale corrispondenza, come rileva P. Vasconi, la si ritrova anche nella *Metaphysica* (§ 69) e nell'*Acroasis logica* (§ 149) di Baumgarten. Vedi a tal proposito P. Vasconi, *op. cit.* p. 279-281.

⁴⁵² AA II, 322; tr. it. p. 354.

⁴⁵³ AA II, 344; tr. it. p. 376.

Posto, infatti, che per mezzo dell'esperienza è per noi possibile individuare certi predicati – come ad esempio l'impenetrabilità e l'estensione spaziale – quali proprietà certamente appartenenti a tutto ciò che, in natura, è dato come esempio concreto di un "ente materiale", nulla vieta di pensare che si possano dare altre sostanze, i cui predicati essenziali risultano essere l'opposto, a livello logico-formale, di quelli ascrivibili agli esseri materiali; sostanze che, per queste ragioni logiche, possono essere indicate come "non-materiali". Detto in termini diversi, è proprio muovendo dall'esistenza degli esseri materiali, come di sostanze che occupano attivamente una data *regione* dello spazio grazie alla proprietà della impenetrabilità – chiaro indizio, questo, di quello che di lì a poco sarà il ripensamento del valore assoluto⁴⁵⁴ del concetto metafisico dello spazio *rispetto* ai fenomeni sensibili – che Kant finisce con l'ammettere come del tutto plausibile (logicamente) l'esistenza di sostanze non-materiali, quali esseri che si trovano nello spazio solo *virtualiter* e, cioè, si trovano in esso, ma non sono per questo in grado "riempirlo".

Si può perciò ammettere la possibilità di esseri immateriali, senza temere di venir contraddetti, sebbene anche senza la speranza di poter dimostrare questa possibilità con principi razionali. Tali nature spirituali sarebbero presenti nello spazio, in modo che questo, nonostante tal presenza, rimanga penetrabile per esseri corporei, giacché la presenza di quelle importerebbe bensì una attività nello spazio, ma non un riempimento, cioè una resistenza come principio di solidità. (...) Proprio così, quando affermo che una sostanza spirituale, sebbene semplice, pure occupa uno spazio (...) senza riempirlo (...), per lo meno non mi starà di contro una impossibilità dimostrabile, quantunque la stessa cosa rimanga inconcepibile.⁴⁵⁵

Riprendendo in parte la terminologia adottata da Kant all'interno della *Deutlichkeit*, si potrebbe dunque ammettere che, è proprio muovendo dai predicati che per il tramite di una esperienza *immediata ed evidente* vengono riconosciuti quali "note" essenziali del concetto di una qualità generale – nel caso specifico, nel concetto generale dell'essere materiale –, che diviene per noi possibile "congetturare" sull'esistenza di sostanze non-materiali, senza il rischio di incorrere in contraddizioni di natura logico-formale.

⁴⁵⁴ L'idea di una regione spaziale "occupabile" da un "tutto impenetrabile ed esteso", ovvero, dalle sostanze materiali, sembra contrastare con quel concetto di spazio relativo adottato da Kant, seppur in forma emendata, nel corso dei primi anni della sua attività. Ciò fa ben pensare che, già all'interno dei *Träume*, il concetto di spazio come "*prope nihil*" risulti incompatibile con la sua visione metafisica kantiana. Occorre tuttavia attendere la pubblicazione del saggio "*Von dem ersten Grunde des Unterschiedes des Gegenden im Raume*" (1768), per avere l'abbandono ufficiale, da parte di Kant, della prospettiva relazionale sullo spazio. In quella sede, la filosofia kantiana adatterà un'accezione assolutista, ma non sostanziale dello spazio, rielaborando le tesi newtoniane alla luce di quella rivalutazione del "concreto" di cui si è discusso nelle pagine precedenti. Per questioni legate alla vastità ed alla complessità del tema, non forniremo qui una analisi dettagliata del saggio, limitandoci a pochi accenni nel corso dell'opera. Per un'analisi più dettagliata rimandiamo a: L. Scaravelli, *Scritti Kantiani*, La nuova Italia, Firenze 1968 (p. 328); G. Lorini, *Fonti e Lessico*, pp. 157-163; A. Ferrarin, *Lived space, geometric space in Kant*, Studi Kantiani, 19, 2006, pp. 11-30. Più nello specifico, sul problema kantiano degli opposti incongruenti e sulle sue implicazioni ontologiche vedi: C. Friebe, *Substanz/Akzidens-Ontologie inkongruenter Gegenstücke*, Kant-Studien, 97, 2006, 1, pp. 33-34, 37, 39, 41.

⁴⁵⁵ AA II, 323; tr. it. p. 355.

Tali sostanze, di fatto, sono sempre *pensabili* come soggetti di natura logica (=x), cui è possibile associare tutti quei predicati che contraddicono le note essenziali contenute nel concetto generale delle sostanze materiali.

È seguendo questo genere di ragionamento, d'altra parte, che Kant finisce col prospettare la possibilità di *rappresentare* lo stesso *Subjekt*⁴⁵⁶ come membro del mondo visibile – posto in relazione causale con altre sostanze materiali – ed, al contempo, come membro di un mondo invisibile e, cioè, come un essere di carattere spirituale, pensabile come dato in una “sistematica costituzione (*systematische Verfassung*)”⁴⁵⁷ con tutte le altre sostanze immateriali.

La rappresentazione che il soggetto fa di stesso come di uno spirito richiede, secondo quanto riporta Kant, un tipo di *intuizione* che è del tutto diversa da quella con cui “la sua coscienza rappresenta se stesso come uomo mediante una immagine che ha la sua origine dalla impressione degli organi corporei e che non vien rappresentata in rapporto ad altro che a cose materiali”⁴⁵⁸.

Quest'ultimo genere di rappresentazione necessita, cioè, di un'*intuizione* di natura non-materiale o, meglio ancora, non sensibile; un'*intuizione*, che può essere ammessa, come pure specifica il filosofo, “solo sacrificando qualcosa di quell'intelletto, di cui si ha necessità per [*conoscere*] il mondo presente”⁴⁵⁹.

Nella seconda metà degli anni sessanta, alla base della distinzione kantiana tra il mondo visibile, nel quale operano attivamente le sostanze materiali, ed il mondo invisibile, in cui è certo possibile “pensare” l'esistenza di presunti esseri spirituali, stanno due diverse specie o, meglio ancora, due tipologie *materialmente*⁴⁶⁰ differenti della rappresentazione soggettiva: i due mondi, detto altrimenti, non restituiscono più due mondi diversi in senso metafisico, quanto due diverse rappresentazioni di un unico e medesimo mondo, che fanno appello a due differenti tipologie della *Anschauung*⁴⁶¹.

A questo proposito, in una Riflessione manoscritta, che risulta databile tra il 1764 ed il 1769, leggiamo quanto segue in merito alla possibilità che si dia un “altro” mondo, nel quale operano sostanze spirituali:

Il principio di vita dell'uomo, il soggetto effettivo della sua personalità, in quanto che esso anima la materia, si chiama anima, e la vita dell'uomo [come uomo] è una vita animale (...). L'altro mondo non rappresenterà altri oggetti (*nicht andere Gegenstände*), bensì gli stessi oggetti considerati diversamente (*intellectualiter*) e in altri rapporti.⁴⁶²

⁴⁵⁶ Per Kant si tratta dello stesso “*Subjekt*”, ma non della stessa “*Person*”: “è certo lo stesso soggetto quello che appartiene, come membro, contemporaneamente al mondo visibile e all'invisibile, ma non è proprio la stessa persona”; AA II, 337; tr. it. p. 369. La specificazione kantiana, a mio avviso, suggerisce di rileggere il “*Subjekt*” come una vera e propria funzione di carattere logico: esso, infatti, indica ciò cui possono essere associati i predicati della impenetrabilità e della estensione spaziale – nel caso in cui la sua funzione sia quella di rappresentare un essere materiale – o, ancora, come il soggetto dei predicati opposti. In quest'ultimo caso, la funzione logica del “*Subjekt*” può essere associata ad esseri “non” materiali, che pure risultano inconoscibili da parte nostra.

⁴⁵⁷ AA II, 333; tr. it. p. 365.

⁴⁵⁸ AA II, 337; tr. it. p. 369.

⁴⁵⁹ AA II, 341; tr. it. p. 373; corsivo mio.

⁴⁶⁰ Fa giustamente notare Paola Rumore che: “Non per genere e forma, ma per materia differiscono dunque le rappresentazioni dei due mondi”; P. Rumore, *op. cit.*, p. 179.

⁴⁶¹ L'intuizione non è ancora riconosciuta come l'attività propria della facoltà sensibile, ma è già intesa come espressione propria della facoltà rappresentativa umana.

⁴⁶² AA XVII, 474: R. 4240.

Senza voler entrare direttamente nel merito dei risvolti che la distinzione tra il mondo materiale ed il mondo spirituale avrà nell'ambito della filosofia pratica⁴⁶³ kantiana, ciò che qui ci preme sottolineare sono le immediate conseguenze di carattere teoretico⁴⁶⁴ cui giunge inevitabilmente il filosofo di Königsberg attraverso quello che, a nostro avviso, è il riconoscimento del profilo essenzialmente epistemologico di un tale distinguo. Tali conseguenze, come vedremo meglio in seguito, sembrano infatti restituire *in nuce* alcuni dei nodi teorici chiave della filosofia critica kantiana.

Nel capitolo posto a conclusione della sezione dogmatica dei *Träume*, Kant confessa che tutte quante le teorie riguardanti la “presunta natura di esseri spirituali e della loro connessione con noi”⁴⁶⁵, pur raggiungendo quel livello di certezza metafisica che pure è sufficiente alla persuasione, non hanno tuttavia alcun peso nell'ambito dell'autentica *speculazione* teoretica. Una dottrina filosofica che abbia ad oggetto gli esseri spirituali, sostiene il filosofo, potrà certo esser realizzata, dal momento che per il nostro intelletto il concetto astratto di tali esseri non risulta essere per nulla contraddittorio. Tale dottrina, tuttavia, potrà essere compresa soltanto *negativamente*⁴⁶⁶, ammettendo cioè la “possibilità” del concetto generale di tali esseri quale controparte logica del concetto generale dell'essere materiale, ma escludendo del tutto che si possa avere una reale conoscenza di tali esseri e dei loro possibili rapporti, posto che di essi non può esserci data alcuna conferma per il tramite dell'esperienza.

[una dottrina filosofica degli esseri spirituali] può esser compiuta, ma intesa negativamente, ponendo cioè con sicurezza i limiti della nostra conoscenza, e persuadendoci: che della vita nella natura i diversi fenomeni (*Erscheinungen*) e le loro leggi son tutto quanto ci è dato conoscere, ma che il principio di questa vita, cioè la natura spirituale che non si conosce ma si suppone (*nicht kennt, sondern vermuthet*), non può mai esser pensato positivamente, giacché non se ne possono trovare i dati in tutte le nostre sensazioni; che ci si deve aiutare con negazioni per pensare qualcosa che è tanto diverso da tutto il sensibile; ma che

⁴⁶³ In una lettera indirizzata a Lambert nel 1765 Kant scriveva: “per non essere magari accusato di progettare un nuovo e male assortito trucco filosofico, sono costretto a premettere alcuni lavori più piccoli, di cui ho già pronto l'argomento: i primi saranno i *Principi metafisici della filosofia naturale* e i *Principi metafisici della filosofia pratica*”; AA X, 56; tr. it. p. 44. Nei *Träume*, da questo punto di vista, sembra invero consumarsi già quella “duplicazione dei mondi, che è anche una duplicazione dell'uomo”, di cui parla il Carabellese in riferimento però alla *Dissertatio*. Tale duplicazione, dal mio punto di vista, non restituisce però due entità mondane distinte e separate, essendo piuttosto un unico e identico mondo quello che, per Kant, può essere visto da due diverse prospettive (soggettive).

⁴⁶⁴ Si fa qui esplicito riferimento alla sezione dei *Träume* dedicata alla “conclusione teoretica di tutte e considerazioni della prima parte”.

⁴⁶⁵ AA II, 348; tr. it. p. 380.

⁴⁶⁶ L'idea che una dottrina filosofia degli esseri spirituali sia possibile, ma intendibile solo “negativamente” è coerente, come vedremo, con quanto ammesso in sede critica a proposito del concetto di *noumeno* in senso negativo. Questo concetto, come sottolinea Erico Berti, “è detto da Kant ‘problematico’, ossia non contiene nessuna contraddizione, anzi è necessario, perché si connette con tutti gli altri concetti come esprime una loro limitazione, ma la sua verità oggettiva non può essere in alcun modo conosciuta. Il noumeno esprime il problema inevitabilmente connesso con la limitazione della nostra sensibilità, quello cioè di una realtà diversa da quella sensibile. Esso è insomma un concetto-limite (*Grenzbegriff*), cioè serve a circoscrivere le pretese della sensibilità, ed in questo senso è inevitabile”; (E. Berti, *Storia della filosofia /vol. II Dal Quattrocento al Settecento*, Laterza, 1993).

anche la possibilità di tali negazioni non riposa né sull'esperienza né su ragionamenti, ma su una invenzione (*weder auf Erfahrung, noch auf Schlüssen, sondern auf einer Erdichtung beruh*), nella quale si rifugia una ragione affatto spoglia di mezzi.⁴⁶⁷

La natura immateriale del *Subjekt*, che nel caso del soggetto umano prende appunto il nome di “spirito”, non è un qualcosa che per noi risulta conoscibile, essendo il nostro intelletto limitato, per una sorta di sua naturale costituzione, a conoscere le relazioni di natura materiale che interessano i fenomeni dati nell'esperienza sensibile; a riconoscere (*begreifen*) le leggi che definiscono la realtà dei rapporti, cui sono sottoposte le nostre stesse rappresentazioni. Eppure, nonostante sia per noi del tutto inconoscibile, perché manchevole di un'intuizione ad essa materialmente corrispondente, la rappresentazione del *Subjekt* come di un essere capace di intrattenere un altro genere di relazione con le sostanze immateriali, *deve* nondimeno *poter* essere ammessa come possibile, dal momento che essa restituisce la necessaria controparte logica della sua rappresentazione come membro del mondo reale.

Ai conoscitori della *Critica della ragion pura*, quest'ultimo passaggio non può non riportare alla mente quanto verrà ammesso dallo stesso Kant nella *Prefazione* del 1787, in merito ai rapporti tra le nostre rappresentazioni degli oggetti come “fenomeni” e quella degli stessi oggetti⁴⁶⁸, considerati come “cose in sé”. In quella sede, infatti, dopo aver sottolineato che la nostra conoscenza *speculativa* è limitata ai soli oggetti dell'esperienza sensibile, Kant ammetterà che, “sebbene noi non possiamo conoscere questi medesimi oggetti anche come cose in se stesse, dobbiamo (*müssen*) quantomeno poterli pensare come tali (*denken können*)”, perché in caso contrario, farebbe seguito l'assurda proposizione, secondo la quale “vi è un'apparenza senza qualcosa che appaia in essa (*Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint*)”⁴⁶⁹.

In sede critica, detto in altri termini, il concetto del *Ding an sich* sembrerebbe imporsi al pensiero come una condizione di possibilità dell'apparire stesso degli oggetti, del loro darsi sotto-forma di fenomeni; una condizione, è bene sottolinearlo, che da parte sua possiede un valore strettamente logico – lo stesso che, nei *Träume*, risulta associabile al concetto di un ente non materiale –, restituendosi *per noi* come una condizione puramente *intelligibile*⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ AA II, 352; tr.it. p. 383. Nell'edizione Laterza il termine “*Erdichtung*” è tradotto con “immaginazione”.

⁴⁶⁸ Concordiamo qui con H. Allison, il quale ammette che la distinzione critica tra i fenomeni e le cose in sé deve essere assunta in un senso eminentemente “metodologico”. Essa tiene conto, infatti, della differenza tra le condizioni epistemiche o condizioni di “oggettivazione”, che definiscono l'effettiva conoscibilità dell'oggetto e le condizioni puramente “logiche” che, di contro, determinano la semplice pensabilità del suo concetto, da parte del nostro intelletto (Cfr. H.E. Allison, *Kants transcendental Idealism. An Interpretation and Defens*, p. 10). Le cose considerate come date in sé, di contro, rispondono unicamente a quelle condizioni logiche, che caratterizzano la cognizione “discorsiva” dell'intelletto umano.

⁴⁶⁹ KrV, B XXVII.

⁴⁷⁰ Interessante, a questo proposito, è quanto Kant scriverà nella *Dialettica trascendentale*: “Chiamo intelligibile ciò che in un oggetto sensibile non è esso stesso un fenomeno. Se pertanto quello che nel mondo sensibile dev'essere considerato come fenomeno, ha in se stesso anche una facoltà che non è oggetto dell'intuizione sensibile, ma tramite la quale esso può essere anche la causa di fenomeni, allora si può considerare la causalità di questo essere da due lati, come intelligibile secondo la sua azione, in quanto azione di una cosa in se stessa, e come sensibile secondo i suoi effetti, in quanto effetti di un fenomeno nel mondo sensibile”; KrV, A 538 B 566.

Tornando al testo del 1766, non sembra essere un caso, se tra gli esempi addotti dal filosofo, il più significativo è proprio quello che chiama in causa la possibilità di assumere in un “duplice significato” un oggetto come l’animo umano: questo, leggiamo, è rappresentabile come un particolare fenomeno naturale dell’esperienza, sottoposto alle leggi fisiche della causalità, ma può anche essere considerato *in generale* come una “cosa in se stessa” e, cioè, come una cosa pensabile come realmente data al di fuori dell’universo reale nel quale operiamo in qualità di enti finiti. Ma è unicamente di esso assunto come un fenomeno tra i fenomeni, che è per noi possibile avere un’effettiva *conoscenza*: la congiunzione di tutti i possibili esseri immateriali può certo arrivare a costituire un “grande tutto” – una totalità che possiamo chiamare “mondo immateriale” –, ma resta il fatto che questo genere di mondo, che è pensato come *qualitativamente altro* dal nostro, risulta essere per noi del tutto inconoscibile. E questa sua radicale inconoscibilità non è altro, in fondo, che una diretta conseguenza di quel riconoscimento delle limitate capacità del nostro intelletto, cui perviene Kant nel corso di questi anni.

La prospettiva con cui il filosofo guarda alla conoscenza metafisica giunge così ad un vero e proprio punto di non ritorno, dove il giudizio complessivo su di essa come di una scienza speculativa diretta a fornire conoscenze certe su quanto per sua natura “trascende” la dimensione sensibile dell’esperienza è ormai del tutto inappellabile: si tratta di una ricerca che, secondo la nota invettiva kantiana, può essere paragonata a quelle indagini che tendono agli “arcani nella mente febbricitante di illusi visionari”⁴⁷¹.

Ormai io pongo da parte, come già regolata e compiuta, tutta la materia degli spiriti, estesa parte della metafisica (...) Restringendo così meglio il piano della mia indagine e abbandonando alcune ricerche del tutto vane, io spero di poter applicare più vantaggiosamente agli altri oggetti la mia piccola capacità intellettuale. È il più delle volte opera sprecata voler estendere la piccola misura delle proprie forze a tutti i disegni campati in aria. Perciò la prudenza esige (...) di conformare alle forze il taglio dei disegni e di limitarsi al mediocre se non si può raggiungere convenevolmente il grande.⁴⁷²

È con l’attacco perpetrato dalla filosofia kantiana ai danni della psicologia razionale, che la speculazione metafisica perde definitivamente quella che era la sua originaria portata “trascendente”⁴⁷³, sancendo la sostanziale incapacità, per la ragione umana⁴⁷⁴, di conseguire un contenuto conoscitivo *positivo* nelle questioni che vanno *al di là* dell’esperienza sensibile; questioni, per la cui risoluzione sarebbe necessario fare appello a quei dati che “si devono trovare in un mondo diverso da quello che [il soggetto] sente”⁴⁷⁵.

⁴⁷¹ AA II, 348; tr. it. p. 380.

⁴⁷² AA II, 352, tr. it. p. 383.

⁴⁷³ Cfr. H.J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l’oeuvre de Kant*, cit., vol. I: *La déduction transcendentale avant la Critique de la raison pure*, Garland 1976, p. 154.

⁴⁷⁴ Nelle Riflessioni di fine anni sessanta, viene sancito il restringimento dell’ambito epistemico della metafisica ai principi della conoscenza che ha “origine” esclusivamente dalla ragione umana: „*Die metaphysic ist also eine Wissenschaft von den Grundbegriffen und Grundsätzen der Menschlichen Vernunft, und nicht überhaupt der Menschlichen Erkenntnis* (...)“; (AA XVII, 359, R 3946). E ancora: “*Die Metaphysik ist eine Wissenschaft von den Gesetzen der reinen Menschlichen Vernunft und also subiectiv*“; AA XVII, 362: R. 3952.

⁴⁷⁵ AA II, 368; tr. it. p. 400.

Il confronto con le tematiche chiave della psicologia razionale, nel corso di questi anni, lascia infatti emergere la sostanziale incapacità dell'intelletto umano di conoscere ciò che trascende la dimensione *sensibile* del mondo, la sola di cui esso fa reale esperienza: la comprensione umana, leggiamo infatti a conclusione dello scritto, è del tutto sprovvista di “ali potenti a sufficienza per tagliar così in alto le nubi che ci velano i segreti dell'altro mondo”⁴⁷⁶, tanto che la stessa aspettazione di un mondo futuro, nel quale è certo possibile, se non necessario *pensare* ad un'estensione della nostra esperienza, tale da renderci “edotti delle forze ancora a noi occulte del nostro Io pensante (*denkende Ich*)”⁴⁷⁷, dovrà pur sempre fare appello alle sensazioni reali o anche solo possibili di “un'anima ben fatta”.

Nei *Träume*, detto diversamente, Kant finisce col mostrare che il mondo sensibile e, cioè, quella sua dimensione che può essere da noi materialmente “sentita” è la sola della quale ci è possibile fare un'effettiva esperienza: “Io sono là dove io sento (*wo ich empfinde*)”⁴⁷⁸ e ciò che io sono – si potrebbe ora aggiungere – non è in grado di provare l'esistenza di quanto non è dato a questo mio sentire, di ciò che letteralmente non è un “dato” di percezione. Non a caso, a restituire il filo conduttore dell'opera, come la letteratura critica non ha mancato di segnalare, è l'intenzione, palesata solo a conclusione dello scritto, di stabilire con certezza i reali “limiti (*Grenzen*)” della conoscenza razionale umana, concludendo che nulla può esser da noi positivamente conosciuto, i cui *data* non rientrino nell'ambito delle nostre *Empfindungen*. È questa radicalizzazione del ruolo della dimensione corporea⁴⁷⁹ del soggetto nell'ambito della conoscenza razionale – a mio avviso – ciò che, nel corso di questi stessi anni, finirà col restituire a Kant la chiave di volta per pervenire ad quella spiegazione di carattere razionale dello “spazio puro”, ora capace di assicurare *a priori* il valore oggettivo delle conoscenze fisico-matematiche. “La prova che io cerco”, scriverà infatti il filosofo nel saggio sulla *Distinzione delle regioni nello spazio*, deve poter fornire ai geometri, come anche ai fisici, “una persuasiva ragione (*einen überzeugenden Grund*) per poter affermare, con l'evidenza loro abituale, la realtà del loro spazio assoluto”⁴⁸⁰.

⁴⁷⁶ AA II, 373; tr. it. p. 405.

⁴⁷⁷ AA II, 324; tr. it. p. 356.

⁴⁷⁸ AA II, 324; tr. it. p. 356.

⁴⁷⁹ Sebbene in principio nella descrizione kantiana del rapporto tra l'anima ed il corpo emerga “un apparato terminologico e concettuale dal chiaro sapore baumgarteniano” (P. Rumore, op. cit. p. 170), sul finire degli anni sessanta la distanza tra la prospettiva kantiana e quella della tradizione razionalista trova una sua più chiara ed evidente espressione: nel corso di questi anni la dimensione corporea del soggetto non è più infatti assunta da Kant “soltanto” come un elemento ineludibile per l'esplicitazione dell'attività rappresentativa dello stesso, ma finisce col restituire un elemento, capace di condizionare “l'oggetto e la qualità degli elementi rappresentativi, così come la possibilità dell'anima di operare su di essi attraverso i processi dell'analisi e della sintesi compositiva”; (ivi, p. 185). Ciò emerge chiaramente nel saggio del '68, dove la dimensione corporea del soggetto, determinata nella sua stessa posizione, finisce col condizionare le determinazioni spaziali degli oggetti esterni, quindi la loro stessa conoscibilità da parte nostra. Un'interessante prospettiva, a tal proposito, ci è restituita da A. F. Koch; cfr. il suo *Subjektivität in Raum und Zeit*, Philosophische Abhandlungen/Ab. Band 118, hrsg. von Dina Emundts, Holmer Steinfath und Tobias Rosefeldt, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990. Occorre tuttavia attendere la trasposizione, attuata da Kant nella *Dissertatio* latina del '70, del paradigma razionalista della chiarezza e distinzione, in quello della “forma” del rappresentare prima di giungere alla piena maturazione del programma kantiano della nuova filosofia trascendentale.

⁴⁸⁰ AA II, 378; tr. it. p. 412.

Senza voler entrare nel merito di un'analisi esaustiva del saggio del 1768, che per questioni di spazio non verrà proposta in questa sede, ci limitiamo qui a segnalare, che suddetta prova kantiana farà leva sul valore “originario” della *notio* metafisica di spazio, assunta come presupposto necessario per attestare la realtà empirici di quei particolari fenomeni, che hanno realmente luogo nella dimensione corporea del soggetto, in qualità di sue *Empfindungen*.

Questa ridefinizione della nozione “filosofica” dello spazio puro, ricavata per mezzo di un processo analitico che prende le mosse dai concetti di “*Ort*” e “*Lage*”⁴⁸¹, restituisce infatti per Kant un vero e proprio “*Grundbegriffe*”, attestandosi come quel concetto che *per primo* rende possibile tutte le nostre sensazioni esterne; e lo stesso sembra potersi dire, a maggior ragione, per la *notio* metafisica del tempo, intesa come la condizione indispensabile delle sensazioni interne, quanto di quelle esterne.

Ciò, come vedremo in seguito, segna un decisivo passo in avanti nel processo di emancipazione della prospettiva kantiana dalla concezione leibniziano-wolffiana del processo conoscitivo che caratterizza l'indagine metafisica: con l'assunzione dello spazio puro e del tempo puro tra le *notiones ontologicae primae* – un'assunzione che pure risulta funzionale alla riqualificazione in chiave empirica delle proprie istanze realiste –, la metafisica kantiana finirà infatti col circoscrivere la “validità” delle pretese conoscitive della ragione umana – l'ambito della speculazione – a quei particolari fenomeni empirici, che *possono essere* dati nell'ambito sensibile dell'esperienza “soggettiva”.

⁴⁸¹ Nel saggio del 1768 la relazione tra il concetto di “posizione (*Lage*)” e quello di spazio è mediata dal concetto di “regione”, il quale presuppone, a sua volta, il concetto di uno spazio assoluto, non derivabile dalla relazione tra le sostanze. La regione, infatti, non è definibile se non facendo riferimento alla relazione tra lo spazio relativo, derivato dalla relazione tra le sostanze materiali, e lo spazio assoluto, *pensato* come necessariamente presupposto ad esse. La “realtà” dello spazio puro, è bene qui tenerlo presente, può di fatto essere colta solo indirettamente, ovvero, attraverso la determinazione di quelle sostanze che sono realmente percepite come date in esso.

2. L'emendazione in chiave "critica" del metodo filosofico

"La propria soggettività al pari del 'proprio' orizzonte è 'limite': lo sdoppiarsi del limite in punto di vista e orizzonte apre lo spazio dell'osservazione. (...) Il limite, pur essendo sinonimo di contingenza e finitezza può essere sempre e soltanto sdoppiato, infinitamente sdoppiato. (...) Lo sdoppiarsi infinito del limite proprio è la fonte di quello spazio e di quel tempo che l'osservazione sempre presuppone".⁴⁸²

A partire dalla seconda metà degli anni sessanta, Kant mette in atto ciò che Josef Schmucker ha definito essere "*die radikale Abwertung aller den Bereich der Erfahrung überschreitenden spekulativen Erkenntnis*"⁴⁸³; una svalutazione che, è bene sottolinearlo, non si traduce affatto in una rinuncia sommaria alla dimensione immateriale nella quale opera attivamente il sovrasensibile, ma tradisce piuttosto l'ormai evidente volontà, da parte della filosofia kantiana, di distinguere in maniera netta "il sapere sui corpi da ciò che invece si connette alla loro destinazione sovrasensibile (...), distinguendo il modo di conoscere dal pensare"⁴⁸⁴.

Nel corso di questi anni, ad onor del vero, ciò che è stato da noi presentato come l'abbandono kantiano del vecchio dualismo metafisico in funzione del suo corrispettivo di stampo "epistemico" trova, infatti, la sua più chiara e concreta espressione in quella divaricazione interna alla dimensione stessa dell'indagine metafisica, cui Kant fa per la prima volta menzione in una lettera⁴⁸⁵ indirizzata a Lambert nel Dicembre del 1765. Qui, annunciando l'imminente uscita di un suo scritto intitolato "*L'autentico metodo della filosofia*"⁴⁸⁶, il filosofo prussiano sottolinea infatti la necessità di premettere ad esso alcuni lavori di carattere preliminare che, a parer suo, risultano indispensabili per l'individuazione del "metodo peculiare della metafisica".

(...) dovrò ancora tenere un poco in sospenso quest'opera, che è la meta principale di tutti i miei studi. Ciò perché mentre procedevo in essa, rilevai che, per illustrare le mie tesi intorno al procedimento sbagliato, non mi mancavano affatto esempi di errore nel giudicare, ma che vi era

⁴⁸² Marco M. Olivetti, *Analoga del soggetto*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 38.

⁴⁸³ J. Schmucker, *Kants kritischer Standpunkt zur Zeit der Träume eines Geistersehers im Verhältnis zu dem der Kritik der reinen Vernunft*, in: Ingeborg Heidemann und Wolfgang Ritzel (Hrsg.): *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin/New York 1981, p. 4.

⁴⁸⁴ E. Franzini, *Elogio dell'Illuminismo*, Mondadori, Milano 2009, p. 227. A tal proposito vedi anche G. Tonelli, *L'etica kantiana parte della metafisica: una possibile ispirazione newtoniana? Con alcune osservazioni su 'I sogni di un visionario'*, in: Claudio Cesa (Hrsg.): *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del settecento*, Napoli 1987, pp. 257-275.

⁴⁸⁵ AA X, 54-57.

⁴⁸⁶ È a questo scritto, che Lambert fa riferimento nella lettera inviata a Kant il 13 Novembre del 1765, nella quale egli sottolinea l'affinità tra la sua idea di metodo filosofico e quella prospettata dal secondo all'interno dei *Träume*. Il testo in questione, come è noto, non verrà mai di fatto pubblicato. E tuttavia, buona parte delle tesi di natura metodologica, cui perviene Kant nel corso di questi anni, troveranno poi posto in sede critica, nella sezione dedicata alla *Dottrina trascendentale del metodo*.

grave penuria di esempi per mostrare *in concreto* il procedimento corretto. Perciò, per non essere magari accusato di progettare un nuovo e male assortito trucco filosofico, sono costretto a premettere alcuni lavori più piccoli: i primi saranno i *Principi metafisici della filosofia naturale* e i *Principi metafisici della filosofia pratica*.⁴⁸⁷

Secondo quanto rilevato sul finire degli anni ottanta da Giorgio Tonelli⁴⁸⁸, il progetto qui annunciato da Kant intenderebbe nei fatti anticipare, almeno nelle sue intenzioni, ciò che nella sezione della *KrV* dedicata alla *Dottrina trascendentale del metodo* assumerà la forma definitiva del distinguo critico tra la metafisica dell'uso speculativo e la metafisica dell'uso pratico della ragione pura – rispettivamente denominate “metafisica della natura (*der Natur*)” e “metafisica dei costumi (*der Sitten*)”⁴⁸⁹.

Nell'ottica dell'autore, in questa sorta di metafisica “doppia” prospettata già sul finire degli anni sessanta verrebbe alla luce l'ormai evidente volontà kantiana di svincolare la dimensione propriamente morale da quella che, per lui, rappresenta la metafisica *stricto sensu*, per potere quindi assumere la prima come una disciplina razionale di carattere autonomo, capace di fornire un riferimento di natura *pratica* a quell'incondizionato che, da in ambito teoretico-speculativo, resta per noi del tutto inaccessibile. La dimensione etica, proprio in questi anni verrebbe cioè “incorporata sistematicamente nella metafisica per fornire a quest'ultima un ‘incondizionato’ logicamente sostenibile”⁴⁹⁰, ma che *per noi* esseri umani, considerata la limitatezza delle nostre risorse cognitive, risulta determinabile *solo* in termini etico-pratici.

L'incorporazione della morale nella metafisica, detto altrimenti, avrebbe avuto per Tonelli l'obiettivo primario di gettare le basi necessarie per la creazione di una metafisica pratico-dogmatica del sovrasensibile, che fosse ora in grado di accogliere positivamente le naturali aspirazione della ragione

⁴⁸⁷ AA X, 56; tr. it. p. 44. Una probabile svista è quella che, nella traduzione italiana curata da Oscar Meo, vede l'utilizzo dell'espressione “in concetto” al posto di “in concreto”, stravolgendo del tutto il senso della frase kantiana.

⁴⁸⁸ G. Tonelli, *L'etica kantiana parte della metafisica: una possibile ispirazione newtoniana? Con alcune osservazioni su 'I sogni di un visionario'*, in: *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del settecento*, Napoli 1987. Al contrario, secondo Gabriel Rivero ci sono buone ragioni per ritenere del tutto infondata l'idea che ad una tale distinzione corrisponda il progetto kantiano di una metafisica “doppia”, posto che in questi stessi anni anche le discipline empiriche vengono annoverate tra i principi della conoscenza metafisica del mondo. L'autore sottolinea infatti la radicale eterogeneità tra la prospettiva metafisica adottata da Kant nel '66 e quella maturata a ridosso degli anni settanta.

⁴⁸⁹ *KrV*, A 841-842 e B 869- 870.

⁴⁹⁰ G. Tonelli, *L'etica kantiana*, pp. 257-275. Nei *Träume* la natura specifica degli esseri immateriali consiste, di fatto, nel loro essere “principi agenti di per sé”, ovvero, sostanze e nature “per sé stanti”, pensabili come appartenenti ad un mondo altro, rispetto a quello nel quale operiamo in qualità di esseri materiali: il mondo degli “spiriti” è, cioè, un mondo intelligibile di esseri che non sottostanno alle leggi meccaniche della causalità fisica, ma agiscono piuttosto secondo le leggi della libertà, la quale restituisce appunto il suo “incondizionato pratico” (Vedi: M. Sgarbi, *Kant's ethics as a part of metaphysics: the role of spontaneity*, in: *Kant e-Prints* (2) 2008, pp.265-278). Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* il mondo immateriale degli spiriti verrà indicato quale collegamento sistematico di diversi esseri ragionevoli mediante leggi oggettive comuni: “Di qui nasce un collegamento sistematico degli esseri razionali mediante leggi oggettive comuni, cioè un regno che, avendo tali leggi in vista appunto le relazioni di esseri razionali tra loro come mezzi e fini, può ben chiamarsi regno dei fini (sia pure come un ideale)”; I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. it. a cura di V. Mathieu, Rusconi, Milano 1994, p. 164.

umana ad oltrepassare la dimensione contingente dei fenomeni empirici, per approdare ad una loro necessaria ed originaria *totalità incondizionata*. A questo proposito, degno di nota è quanto Kant riporterà nella sezione della *KrV* dedicata alla *Disciplina della ragion pura rispetto al suo uso polemico*:

L'insieme di tutti i possibili oggetti della nostra conoscenza (*Der Inbegriff aller möglichen Gegenstände für unsere Erkenntnis*) è come una superficie piana, che ha il suo orizzonte apparente – quello cioè che abbraccia la sua intera estensione – ed è stato chiamato da noi il concetto razionale della totalità incondizionata (*der Vernunftbegriff der unbedingten Totalität*). Raggiungere empiricamente questo concetto è impossibile, e tutti i tentativi di determinarlo a priori secondo un certo principio sono risultati vani. Ciò nonostante, tutte le questioni della nostra ragione si riferiscono a quello che può trovarsi al di là di tale orizzonte, o se non altro sulla sua linea di confine.⁴⁹¹

Parallelamente a ciò, le istanze di carattere espressamente teoretico⁴⁹² dell'indagine metafisica vengono letteralmente “confinare” alla dimensione contingente, nella quale opera attivamente la materia dei fenomeni del mondo sensibile: le aspirazioni di natura eminentemente conoscitiva della ragione vengono, cioè, riportate “sul basso terreno dell'esperienza e del comune intelletto”; un ambito, oltre il quale le indagini condotte *sola ratione* non possono mai essere dirette, pena il valore illusorio dei suoi giudizi. Nell'ottica kantiana, infatti, facendo ricorso dei soli principi di ragione è certo possibile definire del tutto *a priori* la possibilità logico-formale di tali giudizi, dal momento che essa si basa esclusivamente sulla non-contraddittorietà dei predicati che, di volta in volta, vengono chiamati in causa, ma non è affatto possibile dimostrare a priori la *possibilità reale* di quanto è “oggetto” di giudizio: quest'ultima, infatti, può esserci “data” solo *a posteriori*, per il tramite dell'esperienza sensibile. A questo proposito, in una Riflessione datata da Adickes nella seconda metà degli anni sessanta, leggiamo quanto segue:

Possiamo rappresentarci come [realmente] possibile soltanto ciò che è stato dato nei sensi, tanto nei suoi *dati*, quanto nei suoi rapporti reali.

⁴⁹¹ KrV, A 760 B 788. L'aspirazione della ragione di giungere all'unità incondizionata dei fenomeni, andando al di là della dimensione contingente dell'esperienza sensibile, è quanto darebbe vita allo sviluppo delle “antinomie”. L'esigenza di totalità avanzata dalla ragione, in sede critica, si esprime dunque in tre idee – quelle di Anima, Dio e Mondo – che non hanno, né potranno mai avere, per Kant, un contenuto empirico reale, nella misura in cui restituiscono un bisogno metafisico di totalità che non può essere soddisfatto da parte della ragione speculativa umana. Secondo quanto riportato da autori come Riehl ed Erdmann la questione delle antinomie rappresenta un elemento chiave per il successivo sviluppo della filosofia trascendentale kantiana. Kreimendahl, da parte sua, sostiene che il riconoscimento del problema antinomico in sede cosmologica, favorito dall'influsso della filosofia humeana sul pensiero kantiano, sia stato quanto ha vita alla “grande luce” del 1769 (vedi: L. Kreimendahl, *Kant - Der Durchbruch von 1769*, a.a.O., Dinter, Köln 1990).

⁴⁹² Il confronto con le Riflessioni datate tra il 1769 ed il 1770 testimonia come, a partire da questi stessi anni, Kant appronti una divaricazione *interna* alla stessa indagine metafisica, distinguendo tra la sua componente “teorica” e quella propriamente “pratica” (vedi a tal proposito: R. 4150, R. 4163, R. 4361). La filosofia teoretica, come vedremo in seguito, viene a sua volta distinta in filosofia teoretica “razionale” – la vera e propria metafisica – e filosofia “empirica” (cfr. R. 4364).

Quindi le nostre possibilità sono solamente modificazioni di ciò di cui il principio generale è dato per esperienza (*dessen allgemeiner Grund durch Erfahrung gegeben ist*).⁴⁹³

Giunti a questo punto della nostra indagine, mi sembra opportuno fare una precisazione. È necessario infatti tener presente, che il confinamento kantiano della *conoscenza* razionale umana alla concretezza empirica dei suoi stessi fenomeni sensibili, non ha come sua diretta conseguenza alcun ripensamento in chiave “empirica” della metafisica, diversamente da quanto suggeritoci da una parte piuttosto consistente degli interpreti⁴⁹⁴ del criticismo.

Tale ipotesi è stata avanzata, ad esempio, da Lothar Kreimendahl⁴⁹⁵, il quale ha evidenziato come, nel generale contesto teorico restituitoci da Kant nei *Träume*, sia possibile rinvenire l’iniziale suo tentativo di approntare una vera e propria “*Gründung*” di natura empirica della stessa conoscenza metafisica; un tentativo che, a detta dell’autore, risulterebbe essere del tutto coerente con quella progressiva rivalutazione del concreto che, come si è mostrato nella sezione precedente, era stata messa in atto da Kant già nei primi anni sessanta. È alla concretezza empirica dei fenomeni sensibili dell’esperienza soggettiva, come pure sottolinea l’autore, che la filosofia kantiana avrebbe di fatto assegnato “il diritto di decidere”⁴⁹⁶ sulla verità o meno di tutte le nostre cognizioni, siano esse di carattere empirico (*a posteriori*) o di natura razionale (*a priori*), salvo poi abbandonare un tale progetto per far posto al programma di una metafisica come conoscenza pura a priori *sull’esperienza*⁴⁹⁷.

Nonostante *prima facie* non sembrano mancare elementi a suo favore – basti pensare, ad esempio, a quanto scritto da Kant in merito ai concetti di causa ed effetto⁴⁹⁸ – l’ipotesi avanzata da Kreimendahl, a mio avviso, appare però poco coerente con gli intenti kantiani, non solo alla luce del successivo sviluppo delle sue posizioni metafisiche⁴⁹⁹, ma anche rispetto a quel progetto metodologico che, di fatto, guida sotteraneamente la stesura dei *Träume*.

In quella sede, come è stato di recente notato della stessa *Kant-Forschung*, a dispetto dell’asprezza dei toni con la quale essa viene condotta, l’indagine promossa dal filosofo non mira affatto a screditare il valore teoretico della metafisica, né a sminuire lo statuto epistemico delle sue cognizioni *a priori*.

⁴⁹³ AA XVII, 388. Vedi anche AA XVII, 248: R. 3756.

⁴⁹⁴ Lo stesso G. Lorini, ad esempio, sostiene che nei *Träume* Kant avrebbe di fatto finito col qualificare la metafisica come “empirica”, ammettendo una conoscibilità solo “a posteriori” di concetti come quello della causalità (G. Lorini, *Fonti e Lessico*, p. 167).

⁴⁹⁵ L. Kreimendahl, *Kant - Der Durchbruch von 1769*, Dinter, Köln 1990, XII.

⁴⁹⁶ AA II, 371; tr. it. p. 403.

⁴⁹⁷ „Die Metaphysik ist also nicht länger eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft, wie sie die Träume noch definiert hatten (II, 368), sondern eine solche von den Grenzen der menschlichen Erfahrung und Erfahrbarkeit.“; L. Kreimendahl, *Kant - Der Durchbruch*, p. 134.

⁴⁹⁸ Scrive Kant: „(...) i concetti di fondamentali delle cose come cause, quelli delle forze ed azioni, se non sono tratti dalla esperienza, sono del tutto arbitrari e non possono essere né dimostrati né contraddetti“; AA II, 369; tr. it. p. 401. Facendo leva su espressioni di tal genere, Lothar Kreimendahl sottolinea l’influenza decisiva dell’empirismo humeano sulla prospettiva metafisica qui adottata da Kant. Giorgio Tonelli tende invece a ridimensionare l’influenza esercitata dall’empirismo, sottolineando come in questi anni vengano piuttosto poste le basi necessarie per la svolta del 1769, consistenti nel riconoscimento di un doppio “fondamento” per la conoscenza metafisica della realtà.

⁴⁹⁹ Vedi G. Rivero, *op.cit.*, p. 93.

Il reale obiettivo di Kant sarebbe stato, piuttosto, quello di voler scardinare il tradizionale suo “modo di procedere” da quei principi di stampo dogmatico che, a suo stesso dire, non hanno fatto altro se non “accrescere infinitamente l’illusione di sapere (*des Wissens*)”⁵⁰⁰ qualcosa sulla realtà del mondo. Nei *Träume*, detto in termini ancora più espliciti, il bersaglio polemico del filosofo prussiano, come pure lui stesso ammetterà in una lettera indirizzata a Moses Mendelssohn pochi mesi dopo la pubblicazione degli stessi, non è mai stata “*die Metaphysik selbst*”, ma piuttosto la “*Weg*” sulla quale essa è stata immessa, a causa del ricorso a stratagemmi di natura metodologica del tutto inadeguati dinanzi alla complessità ed alla concretezza del reale.

Per quanto concerne l’opinione che ho manifestato intorno al valore della metafisica generale (*Metaphysik überhaupt*), forse posso a volte aver scelto le espressioni con prudenza ed accuratezza insufficienti, ma non nascondo affatto che guardo con avversione, anzi con una punta di astio, alla tronfia arroganza di cui danno prova interi volumi colmi di quelle che oggi passano per illuminazioni, pienamente convinto che la via (*Weg*) che si è scelta è sbagliata, che i metodi di moda (*gehende Methoden*) non possono non accrescere infinitamente l’illusione e gli errori e che l’estirpazione totale di tutte queste immaginarie illuminazioni non potrebbe essere così nociva come lo è la scienza di cui si va fantasticando, così maledettamente foriera di contagio.⁵⁰¹

A dispetto della palese insoddisfazione per le sue attuali metodologie, Kant continua invero col tenere nella massima considerazione la metafisica generale ed il valore “obiettivo” delle sue cognizioni, tanto da ricondurre al suo corretto sviluppo il vero e duraturo benessere del genere umano:

Sono lontanissimo dal considerare di scarso valore o superflua la metafisica stessa, se la si esamina con obiettività (*objectiv erwogen*). Tanto è vero che, specialmente da qualche tempo, da quando credo di aver compreso la sua natura ed individuato il posto che le spetta nell’ambito delle conoscenze umane, sono convinto che da essa dipenda addirittura il vero e duraturo benessere del genere umano (*das wahre und dauerhafte Wohl des Menschlichen Geschlechts*).⁵⁰²

Occasionata dal dibattito polemico sulla natura delle presunte visioni di cui si era detto testimone lo Swedenborg, l’opera del ‘66 avrebbe dunque

⁵⁰⁰ AA X 55; tr. it. pp. 43-44.

⁵⁰¹ AA X, 70; tr.it. p. 47.

⁵⁰² AA X, 70; tr. it. p. 48. Già nella seconda metà degli anni sessanta, l’idea di Kant è che tale “benessere” sia legato alla capacità di saper ponderare la ricerca speculativa ai reali bisogni del genere umano; un’ottica, questa, in parte già proiettata verso quell’ideale kantiano di un “concetto cosmico” di filosofia, quale “scienza dei fini ultimi della ragione umana” (KrV, A 839 B 867). Tale concetto si collega ad una dottrina della saggezza in aggiunta ad una dottrina della abilità (Cfr. Log. AA IX, 24; tr. it. p. 18). Nella sezione dei *Träume* dedicata alla conclusione pratica della trattazione, il filosofo definisce infatti la metafisica come la vera “compagna della saggezza”, chiamando in causa la figura emblematica di Socrate: “Quando la scienza ha percorso il suo giro, arriva naturalmente Ma la ragione maturata dalla esperienza, che diventa saggezza, con più serena anima esclama per bocca di Socrate in mezzo alle merci di un mercato: E pur quante cose vi sono, di cui io non mi servo! Così alla fine si fondono in uno due studi di così dissimile natura, sebbene a principio movessero per direzioni così diverse, essendo il primo vano e insoddisfatto, il secondo invece serio e sobrio”; AA II, 369; tr. it. pp. 400-401.

fornito a Kant la tanto desiderata occasione per poter “mostrare *in concreto* il procedimento corretto”⁵⁰³ da seguire in ambito metafisico, così come in ogni altra indagine di natura filosofica, che ambisca a restituire un sapere certo ed obiettivo sulla realtà. In quella sede, lo ribadiamo, l’intento kantiano era stato proprio quello di mostrare la necessità di abbandonare “la via finora scelta” per adottare un metodo, che fosse ora capace di assicurare alle cognizioni metafisiche quel necessario riferimento alla realtà concreta dell’esperienza, senza per questo tradire il suo profilo strettamente razionale.

D’altra parte, occorre pur tenere presente, che a fare da cornice teorica alle indagini kantiane nel corso della seconda metà degli anni sessanta è, ancora una volta, quel suo originario proposito di approntare una vera spiegazione (*Erklärung*) metafisica del mondo sensibile, che risultasse capace di restituire il fondamento razionale (*a priori*) di quella realtà che, nel mutato paradigma epistemico restituitoci nei *Träume*, viene ora circoscritta alla concretezza di quei particolari fenomeni empirici, che possono esserci realmente “dati” nel contesto sensibile della nostra esperienza soggettiva (*a posteriori*).

A tal proposito, si potrebbe finanche giungere ad ammettere che le tematiche affrontate nei *Träume* hanno offerto a Kant l’occasione di rendere nota la radicale insufficienza dei due ordini conoscitivi nell’ambito progettuale di una “scienza” metafisica *del* mondo sensibile. Né la via “a priori”, che fa appello unicamente ai principi della ragione umana, né quella “a posteriori” che, di contro, prende le mosse dall’esperienza sensibile del soggetto, sono infatti in grado di restituire – *da sole* – il corretto modo di procedere, per poter giungere a una spiegazione razionale della realtà visibile del mondo sensibile – dei suoi fenomeni –, che pure possessa quel grado di evidenza e di certezza, che è sempre richiesto nelle cognizioni di carattere scientifico.

Nel caso della conoscenza a priori, sottolinea infatti Kant, “si inizia non so *dove* e si va *verso* non so *dove*” ed in questo modo “il processo dei principi non riesce a cogliere la esperienza”⁵⁰⁴ e la concretezza empirica dei suoi fenomeni; mentre per quanto concerne la cosiddetta via a posteriori, sebbene qui il modo di procedere sia certamente più cauto rispetto al primo, esso risulta purtuttavia del tutto insufficiente a risolvere questioni di natura espressamente filosofica: procedendo in tal modo si giunge il più delle volte “ad un *perché* cui non si può dar risposta”⁵⁰⁵.

Prese di per sé, dunque, entrambe le vie non sembrano adeguate a poter mettere in atto quell’indagine di natura filosofica, che pretende di farsi carico della spiegazione puramente razionale della realtà del mondo sensibile e, cioè, per quello che – *mutatis mutandis* – è il ora progetto kantiano di una vera e propria scienza metafisica *dell’esperienza sensibile* del soggetto.

Per il filosofo prussiano, in fondo, persino i vari tentativi di mediare tra i due ordini di natura conoscitiva – quello a priori e quello a posteriori – si sono rivelati finora insoddisfacenti, se non addirittura volutamente ingannevoli⁵⁰⁶. In essi, scrive Kant, “ciascuno prende a suo modo il punto di partenza”:

(...) e da questo, reggendo la ragione non sulle linee rette della consecuzione, ma piegandola con un insensibile *clinamen* di argomenti

⁵⁰³ AA X, 56; tr. it. p. 44.

⁵⁰⁴ AA II, 358; tr. it. p. 390.

⁵⁰⁵ Ibid.

⁵⁰⁶ AA II, 358; tr. it. pp. 390-391.

che furtivamente con la coda dell'occhio tengon di mira certe esperienze o testimonianze, la governa in modo che essa debba cogliere proprio là dove l'ingenuo scolaro non l'avea sospettata, riesca cioè a dimostrare ciò di cui si sapeva già prima, che dovesse esser dimostrato (...). Secondo questo ingegnoso metodo vari uomini di merito han sorpreso persino i segreti della religione sulla semplice strada della ragione (...). Io dunque non avrei davvero motivo di vergognarmi in compagnia di così pregiati predecessori, se anche in realtà mi fossi servito dello stesso artificio per procurare al mio scritto un esito desiderato. Ma prego insistentemente il lettore di non credere ciò a mio riguardo.⁵⁰⁷

Dinanzi a quella che, agli occhi di Kant, è una vera e propria *empasse* di natura metodologica, l'unica "via" che può ancora essere intrapresa, l'unica che per la ragione umana resterebbe di fatto sempre aperta – per riprendere una nota espressione critica⁵⁰⁸ –, consiste nel "ripercorrere a ritroso la propria strada" per vedere, anzitutto, se le questioni che essa pretende di risolvere risultano commisurate alle capacità conoscitive del nostro intelletto, a ciò che esso può realmente conoscere. Ad una siffatta cognizione, secondo quanto emerge dall'analisi kantiana, la ragione umana sarebbe in grado di pervenire del tutto *a priori*, in virtù di quella che è la sua autentica natura *riflessiva*⁵⁰⁹: indagando se stessa ed il suo autentico modo di procedere, la ragione umana si riconosce infine del tutto incapace di oltrepassare quelle che sono le reali capacità del nostro intelletto, negandosi di concerto l'accesso a tutto ciò che *trascende* la dimensione sensibile dell'esperienza soggettiva.

Noi (...) camminavamo prima nello spazio vuoto, a cui han sollevato i voli di farfalla della metafisica e ci trattenevamo lì con forme spirituali. Ora, siccome la forza stitica dell'autoconoscenza (*Kraft der Selbsterkenntnis*) ha contratto i serici vanni, noi ci vediamo di nuovo sul basso terreno della esperienza e dell'intelletto comune (*auf dem niedrigen Boden der Erfahrung und des gemeinen Verstandes*); fortunati se lo consideriamo come il posto a noi assegnato, dal quale giammai si esce impunemente, e che contiene anche tutto ciò che può soddisfarci, finchè ci atteniamo all'utile.⁵¹⁰

Grazie ad un vero e proprio atto di natura riflessiva, la ragione umana diviene quindi in grado di determinare *a priori* ciò su cui essa può realmente "sapere

⁵⁰⁷ Ibid.

⁵⁰⁸ *KrV*, A 856 B 884.

⁵⁰⁹ Joseph Schmucker parla, a tal proposito, di una vera e propria "*reflexive Wendung*", avente la sua massima espressione proprio nei *Träume*. Da parte sua, G. Rivero sottolinea come una tale attività trovi nelle tesi di Lambert la sua più prossima fonte di ispirazione: vedi Rivero, op. cit., p. 90. Cfr. a tal proposito J.H. Lambert, *Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen*, in: *Philosophische Schriften. Entwürfe und Rezensionen aus dem Nachlaß*. Bd. X, Teil. 2, Hrsg. von Armin Emmel und Axel Spree, Hildesheim/Zürich/New York 2008.

⁵¹⁰ AA II, 368; tr. it. p. 400. Scrive a tal proposito Kant nella R. 4284: „*Metaphysik ist nicht Wissenschaft, nicht Gelehrsamkeit, sondern bloß der sich selbst kennende Verstand, mithin ist es bloß eine Berichtigung des Gesunden Verstandes und Vernunft (...). Sie dient andern Wissenschaften zur Grenzcheidung und hält den Mensch an seine Bestimmung, was den Gebrauch und die Schranken seiner Vernunft betrifft; es ist die logische Selbsterkenntnis*“; AA XVII, 495.

(*wissen*)” qualcosa, distinguendolo da quanto, di contro, può solamente essere l’oggetto di un pensare che, per quanto contraddittorio, non potrà mai tradursi in una reale conoscenza, come nel caso di quei giudizi che pretendono di dire “qualcosa” sulla natura immateriale delle sostanze dette spirituali.

È proprio in questi termini, che viene ora declinato quello che, per Kant, è l’autentico ufficio dell’ontologia: ad essa, lo ricordiamo, il filosofo aveva già assegnato⁵¹¹ il compito preliminare di *discernere* tra il mondo materiale – ora riconosciuto come l’unico per noi conoscibile – ed il mondo spirituale, nel quale risulta possibile pensare l’esistenza di enti immateriali; ed è sempre l’ontologia, con tutta probabilità, quella che nelle pagine conclusive dei *Träume* viene ribattezzata come la “scienza dei *limiti della ragione umana*”.

È proprio con tale formula, a mio avviso, che Kant rende ancora più esplicita l’idea prospettata nel corso dei primi anni sessanta, secondo la quale il valore di scientificità che è proprio dell’indagine metafisica, diversamente da quanto accade per le conoscenze di stampo matematico, deve essere determinato tenendo prima conto delle reali capacità conoscitive dell’intelletto umano e *solo dopo* in relazione a quelli che si profilano essere i suoi “oggetti”⁵¹².

Questo genere di indagine, come pure suggeritoci dallo stesso Kant, possiede però un’utilità che di per sé risulta essere solo *negativa*, perché diretta non tanto a produrre nuove cognizioni di carattere razionale, bensì ad eliminare “l’apparente intelligenza di una mente corrotta”⁵¹³, attraverso il confinamento delle sue aspirazioni conoscitive alla dimensione sensibile dell’esperienza soggettiva: come abbiamo tentato di mostrare nel corso della nostra analisi, infatti, è unicamente nel “luogo”⁵¹⁴ descritto dalla sensibilità, che l’intelletto umano è in grado di rinvenire quel materiale, che sempre è necessario ad innescare l’attività rappresentativa che gli è propria.

Una tale utilità, come tiene a sottolineare il filosofo prussiano, è nei fatti la meno conosciuta, ma anche la “più importante” di tutte, dal momento che è solo e soltanto grazie ad essa che viene determinato il mo(n)do nel quale possono essere rinvenuti i dati necessari per lo sviluppo di tutte le nostre conoscenze: questa preliminare determinazione dei limiti della conoscenza razionale umana, dunque, è quanto di più necessario vi possa essere a predisporre la sua reale utilità *positiva* in ambito teoretico.

Di quest’ultima, Kant non offre ancora una descrizione particolareggiata e ben che meno esaustiva: nei *Sogni*, lo ribadiamo un’ultima volta, l’obiettivo principale era stato infatti quello di distruggere “le false opinioni ed il vano

⁵¹¹ Nell’annuncio delle lezioni del semestre invernale del 65-66 Kant scriveva infatti che l’ontologia, da lui ancora definita come “la scienza delle proprietà più generali di tutte le cose (*Wissenschaft von den allgemeineren Eigenschaften aller Dinge*)”, deve contenere nelle sue conclusioni “la differenza tra esseri spirituali e materiali, tanto nel loro essere separati, che nel loro essere connessi”; AA II, 309.

⁵¹² Scrive a tal proposito Rivero: “*Insofern der Metaphysik bzw. der Ontologie nämlich ein subjektiver Charakter zukommt, kann sie an kein Objekt gebunden sein, denn die Metaphysik beschreibt die Gesetze der Vernunft und nicht die Objekte selbst*”; G. Rivero, op. cit., p. 69. Dell’oggetto dell’ontologia si tratterà più specificatamente nel capitolo seguente.

⁵¹³ AA X, 71; tr. it. p. 48.

⁵¹⁴ È propriamente lo spazio corporeo del soggetto, che imponendosi come “*terminus*” di un altro definisce letteralmente il “luogo” entro il quale diviene per lui possibile rinvenire tutti i possibili dati necessari alla conoscenza: “Quel corpo, i cui cangiamenti sono congiamenti *mei*, questo corpo è il *mio* corpo, e il luogo di esso è nello stesso tempo il *mio* luogo (...). Io mi atterrei dunque alla esperienza comune e provvisoriamente direi: *Io sono* là dove io sento”; AA II, 324; tr. it. p. 356.

sapere che gonfiano l'intelletto"⁵¹⁵, creando le condizioni ideali per poter giungere, in un secondo momento, a nuove cognizioni in ambito metafisico. Il corretto inquadramento dei pochi accenni presenti nel testo, d'altra parte, risulta essere di fondamentale importanza, qualora si intenda comprendere a pieno in che modo ed in che misura, nonostante l'avvenuta ridefinizione in chiave empirica delle proprie istanze realiste, la prospettiva metafisica adottata dal filosofo di Königsberg non abbia mai assunto, nel corso di questi stessi anni, un profilo epistemico che possa dirsi parimenti "empirico". Ma è bene, a mio avviso, procedere qui per gradi. Nelle pagine conclusive del testo, Kant offre uno sguardo sommario su quelli che sono i vantaggi presunti e reali, che possono essere apportati dall'indagine metafisica ed è proprio a quanto da lui scritto in merito a questi ultimi che bisogna prestare particolare attenzione, se si vuole comprendere quale sia stato il reale statuto epistemico dell'ontologia kantiana nel corso della seconda metà degli anni sessanta. Nella *Conclusionazione pratica di tutta la trattazione*, leggiamo:

La metafisica, della quale io ho in sorte di essere innamorato, quantunque solo raramente possa gloriarmi di qualche suo favore, dà due vantaggi (*zweierlei Vortheile*). Il primo è questo: soddisfare i compiti preposti dall'animo indagatore, quando scruta per mezzo della ragione le proprietà più nascoste delle cose (*wenn es verborgenem Eigenschaften der Dinge durch Vernunft nachspäht*). Ma in questo l'esito troppo spesso non fa che deludere la speranza, ed anche questa volta è sfuggito alle nostre bramose mani. L'altro vantaggio è più conforme alla natura dell'intelletto umano e consiste in ciò: conoscere se il compito è anche determinato per ciò che si può sapere (*ob die Aufgabe aus demjenigen, was man wissen kann, auch bestimmt sei*), e qual rapporto ha la questione con i concetti della esperienza (*welches Verhältniß die Frage zu den Erfahrungsbegriffen habe*), sui quali devono sempre poggiare tutti i nostri giudizi.⁵¹⁶

Sebbene qui Kant non faccia esplicitamente ricorso al termine "ontologia", prediligendo piuttosto quello di "metafisica", le espressioni da lui utilizzate non sembrano lasciare adito a molti dubbi in merito al fatto, che ad essere in qui questione, sia proprio lo statuto epistemico della "*Metaphysik überhaupt*" e non quello di un suo particolare ambito. Il filosofo prussiano, in fondo, ha già espresso piuttosto chiaramente la sua posizione riguardo alle domande dell'allora "metafisica speciale", quando ha escluso dal novero delle effettive o anche solo possibili conoscenze di carattere razionale tutte quante le questioni relative alla presunta natura spirituale dell'animo umano, come anche alla libertà ed alla predestinazione, sostenendo che una loro possibile risoluzione risulti essere del tutto indifferente per quello che è il reale ed effettivo sviluppo della *speculazione* filosofica.

Abbandoniamo dunque queste rumorose composizioni dottrinarie su oggetti così lontani alla speculazione ed alla cura di teste oziose. Essi infatti ci sono indifferenti e la momentanea apparenza di ragioni pro o

⁵¹⁵ "Io ho ingannato il mio lettore per giovargli, e sebbene non gli abbia presentata alcuna nuova cognizione, pure ho distrutte le false opinioni e il vano sapere che gonfiano l'intelletto, e nel suo angusto spazio occupano il posto che potrebbero prendere gli insegnamenti di sapienza e di utile istruzione"; AA II, 367; tr. it. p. 400.

⁵¹⁶ AA II, 367-368. Traduzione nostra.

contra può decider forse del plauso di una scuola, ma difficilmente della sorte futura degli onesti.⁵¹⁷

Era proprio all'ontologia, d'altra parte, che il razionalismo metafisico di matrice wolffiana – contro le cui istanze dogmatiche la filosofia kantiana continua ad assumere un atteggiamento sempre più marcatamente scettico – aveva in principio assegnato il compito di indagare le *qualità* più nascoste “delle cose (*der Dinge*)” e, cioè, proprio quelle proprietà che, secondo quanto riportato da Baumgarten nella sua *Metaphysica*, restituivano i “predicati interni dell'ente (*predicata Entis internae*)”⁵¹⁸.

Un tale compito, prestando fede agli assunti metodologici adottati dai metafisici di vecchia scuola, poteva esser sempre soddisfatto da parte della ragione umana, dal momento che i predicati più generali dell'ene – interni, come anche esterni⁵¹⁹ – restituivano al contempo i *primi principi* della nostra conoscenza: “I predicati generali dell'ente sono i primi principi della conoscenza umana” e, per questo, “l'ontologia si riconduce con ragione alla metafisica”⁵²⁰, scriveva in tal senso Baumgarten.

Nell'ottica del razionalismo metafisico, detto altrimenti, la possibilità stessa dell'ontologia come “scienza” poggiava sulla presupposizione, secondo la quale era un unico principio – indicato, non a caso, come assolutamente “primo” – a restituire la regola suprema di tutta la conoscenza umana, come anche la *ratio* ontologica di tutti gli enti: il principio di non-contraddizione, per essere più precisi, per Wolff ed, in misura diversa, per lo stesso Baumgarten, ancor prima di rappresentare il principio supremo di ogni nostra conoscenza razionale, restituiva la *ratio essendi* delle cose (*der Dinge*).

Dalla prospettiva “acritica” dei metafisici di vecchia scuola, l'indagine di natura filosofica tesa a conoscere le “proprietà più recondite delle cose” restituiva, dunque, un compito che risultava essere del tutto commisurato alle reali capacità conoscitive del soggetto umano.

L'analisi condotta da Kant già a partire dalla seconda metà degli anni cinquanta, di contro, ha finito col mostrare, che col solo principio di (non) contraddizione non ci è affatto possibile avere un accesso *diretto* alle qualità più nascoste delle cose, ai loro predicati essenziali, posto che un tale principio, sebbene rappresenti la regola suprema capace di dare *forma* a tutti i nostri giudizi, non restituisce affatto la *ratio essendi* delle cose e, dunque, non è neppure in grado di attestarsi come un principio primo razionale, capace di penetrare nelle profondità più recondite delle stesse.

È questa stessa impossibilità quella che, poco più di un decennio dopo la pubblicazione della *Nova Dilucidatio*, finisce ora col restituire non una, bensì

⁵¹⁷ AA II 373; tr. it. p. 405.

⁵¹⁸ Questi predicati erano poi divisi in predicati “universali”, perché indicabili come appartenenti a tutti gli enti, e predicati “disgiuntivi”, ovvero, quei predicati che non competono a tutte le cose, ma solo ad alcune, con l'esclusione delle altre. “*Ontologia continet praedicata entis; I) interna I) universalialia, quae sunt in singulis, 2) disiunctiva, quorum alterutrum est in singulis; II) relativa.*”; (A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, § 6). Non a caso la definizione di ontologia che sembra sia stata utilizzata da Kant fino alla prima metà degli anni sessanta è la seguente: “*Die Ontologie ist die Wissenschaft von den allgemeinen (generalium) Prädikaten aller Dinge. Diese Prädikate sind vel universalialia, die allen Dingen zukommen vel disiunctiva, davon eins allen Dingen zukommt.*”; (Met. Herder, p. 7).

⁵¹⁹ Cfr. A.G. Baumgarten, *Metaphysica*, II.1.B.b tractatio de praedicatis entium, externis.

⁵²⁰ A.G. Baumgarten, *Metaphysica* § 5.

la questione “limite (*Grenze*)”⁵²¹ della speculazione razionale, ridisegnando l’ambito di validità di tutti i possibili giudizi a priori della ragione umana.

Ed è questo, a mio avviso, il senso da dare alle parole di Kant, quando egli sostiene che la speculazione metafisica, ogni qualvolta ha preteso di poter conoscere con l’ausilio della sola ragione le proprietà “più nascoste delle cose” non ha fatto altro che deludere le speranze, restituendo un sapere del tutto illusorio, perché affatto privo di un fondamento reale.

Le proprietà più recondite delle cose, infatti, trascendono del tutto le reali o, sarebbe meglio dire, le “limitate” capacità dell’intelletto umano; capacità, con le quali le pretese di natura conoscitiva della ragione devono sempre fare i conti, pena lo stravolgimento delle sue “ipotesi (*Hypothesis*)” in nient’altro che pure e semplici “finzioni (*Erdichtungen*)”⁵²².

Un caso emblematico è rappresentato proprio da quei giudizi che pretendono di determinare del tutto razionalmente e, cioè, senza l’ausilio dell’esperienza, come l’animo umano interagisca con il corpo, di conoscere la “qualità” del loro *commercium*: questi giudizi, per Kant, non giungeranno mai a restituire una reale conoscenza, un sapere di carattere certo ed oggettivo sulla realtà, dal momento che non potranno mai ottenere una “conferma” o anche solo una smentita da parte dell’esperienza sensibile; l’unica, che è in grado di offrire quel materiale che deve necessariamente essere *dato* al nostro intelletto per dare vita all’attività (*Tätigkeit*)⁵²³ rappresentativa che gli è propria.

All’esperienza sensibile la filosofia kantiana finisce infatti con l’assegnare una funzione incipitaria rispetto a tutta la conoscenza razionale umana, assegnando all’*accordo* con le sue leggi il “diritto di decidere” sulla verità o meno di tutti i nostri giudizi, siano essi a posteriori come anche a priori.

Qui Kant finisce di fatto con l’integrare quella che è la visione classica del concetto di verità come “accordo della conoscenza con l’oggetto” con una sorta di principio di “coerenza”⁵²⁴, che vede come sua protagonista proprio l’esperienza e le sue leggi.

(...) i principi razionali non hanno la benchè menoma importanza né per la scoperta né per la conferma della possibilità o impossibilità, così il diritto di decidere si può concedere soltanto alle esperienze (...). Ma quando certe pretese esperienze non si possono ridurre ad una legge sensibile, concorde per la maggior parte degli uomini (...) è consigliabile soltanto di troncarle; giacchè allora la mancanza di accordo e uniformità toglie ogni forza probativa alla conoscenza storica

⁵²¹ Secondo quanto rilevato da Olivetti, al concetto kantiano di “*Grenze*” è associata una connotazione che non è affatto definitoria, bensì problematica: i “limiti” della ragione non restituiscono “barriere” invalicabili, ma limiti di natura problematica che non possono essere determinati in modo definitorio, nella misura in cui restituiscono piuttosto delle vere e proprie “congiunzioni” con ciò che risulta essere al di là di questi stessi limiti. Vedi a tal proposito: M.M. Olivetti, *Transcendental without Illusion: Or, the Absence of the Third Person*, in: *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion*, edited by Silvia Benso and Brian Schröder, State University of New York, 2007.

⁵²² Kant, in questi anni, distingue nettamente tra „*Erdichtungen*” e “*Hypothesis*”: mentre le prime fanno capo all’*inventio* ed hanno un valore puramente ideale ai fini della conoscenza, le seconde giocano un ruolo chiave nell’ambito delle nostre conoscenze naturali (cfr. *Log. Einl.* X, IV, 94).

⁵²³ Nei primi anni settanta, Kant specificherà la natura di una tale attività intellettuale, indicandola come il suo “*usus realis*” ed associandola alla produzione dei concetti puri, come anche delle rappresentazioni pure del tempo e dello spazio.

⁵²⁴ Vedi a tal proposito D. Sacchi, *Necessità e oggettività*, pp. 9-50.

e la rende incapace di servir di base ad una qualche legge dell'esperienza, sui cui l'intelletto possa giudicare (*worüber der Verstand urtheilen könnte*).⁵²⁵

Il suo riferimento ancestrale all'esperienza non esclude però che la parte più generale dell'indagine metafisica – l'ontologia – possa restituire un sapere di carattere puramente razionale, che possenga un valore certo sulla realtà dei suoi oggetti. L'ontologia, infatti, distinguendo preventivamente tra la reale *conoscibilità* dei fenomeni dell'esperienza sensibile e la semplice *pensabilità* degli esseri spirituali, offre il grande vantaggio di poter vedere anzitutto se i “compiti” che la ragione speculativa si propone di risolvere corrispondono o meno a quelle che sono le reali capacità del nostro intelletto, i cui giudizi devono sempre “poggiarsi (*sich stützen*)” sull'esperienza, ma non per questo – come aggiungerà il filosofo nelle riflessioni manoscritte di fine anni sessanta – trarre la loro “origine (*Ursprung*)”⁵²⁶ esclusivamente da essa. Se così fosse, infatti, se cioè tutte le nostre cognizioni avessero la loro origine nella dimensione sensibile dell'esperienza soggettiva – nel contesto materiale dei nostri stessi organi di senso – esse, come anche i giudizi che ne derivano, non sarebbero per nulla razionali, ma restituirebbero invero conoscenze di carattere solo empirico e, di conseguenza, non si porrebbe affatto la questione di dover determinare “qual rapporto (*welche Verhältniß*)” esse abbiano “con i concetti dell'esperienza (*zu den Erfahrungsbegriffen habe*)”⁵²⁷.

La poca attenzione concessa a quest'ultimo punto è quanto, a mio avviso, ha portato una consistente parte degli interpreti della filosofia kantiana, come il già citato Kreimendahl, a concludere – erroneamente – che Kant, nel corso di questi anni, fosse giunto ad ammettere una sorta di “fondazione empirica” della conoscenza metafisica.

In verità, è ponendo per la prima volta l'accento sul problema relativo alla *relazione* tra le nostre cognizioni ed i concetti dell'esperienza – relazione che, nel caso di una fondazione empirica della conoscenza metafisica, sarebbe del tutto superfluo indagare – che la filosofia kantiana avrebbe di fatto finito col restituire al lettore dei *Träume* quello che ora si profila essere l'autentico ufficio epistemico della metafisica generale.

Quest'ultima, leggiamo infatti in una Riflessione di fine anni sessanta, non è altro che “una scienza che esamina il rapporto della ragione umana con gli attributi primi delle cose (*das Verhältnis der Menschlichen Vernunft zu den ersten Eigenschaften der Dinge*)”⁵²⁸; una scienza che, anticipando in nuce l'essenza del “trascendentale”⁵²⁹ kantiano, assume come suo oggetto di indagine non direttamente le cose ed i loro caratteri, bensì la *relazione* che la nostra conoscenza intrattiene con esse.

⁵²⁵ AA II, 372; tr. it. pp. 402-403.

⁵²⁶ Per Kant, indagare l'origine stessa delle nostre cognizioni, classificandole come empiriche o razionali, non è affatto un compito di pertinenza della logica, bensì della metafisica (cfr. AA XVII, 359: R. 3946;). Kant traccia così un netto confine tra la logica, classicamente legata alla subordinazione dei concetti, e la metafisica, diretta ad individuare l'origine degli stessi, stabilendo così un nuovo rapporto tra le due discipline (Cfr. AA XVII, 359: R. 3946)

⁵²⁷ AA II, 367-368. Traduzione nostra.

⁵²⁸ AA XVII, 378.

⁵²⁹ Vedi a tal proposito: AA XVIII, 16: R. 4873.

A questo riguardo, scriveva Kant già nel '66:

(...) quando spunta nel campo della filosofia questa indagine che giudica della sua propria condotta, e conosce non soltanto gli oggetti ma anche il loro rapporto con l'intelletto umano (*deren Verhältniß zu dem Verstande des Menschen*), i confini si restringono in stretti limiti e vengono poste le pietre terminali, che non lascian più mai digredire la ricerca oltre la cerchia a lei propria.⁵³⁰

Secondo quanto emergerebbe dall'analisi comparata dei *Träume* e delle *Reflexionen* risalenti alla fine degli anni sessanta, le due "pietre terminali" che vengono letteralmente poste a definizione di tutta la nostra conoscenza, determinando al contempo quelli che sono i "*Grenzen*" della ragione umana e, dunque, l'ambito di validità di tutti i suoi giudizi a priori, sono proprio l'intelletto (*Verstand*) ed i sensi (*Sinne*)⁵³¹: sono loro, ad essere individuati dall'indagine kantiana come le due *fonti originarie* di ogni nostra conoscenza, determinando la diversa "specie (*Arten*)"⁵³² dei nostri concetti, imponendo così la necessità di interrogarsi circa il loro effettivo rapporto.

Di tutto ciò, il filosofo di Königsberg ci offre un primo ed importante accenno all'interno della Riflessione 3930, datata da Adickes intorno al 1769: qui, dopo aver fatto appello alla distinzione tra i concetti che derivano dai sensi – i concetti dell'esperienza appunto – e quelli che, di contro, hanno la loro origine nell'intelletto, Kant sottolinea come questi ultimi possano essere *pensati* esclusivamente in "applicazione (*Anwendung*)"⁵³³ alle sensazioni sensibili, che pure danno occasione all'attività rappresentativa loro sottesa.

Alcuni concetti sono astratti dalle sensazioni, altri soltanto dalla legge dell'intelletto di confrontare, congiungere o separare i concetti astratti. L'origine degli ultimi è nell'intelletto, dei primi nei sensi. Tutti i concetti di quel tipo si chiamano concetti puri dell'intelletto, *conceptus intellectus puri*. Certo noi possiamo mettere in moto questa attività dell'intelletto solo in occasione delle sensazioni sensibili (*können wir nur bey gelegenheit der sinnlichen Empfindungen diese Thätigkeiten des Verstandes in Bewegung setzen*); e siamo coscienti di certi concetti dei rapporti universali di idee astratte secondo leggi dell'intelletto; e così vale anche qui la regola di Locke che senza sensazione sensibile nessuna idea diventa chiara in noi; le *notiones rationales*, però,

⁵³⁰ AA II, 369-370; tr. it. p. 401.

⁵³¹ Solo dopo aver riconosciuto una dimensione formale propria dei sensi, Kant utilizzerà l'espressione "*Sinnlichkeit*", riferendosi ad una facoltà provvista di principi propri.

⁵³² Per la specie e non semplicemente per l'ordine, tutta la conoscenza umana può infatti essere distinta in *empirica* o *razionale*: mentre la prima ha la sua origine nei sensi, la seconda sorge dall'attività di pensiero che è propria del nostro intelletto, facendo del tutto astrazione dalla materia offertaci dall'intuizione sensibile. Come tale, essa si riferisce esclusivamente alla "forma" della conoscenza (cfr. AA XII, 521: R. 4366). Per Kant è proprio la differenza di "origine" a determinare la *specie* delle nostre cognizioni (cfr. AA XVII, 521: R. 4365).

⁵³³ In sede critica Kant finirà, come è noto, con l'ammettere un *uso* esclusivamente empirico dei concetti puri dell'intelletto (cfr. *KrV*, B 298-303). Interessante, a mio avviso, è qui il fatto che la questione relativa all'uso esclusivamente empirico dei concetti intellettuali puri – le categorie – venga inserita da Kant nella sezione intitolata "*Sul fondamento di distinzione di tutti gli oggetti in generale in Phaenomena e Noumena*", la stessa che nel contesto della sua prima edizione accoglie la teoria kantiana dell'oggettività trascendentale.

traggono origine interamente per mezzo delle sensazioni e possono essere pensate solo in applicazione ai concetti astratti da esse (*nur in application auf die von ihnen abstahirten ideen*), ma non si trovano in loro e non sono astratte da loro (*aber sie liegen nicht in ihnen und sind nicht von ihnen abstrahirt*).⁵³⁴

Nonostante non siano “astratti”⁵³⁵ dai sensi e non abbiano, per questo, un’origine di natura empirica, che sia capace di assicurar loro un riferimento *diretto ed immediato* ai fenomeni concreti dell’esperienza sensibile, i concetti puri – tra cui Kant annovera in un primo momento anche le nozioni dello spazio e del tempo – possono di fatto essere pensati solo in “applicazione” a quelle rappresentazioni, che sono astratte dalle nostre sensazioni sensibili. L’uso di tali concetti, per riprendere il linguaggio che verrà adoperato in sede critica, è cioè un uso esclusivamente *empirico*, qui parzialmente giustificato dal fatto, che è soltanto in *occasione* di una qualche nostra modificazioni di natura sensibile, che diviene punto possibile “mettere in movimento” quella particolare attività rappresentativa del nostro intelletto, che è necessaria alla *reale produzione*⁵³⁶ di questo genere di concetti. Se fosse del tutto privato del materiale empirico offertogli dall’esperienza sensibile, di fatto, l’intelletto non avrebbe assolutamente *ni-ente* da poter “confrontare, congiungere o separare” e, di conseguenza, non avrebbe per nulla occasione di mettere in gioco quelle leggi, da cui derivano le sue rappresentazioni pure.

L’autentica conoscenza metafisica, secondo quanto riportato da Kant nella parte finale della Riflessione 3930, non è altro che la “filosofia sui concetti dell’*intellectus purus*” e, cioè, l’indagine razionale riguardante proprio quelle nozioni che, sebbene non traggano origine direttamente dai sensi, pure ci sono *date* solo in occasione di una reale modificazione della materia sensibile del nostro stato rappresentativo, posto che il loro uso risulta *pensabile* esclusivamente in applicazione a quei concetti che, a loro volta, sono astratti dalle nostre sensazioni sensibili (*Empfindungen*). Come tale, prosegue il filosofo, la metafisica si rapporta a quella che è la restante parte dell’indagine filosofica “come la *mathesis pura* sta alla *mathesis applicata*” e l’ontologia, che figura ancora come la sua parte più generale, restituisce ciò che per la conoscenza matematica è l’aritmetica generale⁵³⁷: è all’ontologia, infatti, che appartengono le nozioni fondamentali – le leggi – sulle quali devono sempre poggiare tutti i nostri giudizi di natura razionale, che intendono restituire conoscenze certe sugli oggetti dell’esperienza.

⁵³⁴ AA XVII, 352: R. 3930.

⁵³⁵ Un concetto intellettuale puro, come specificherà Kant nel *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, “fa astrazione da ogni elemento sensitivo”, ma non è affatto “astratto” da essi (AA II, 394; tr. it. p. 430).

⁵³⁶ Nella *Dissertatio* latina Kant designerà tale attività con l’espressione “*usus realis*” dell’intelletto: in virtù di tale uso, scriverà il filosofo, “vengono *dati a priori* i concetti stessi sia delle cose che delle relazioni (*priori dantur conceptus ipsi vel rerum vel respectuum*)”; AA II, 393. Designata anche con l’espressione “*reale Verstand*”, tale attività è per Kant “parallela” all’impressione data per mezzo delle sensazioni (AA XVII, 578: R. 4513).

⁵³⁷ L’aritmetica generale contiene infatti quelle “poche e chiarissime dottrine fondamentali (*Grundlehre*)” su cui si basano tutte le conoscenze matematiche pure. Allo stesso modo l’ontologia, che per Kant restituisce la vera e propria filosofia pura, contiene i concetti fondamentali di ogni nostra conoscenza pura a priori. A differenza della matematica, però, la filosofia pura non è “*an sich selbst gewiß*”, ma necessita sempre di una conferma da parte dell’esperienza sensibile.

La nostra indagine ha inteso dimostrare come la declinazione “empirica” delle istanze realiste della metafisica kantiana, di cui si fa chiaro indice il restringimento della validità di tutta la conoscenza umana ai fenomeni dell’esperienza sensibile, non implica una parallela rimodulazione in chiave empirica dell’indagine metafisica, né palesa il progresso tentativo, da parte dello stesso Kant, di fornire una sua prima, ma pur sempre improbabile, “fondazione” sul piano prettamente esperienziale.

Fin dai *Träume*, come si è mostrato, l’intento del filosofo sembrerebbe essere stato, piuttosto, quello di approntare una prima emendazione di carattere *critico* del metodo filosofico, che ha reso evidente la necessità di fare appello ad una sorta di “doppio fondamento”⁵³⁸ per la conoscenza metafisica della realtà. Posto infatti che, per Kant, persino il materiale per il pensare deve esserci dato *a posteriori*, ne segue che la materia di ogni nostra conoscenza sarà sempre e solo di natura empirica e che, dunque, ogni nostra cognizione di carattere razionale non potrà che riguardare la dimensione prettamente “formale” di questa stessa conoscenza.

Si legge a tal proposito nella Riflessione 3957, risalente alla fine degli anni sessanta:

Tutte le conoscenze umane sono divisibili in due generi principali: 1) quelle che derivano dai sensi e sono dette empiriche; 2) quelle che non sono affatto ottenute dai sensi, ma hanno il loro fondamento nella natura costante della facoltà di pensare dell’anima (*in der bestandigen natur der Denkenden Kraft der Seele*) e possono essere dette rappresentazioni pure. Poiché tutti i materiali per pensare (*zum Denken*) devono essere dati necessariamente dai sensi, la materia di tutta la nostra conoscenza è empirica. Proprio per questo tutti i concetti puri devono essere diretti solamente alla forma della conoscenza (*blos auf die Form der Erkenntnisse*).⁵³⁹

Le acquisizioni teoriche cui approda Kant nel corso degli anni sessanta, sul finire degli stessi anni fanno sì che l’originario suo progetto di una *Metaphysik der Natur* venga ora più chiaramente delineandosi nella forma di una vera e propria *philosophia pura*⁵⁴⁰ dell’esperienza sensibile del soggetto, all’interno della quale la disciplina ontologica, in qualità di sua propedeutica, non può che riguardare le leggi che determinano a priori la *forma* di questa stessa esperienza, come quella dei suoi “oggetti”.

Nelle pagine che seguono, il confronto con le tesi rinvenibili all’interno delle Riflessioni di fine anni sessanta, intende mostrare, più nello specifico, come sia stata proprio la questione relativa al corretto inquadramento del profilo “formale” dell’esperienza sensibile, ciò che ha condotto la filosofia kantiana ad abbandonare in via definitiva la definizione classica di ontologia.

⁵³⁸ In una lettera inviata a Mendelssohn nell’Aprile del ’66 Kant scrivev “Importa trovare se non ci siano qui realmente limiti (*Grenzen*) che non sono fissati dai confini della nostra ragione (*durch die Schranken unserer Vernunft*) non dell’esperienza, che pure contiene i dati per quella”; AA X, 72; tr. it. p. 52.

⁵³⁹ AA XVII, 364: R. 3957.

⁵⁴⁰ “La metafisica è *philosophia pura*. La forma di tutta la conoscenza è solamente razionale, la materia sensitiva; dunque la metafisica è la filosofia della forma”; AA XVII, 521: R. 4366.

3. L'ontologia nelle *Reflexionen* di fine anni sessanta: la ridefinizione dell'*Etwas* (=x) alla luce del valore formale dello spazio e del tempo.

„(...) die Ontologie im Gegensatz zu Baumgartens Auffassung in formaler Hinsicht zu verstehen sei. Das besagt letztendlich, dass das Objekt dieser Disziplin als ein *Etwas* überhaupt begriffen werden sollte. (...) Die Definition der Metaphysik als Wissenschaft des Subjekts bzw. als Wissenschaft ohne Objekte macht es erforderlich, sie auf ein *Etwas* überhaupt, d. h. auf die Basis einer formalen Instanz, zu gründen.“⁵⁴¹

Il 1769 rappresenta un anno di cruciale importanza per lo sviluppo della filosofia critica kantiana: “*Das Jahr 69 gab mir großes Licht*”⁵⁴², scriverà il filosofo in una riflessione manoscritta risalente alla seconda metà degli anni settanta, restituendo un’immagine per certi versi affine a quella che, poco più di un secolo prima, ci era stata offerta dalla filosofia cartesiana.

A differenza che in Descartes, però, per Kant l’assunzione di una prospettiva epistemica dal chiaro stampo soggettivista⁵⁴³ non trascina la speculazione metafisica nel limbo dello scetticismo “problematico”, ma finisce invero col restituire un presupposto indispensabile per l’affermazione di un realismo empirico di tipo nuovo, ora diretto a contrastare quella forma estremizzata di idealismo, che aveva finito col negare l’esistenza stessa della realtà esterna al soggetto. Si trattava, propriamente, dell’idealismo materiale *a là* Berkeley, la cui tesi centrale consisteva per l’appunto nell’assumere lo spazio, così come le cose cui esso inerisce come condizione inseparabile, come un “qualcosa di impossibile in se stesso (*etwas an sich selbst unmöglich*)”, come un “non-ente (*Unding*)” o, ancora, come ciò che, nel linguaggio dogmatico di cui era solita servirsi la tradizione metafisica di stampo razionalista, era anche definibile come un vero e proprio “*Nihil negativum (irrepraesentabile)*”⁵⁴⁴.

⁵⁴¹ G. Rivero, *op. cit.*, p. 133.

⁵⁴² AA XVIII, 69: R. 5037. A cosa faccia esattamente riferimento Kant con la “grande luce” è stato oggetto di grande dibattito da parte degli interpreti. Nonostante l’espressione adottata dal filosofo induca qui a pensare alla nascita della filosofia critica come al risultato di un’intuizione improvvisa – simile a quella che nel 1619 aveva segnato il pensiero cartesiano –, essa è stata piuttosto il risultato di un processo graduale, che ha visto il filosofo impegnato per diversi anni: “Kant non parla mai da nessuna parte di un’esperienza filosofica che in un lampo abbia modificato il suo pensiero; Otfried Höffe *Immanuel Kant*, tr. Sonia Carboncini, Paolo Rubini, Paola Rumore, Il Mulino, 2007, p. 33.

⁵⁴³ Il soggettivismo cartesiano è, per Kant, un idealismo “problematico”, nella misura in cui pone radicalmente in dubbio l’esistenza di una realtà indipendente dal nostro pensiero, affidandosi ad esso come all’unica certezza indubitabile. Il “*cogito*”, tuttavia, non è un punto di arrivo per Cartesio, ma è piuttosto un temporaneo, ma necessario approdo teorico per procedere alla riaffermazione delle realtà lasciate in sospenso dal dubbio metodico.

⁵⁴⁴ In sede critica il *Nihil Negativum* corrisponde ad un “oggetto vuoto senza concetto (*Leer Gegenstand ohne Begriff*)”. Esso, scrive Kant, è “l’oggetto di un concetto che contraddice se stesso (...), è l’impossibile (*das Unmögliche*)” come lo è, ad esempio, “una figura rettilinea

Nel '69, come pure suggerisce Kant, sarebbe stata la scoperta dell'origine (*Ursprung*) di un'illusione insita nella natura stessa dell'intelletto umano – la stessa che, come è stato evidenziato più volte dagli interpreti, starebbe alla base degli sviluppi antinomici⁵⁴⁵ della conoscenza razionale umana – a restituire nuova luce a quel “*Lehrbegriff*”, di cui il filosofo ammette di aver finora intravisto soltanto i primi barlumi.

Inizialmente ho intravisto tale insegnamento (*Lehrbegriff*) come in una penombra (*wie in einer Dämmerung*) ed ho cercato molto seriamente di dimostrare certe proposizioni ed il loro contrario, ma non per dare vita ad una teoria doppia (*Zweifellehre*), ma perché sospettavo di stare scoprendo dove si celasse un'illusione dell'intelletto (*eine illusion des Verstandes*). L'anno '69 mi ha dato grande luce.⁵⁴⁶

Seguendo il ragionamento di Lothard Kreimendahl, non è certo difficile rivedere qui un legame, anche se solo sul piano della scelta delle immagini restituiteci da Kant, tra la cosiddetta “*großes Licht*” ed il risveglio dal “sonno dogmatico” suscitatogli, come il filosofo stesso ammetterà non molti anni dopo, dall'incontro con le tesi anti-metafisiche dell'empirismo humeano⁵⁴⁷.

di due lati”. Per illustrare il nulla secondo la modalità, Kant adopera qui un esempio di chiara derivazione wolffiana, con il probabile intendo di mostrare come un tale concetto debba essere assunto nel suo significato “tradizionale”. All'interno della *KrV* il filosofo ripropone un tale esempio, ma non sembra tuttavia assumerlo allo stesso modo: nei *Postulati del pensiero empirico in generale* il concetto di una figura chiusa tra due linee non restituisce infatti una “contraddizione in termini”: la sua impossibilità “non ha luogo nel concetto stesso, bensì nella sua costruzione nello spazio” (B 268). L'impossibilità della figura rettilinea a due dimensioni, infatti, è un'impossibilità che si traduce nell'inesistenza di esso come oggetto matematico: si tratta, come suggerisce Vallenilla, di una “*imposibilidad ontológica*” e non semplicemente di una contraddizione logica (E.M. Vallenilla, *El problema de la nada en Kant*, Editorial Revista de Occidente, 1965, p. 217). Nei *Postulati* l'impossibilità cui fa riferimento Kant non va più riletta alla luce della formulazione analitica del principio di contraddizione, ma rispetto alla sua formulazione sintetica che, come tale, implica il riferimento alle intuizioni pure dello spazio e del tempo (vedi: A. Organte, *Sul concetto kantiano di nulla*, Cleup editore, Padova 2003). Diverso è l'avviso di G. Martin, più propenso a vedere nella scelta kantiana del primo esempio di residuo pre-critico presente nella *KrV*, piuttosto che una doppia accezione del concetto di “impossibile” (cfr. G. Martin, *Das gradlinige Zweieck. Ein offener Widerspruch in der Kritik der reinen Vernunft*, in: *Tradition und Fortschritt*, Festschrift für Rudolf Zocher, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1967, pp. 229-235).

⁵⁴⁵ In una lettera indirizzata a Christian Garve nel 1798 Kant scrive: “Il punto dal quale sono partito non è stata l'indagine sull'esistenza di Dio, sull'immortalità, ecc. ma l'antinomia della Ragione Pura (...); è questa antinomia che mi ha risvegliato dal sonno dogmatico e mi ha spinto alla critica della ragione”; (AA XII, 257-258). Max Wundt, insistendo sull'importanza di tale lettera, ha identificato la “grande luce” con l'inquadramento kantiano del problema delle antinomie; (cfr. M. Wundt, *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, Enke, 1924, p.160).

⁵⁴⁶ AA XVIII, 69: R. 5037.

⁵⁴⁷ L. Kreimendahl sottolinea che, nel 1768 Kant avrà a disposizione la traduzione di J.G. Hamann della conclusione del primo libro del *Treatise* humeano, pubblicata in seguito col titolo “*Nachtgedanken eines Zweiflers*” (vedi J.G. Hamann, *Sämtliche Werke*, Bd. IV, Wien 1952, pp. 364-367). La posizione di Kreimendahl, secondo la quale è proprio grazie a tale lettura che l'interesse di Kant migra dalla determinazione dei limiti della capacità della ragione, di cui non avrebbe mai avuto dubbi sulla validità fondamentale, all'esplorazione vera e propria dei limiti della “scienza dell'esperienza (*Erfahrungswissens*)” è stata criticata da Reinhard Brandt; vedi il suo: *Rezension zu Lothard Kreimendahls, Kant. Der Durchbruch von 1769*; in *Kant-Studien* 83, 1992, pp. 100-111). Friedrich Paulsen, da parte sua, identifica l'influenza esercitata dalla lettura del filosofo scozzese di questi anni con la “grande luce”.

D'altro canto, sebbene si possa ormai dire con certezza che l'assunzione di un atteggiamento sempre più marcatamente scettico nei confronti delle reali capacità conoscitive dell'intelletto umano sia stato quanto, in principio, ha permesso di trovare "la giusta traccia (*rechte Spur*) per scoprire l'illusione che ci ha tratti così a lungo in errore"⁵⁴⁸ nelle questioni di ordine metafisico, nei fatti, tale atteggiamento non ha mai rappresentato per Kant la chiave per la soluzione definitiva al problema⁵⁴⁹.

La ricezione delle istanze anti-metafisiche dell'empirismo humeano, detto altrimenti, è stata con tutta probabilità ciò che ha realmente scosso la ragione kantiana dal sonno dogmatico che ancora la assopiva, ma alla "grande luce" essa sarebbe giunta solo con l'effettivo sorgere di una nuova prospettiva filosofica, dalla portata rivoluzionaria: quella dell'*idealismo trascendentale*.

Che a segnare un punto di svolta nel 1769 sia stata una forma primitiva della tesi kantiana, secondo cui lo spazio ed il tempo non restituiscono proprietà appartenenti agli oggetti, bensì le *forme pure* della nostra intuizione sensibile, è in fondo lo stesso Kant a suggerircelo in più di un'occasione.

Nella summenzionata Riflessione 5037, ad esempio, il filosofo prussiano adopera il termine *Lehrbegriff*⁵⁵⁰, lo stesso con cui, nella sezione della *Critica della ragion pura* dedicata alle proprie antinomie della ragione, egli farà esplicitamente riferimento alla tesi sulla idealità trascendentale delle forme pure dello spazio-tempo come "chiave (*Schlüssel*)" risolutiva del conflitto dialettico della ragione in ambito cosmologico⁵⁵¹.

Siffatta espressione ricorre anche in una Riflessione di metà anni settanta⁵⁵², nella quale si fa riferimento al necessario connubio tra il realismo (empirico) ed il formalismo (trascendentale) in ambito razionale.

Infine, la stessa "*illusion des Verstandes*", di cui il filosofo ammette di aver adesso individuato l'origine, sembrerebbe di fatto chiamare in causa quella particolare "confusione (*Verwirrung*)" di concetti che, secondo quanto riportatoci in un'altra Riflessione di fine anni sessanta, sarebbe propriamente da imputare alla "mescolanza (*Vermengung*)" di due tipologie di concetti di genere diverso: i concetti sensibili ed i concetti razionali⁵⁵³.

⁵⁴⁸ KrV, A 490 B 518.

⁵⁴⁹ Non a caso, nella *Dottrina trascendentale del metodo*, Kant inserirà un paragrafo intitolato "*Dell'impossibilità di un appagamento scettico della ragion pura in conflitto con se stessa*" (KrV, B 786 – B 797). Sempre in sede critica, stavolta nella *Dialettica trascendentale*, Kant presenta invece la teoria dell'idealità trascendentale dello spazio-tempo come la "chiave per la soluzione della dialettica cosmologica" (B 519- 525).

⁵⁵⁰ A cosa, nello specifico, faccia riferimento tale termine è ancora un tema controverso. Se secondo A. Riehl e L. Kreimendahl, tale espressione indica specificatamente la dottrina spazio-temporale kantiana, quale soluzione critica prospettata al problema antinomico, altri come K. Reich e J. Schmucker sostengono che un tale concetto vada piuttosto associato all'insegnamento critico in generale. Kreimendahl, più nello specifico, individua nella dottrina kantiana sulla soggettività pura dello spazio e del tempo la parte finale di una parabola che vede all'origine della filosofia critica il riconoscimento del problema antinomico. In contrasto con tale ipotesi, H. Klemme sostiene invece che è proprio nella dottrina "soggettiva" dello spazio e del tempo che va rintracciata la nascita del criticismo, anteponeandola alla stessa problematica delle antinomie (cfr. H. Klemme, *Kants Wende zum Ich. Zum Einfluß von Herz und Mendelssohn auf die Entwicklung der kritischen Subjekttheorie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 53, 1999, p. 507; vedi anche: H. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, a.a.O., pp. 38-46.)

⁵⁵¹ KrV, A 491 B 519.

⁵⁵² AA XVIII, 40: R. 4953.

⁵⁵³ AA XVII, 371: R. 3974.

Definito anche “idealismo formale”, per evitare ogni possibile confusione con l’idealismo materiale, che poneva in dubbio o addirittura negava – come nel caso di Berkeley – l’esistenza della realtà esterna al soggetto, l’idealismo kantiano, come è ormai noto, ammette invece la realtà concreta (empirica) degli oggetti così come essi sono intuiti *nello* spazio esterno, al pari di quella dei mutamenti interni alla sostanza, così come essi sono dati *nel* tempo.

L’adozione di questo nuovo *Lehrbegriff*, è bene tenerlo presente, non è stata però il frutto di un repentino cambio di rotta: il 1769, in tal senso, non può ancora essere assunto come il momento esatto in Kant elaborò in termini compiuti la nuova dottrina dell’idealismo trascendentale dello spazio e del tempo, ma può certamente essere individuato come un anno di cruciale importanza per quella rielaborazione delle istanze realiste della filosofia kantiana, che pure è stata funzionale al suo effettivo sviluppo.

Già nel 1768, nel saggio intitolato “*Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*” Kant aveva mosso un primo importante passo in tale direzione, abbandonando in via definitiva la concezione leibniziana dello spazio come “*prope nihil*”, senza per questo dare la sua adesione all’opposta prospettiva di stampo newtoniano, che associava allo spazio una sostanzialità assoluta e totalmente indipendente. In quella sede, il filosofo prussiano aveva infatti riportato in gioco la nozione di “spazio assoluto” dei geometri – la stessa che stava a fondamento della legge newtoniana della gravitazione universale⁵⁵⁴ –, ma con il preciso intento di mostrare se fosse o meno possibile offrirne una spiegazione puramente razionale (filosofica), capace di provare che esso “è indipendente dall’esistenza di ogni materia” e possiede dunque “una realtà propria (*eine eigene Realität*)”, ma – si badi bene – non come sostanza, ma “come primo principio della possibilità della di lei composizione (*als der erste Grund der Möglichkeit ihrer Zusammensetzung*)”⁵⁵⁵.

Nel saggio del ‘68, detto altrimenti, l’assolutezza che caratterizza concezione kantiana dello spazio non è la stessa che era chiamata in causa dalla fisica newtoniana: la sua, come in parte suggeritoci dallo Scaravelli, è piuttosto un’assolutezza che indica l’originarietà del suo concetto, ma che non risulta per questo sufficiente a fondarne la “realtà”⁵⁵⁶ in termini di *Wirklichkeit*.

Interessante, a questo proposito, è quanto riportato da Kant all’interno di due Riflessioni di incerta datazione, ma che con buona probabilità risalgono ai primi anni settanta. Nella Riflessione 4512 leggiamo infatti:

Lo spazio puro è solo la relazione potenziale (*potentiale relation*) e viene rappresentato prima delle cose (*Dingen*), ma non come qualcosa di reale (*als etwas wirkliches*). Lo spazio vuoto senza riempimento è possibile; ma lo spazio assoluto, come [ciò] contro il quale le creature stanno in relazione reale, è impossibile.⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ Nei *Principi matematici della filosofia naturale* Newton presenta una serie di definizioni ed assiomi che trattano dei concetti fondamentali della meccanica. Al tempo, allo spazio ed al moto egli dedica uno *Scolio*, in cui espone la sua dottrina dello spazio e del tempo “assoluti”, ponendola alla base della sua legge di gravitazione universale e, di conseguenza, di tutta la fisica classica.

⁵⁵⁵ AA II, 378; tr. it. p. 412. È proprio in risposta al problema della composizione della materia e della sua contingenza, che Kant introdurrà infine il concetto di “forma pura”.

⁵⁵⁶ L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, p. 328.

⁵⁵⁷ AA XVII, 578. La riflessione mostra come lo spazio restituisca “qualcosa” di possibile in qualità di forma “vuota” (*Nihil privativum*). Al contrario, uno spazio assoluto, ma “reale” al pari delle cose date in esso, risulta per Kant impossibile (*Nihil negativum*).

E ancora, nella successiva Riflessione 4513:

Spazio e tempo non danno ancora nulla di reale (*nichts wirkliches*). Solo le sensazioni lo offrono (...).⁵⁵⁸

In riferimento a quest'ultima Riflessione, particolarmente degno di nota è il fatto che Kant, nel '68, per tentare di spiegare la realtà dello spazio assoluto dei geometri, si sia servito del concetto generale di "regione (*Gegend*)" – nozione, designante il rapporto del sistema di tutte le possibili relazioni di natura spaziale (posizioni) delle sostanze con lo spazio cosmico assoluto –, ricavando detto concetto dall'analisi della *soggettività corporea*: posto che "tutto ciò che è fuori di noi è da noi conosciuto coi sensi soltanto in quanto è in relazione con noi stessi", allora "non è da meravigliarsi se noi prendiamo il primo fondamento per generare il concetto delle regioni nello spazio dal rapporto di questi piani di intersecazione col nostro stesso corpo"⁵⁵⁹.

Nel rinnovato paradigma soggettivista prospettato da Kant in questi anni, il tentativo di far conciliare le posizioni continuiste dei newtoniani con quelle discretiste dei leibniziani, avrebbe dunque finito col caratterizzare la realtà dello spazio nei termini di un'assolutezza "non-sostanziale", speculare alla realtà empirica delle sensazioni: lo spazio può esser detto "assoluto", infatti, perché non derivante dalla presenza contingente delle singole *Empfindungen*. Il suo, detto altrimenti, non è cioè un concetto deducibile dalla relazione che interessa le nostre sensazioni, ma è piuttosto il "*Grundbegriff*"⁵⁶⁰ che per primo rende possibili le nostre sensazioni esterne e lo stesso si può dire, a maggior ragione, per il tempo, quale concetto fondante la possibilità di tutte le sensazioni, tanto interne quanto esterne⁵⁶¹.

⁵⁵⁸ AA XVII, 578.

⁵⁵⁹ AA II, 379; tr. it. p. 413. Sul tema relativo alla centralità del "corpo" nella trattazione kantiana dello spazio vedi: F. Martinello, *Lo spazio e il corpo nel saggio kantiano del 1768*, in: Rivista di Estetica, 47 (2011), pp. 163-177; M. Rukgaber, *The Key to Transcendental Philosophy: Space, Time and the Body in Kant*, in: Kant-Studien (2009), pp.166-186; ed anche: A. Ferrarin, *Lived Space, Geometric Space in Kant*, in: Studi kantiani, XIX (2006), pp. 11-30. Chiamando in causa la trattazione degli "opposti incongruenti" ed applicandola al soggetto corporeo, la trattazione metafisica kantiana dello spazio viene ora spostata sul piano soggettivo, segnando un importante passo verso la maturazione della posizione critica. Sulla teoria degli opposti incongruenti e sulla sua importanza per lo sviluppo della concezione critica dello spazio vedi: L. Scaravelli, *Gli incongruenti e la genesi dello spazio kantiano*, in: *Scritti kantiani*, , La Nuova Italia, vol. 2, Firenze 1968, pp. 295-335; L. Bellotti, *Sull'argomento kantiano degli opposti incongruenti*, in: Studi kantiani, X (1997), pp. 147-56; G. De Rossi, *Le dimensioni dello spazio nella visualizzazione degli «opposti incongruenti»*, in: *Eredità Kantiane (1804-2004)*, a cura di C. Ferrin, Bibliopolis, Napoli 2004, pp. 191-213; A. Kebabdjian, *Kant, régions dans l'espace. Un texte en transition*, in: Cahiers Philosophiques, CIII (2005), pp. 89-97. Presupposti simili a quelli restituitici da Kant nel '68 possono essere rintacciati, a mio avviso, all'interno del "realismo ermeneutico" di A.F. Koch e, più specificatamente, alla base della sua "*Subjektivitätsthese*", secondo cui si impone come necessaria l'esistenza di una soggettività di natura corpora, a garanzia del sistema spazio-temporale: "*ohne Subjektivität gäbe es keinen Raum und keine Zeit und ohne Raum und Zeit keine Subjektivität. Im Raum-Zeit-System muss irgendwann und irgendwo (keineswegs immer und überall) Subjektivität verkörperter sein, und Subjektivität gibt es nur als raumzeitlich verkörperte*"; A.F. Koch, *Hermeneutischer Realismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, cit. p. 50.

⁵⁶⁰ AA II, 383.

⁵⁶¹ Cfr. AA XVII, 403: R. 4070; AA XVII, 406: R. 4077. Entrambe risalgono al 1769.

Detta nozione di spazio assoluto non denota, dunque, alcunchè di “*wirklich*”, non è cioè un oggetto di sensazione⁵⁶² capace di offrirsi nel contesto sensibile dell’intuizione per noi possibile, ma nonostante ciò, esso non è per questo da assumersi come “un semplice ente di pensiero (*ein bloßes Gedankending*)”⁵⁶³.

Un lettore riflessivo (...) considererà il concetto dello spazio, quale lo pensa il geometra e quale lo hanno accolto nel sistema della scienza naturale anche filosofi acuti, non come un semplice ente di pensiero, sebbene non manchino difficoltà che circondano questo concetto, quando si voglia afferrare con idee razionali quella realtà, che per il senso interno è abbastanza *intuitiva*.

La difficoltà che circonda la comprensione del “concetto” di spazio assoluto, prosegue Kant, è la stessa che si manifesta naturalmente ogni qual volta si intende “filosofare sui *primi dati* della nostra conoscenza”; una difficoltà, cioè, paragonabile a quella che viene irrimediabilmente fuori tutte le volte che “le conseguenze di un concetto ammesso contraddicono l’esperienza”⁵⁶⁴.

E l’esperienza mostra, con l’immediata evidenza e certezza che le è propria, che il concetto generale di un unico spazio assoluto, non solo è quanto rende possibili le proposizioni sintetiche della geometria, ma è anche un “qualcosa” che deve essere presupposto a fondamento di ogni nostra sensazione esterna, allo stesso modo in cui il tempo deve necessariamente esser pensato come estendentesi *dappertutto*, oltre tutte le sensazioni.

L’esperienza mostra, cioè, che il concetto di spazio non deriva dalla relazione delle nostre *Empfindungen* e, tuttavia, non possiede una realtà sostanziale propria, a prescindere da esse. Quella dello spazio, come anche del tempo, è piuttosto una “realtà” – se così si può dire – che pur non potendo esserci mai data nel contesto sensibile della nostra intuizione, resta nondimeno di natura *intuitiva*, nella misura in cui condiziona, rendendola anzitutto possibile, la realtà empirica di ogni nostra sensazione.

In conclusione, nel ‘68 lo spazio kantiano non possiede *di per sé* quella realtà concreta, che caratterizzante gli oggetti passibili d’intuizione, ma tradisce già parte di quel carattere “soggettivo” ed “ideale”, che gli verrà assegnato ufficialmente solo nel 1770, con la pubblicazione del *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*.

Vogliamo ora mostrare come, a far da cerniera alle due opere, mettendo in luce l’ordito sotteso a molti dei passaggi che fanno da anticamera teorica alla tesi kantiana sulla idealità puramente formale dello spazio e del tempo, sia il “laboratorio” restituitoci dalle *Reflexionen* manoscritte di fine anni sessanta. La loro frequentazione è infatti in grado di mostrare, come le sopracitate difficoltà legate al corretto inquadramento della “realtà” propria dello spazio assoluto (come anche del tempo) abbiano progressivamente condotto Kant a dover ridiscutere lo statuto ed il ruolo epistemico dell’intuizione umana, in un senso che pure risulta coerente con quello che, nel corso degli stessi anni, sarà il ripensamento dello statuto “formale” della disciplina ontologica.

⁵⁶² Vedi: AA XVII, 578, R: 4511.

⁵⁶³ Anche detto “*ens rationis ratiocinantis*”, esso è quanto verrà definito da Kant come un “concetto vuoto senza oggetto (*leer Begriff ohne Gegenstand*)”; (KrV, A 292 B 349).

⁵⁶⁴ Secondo il Carabellese, questo genere di contraddizione nasce proprio “dalla dottrina metafisica che negava realtà allo spazio, perché doveva negare insieme realtà a tutta la geometria che pure (...) è la più necessitante alla realtà”; (*La filosofia dell’esistenza*, p. 149).

Nelle Riflessioni appartenenti alla cosiddetta *Phase k*, anzitutto, è possibile rintracciare una prima formulazione di quella distinzione, poi divenuta il tema portante della *Dissertatio* latina, operata in seno alla dimensione formale della conoscenza razionale; una formulazione che, sebbene in forma ancora solo abbozzata, appare già diretta a svincolare parte della componente sensibile del conoscere dal piano empirico, assicurando alle cognizioni dell'intuizione un posto di diritto nell'architettura della *Philosophia pura*. Nella seconda parte della già citata Riflessione 3957, si legge infatti:

Poiché tutto il materiale per il pensare deve essere necessariamente dato per mezzo dei sensi, allora la materia di tutta la nostra conoscenza è empirica. Per tale ragione tutti i concetti puri riguardano solo la forma della conoscenza. Ecco che abbiamo una duplice forma (*eine zweyfache Form*) della conoscenza: la forma intuitiva e la forma razionale. La prima ha luogo solo nella conoscenza immediata delle cose singole, la seconda nelle rappresentazioni generali; le prime voglio chiamarle *concetti intuitivi*, le seconde *concetti razionali* (...). La forma dei fenomeni si basa solo sullo spazio e sul tempo, e questi concetti non nascono attraverso alcun senso o sensazione, ma si basano sulla natura della mente (*beruhen auf der Natur des Gemüths*), secondo la quale le varie sensazioni possono essere presentate sotto tali relazioni. Pertanto, laddove tutte le sensazioni dei sensi sono messe da parte, quello dello spazio e del tempo è un concetto puro dell'intuizione (*ein reiner Begriff der Anschauung*).⁵⁶⁵

Definiti anche *intuitus puri*, per sottolinearne la natura “singolare”, da non confondere con quella generale dei concetti puri dell'intelletto, le nozioni di spazio e tempo – ammette qui Kant – non hanno origine nei sensi, bensì dalla natura stessa della mente umana o, meglio, da quella sua *innata capacità*, poi identificata con l'immaginazione⁵⁶⁶, di comporre la materia molteplice dei dati di percezione, secondo una forma unitaria.

Spostando la propria attenzione sull'origine (*Ursprung*) dei concetti di spazio e tempo, Kant avrebbe così trovato una più chiara giustificazione di quanto era già stato da lui ammesso nel saggio del 1768: la nozione di spazio, insieme a quella del tempo, è una nozione *originaria* perché tratta non dall'esperienza, bensì da una legge insita nella mente, atta ad ordinare i dati sensibili che ci sono offerti dai sensi. Ed è in questo preciso senso, che le nozioni di spazio e tempo attestano una loro “realtà” intuitiva (ma non sostanziale), restituendosi quali *principi formali* della “coordinazione”⁵⁶⁷ dei fenomeni sensibili.

⁵⁶⁵ AA XVII, 364-65. La denominazione di “concetti” per le forme pure dello spazio e del tempo permarrà anche nella *Dissertatio*, più raramente nella *KrV*. A nostro avviso, sarebbe stata proprio la denunciata “commistione (*Vermengung*)” di questi due concetti o, meglio, di queste due differenti tipologie di concetti (*Arten von Begriffen*), ad aver dato vita a quella particolare confusione nell'uso speculativo della nostra ragione, che sta alla base delle contraddizioni dialettiche della stessa (Cfr. AA XVII, 363: R. 3954).

⁵⁶⁶ Ogni fenomeno, scriverà Kant nella *KrV*, “contiene un molteplice” che di necessità va congiunto. Vi è per questo in noi “una facoltà attiva della sintesi, che denominiamo facoltà di immaginazione, e la cui operazione esercitata immediatamente sulle percezioni io chiamo apprensione”; A 120. Sul ruolo dell'immaginazione nella teoria kantiana della percezione cfr. W. Sellars, *The Role of the Imagination in Kant's Theory of Experience*, in: H.W. Johnstone (Ed.), *Categories: A Colloquium*, The Pennsylvania State Up 1978, pp. 165-181.

⁵⁶⁷ Cfr. AA XVII, 397: R. 4048. L'idea secondo cui sarebbe la coordinazione e non la subordinazione a restituire la “forma” del mondo – idea che verrà ribadita nella *Dissertatio*

Leggiamo a questo proposito nella Riflessione 3958:

La forma degli oggetti è pensata secondo lo spazio e il tempo. La forma della conoscenza empirica è quella della coordinazione, quella della conoscenza razionale è quella della subordinazione. Si elimini tutta la materia della conoscenza, dunque tutto ciò che colpisce i sensi (*alles was die Sinne rührt*), rimane ancora la forma empirica dei fenomeni (*die empirische Form von den Erscheinungen*); se tralasciamo anche questo, rimane la forma razionale e le conoscenze della prima specie sono concetti puri dell'intuizione (*reine Begriffe der Anschauungen*); della seconda concetti puri di ragione.⁵⁶⁸

E ancora, nella Riflessione 3976:

Ci sono concetti fondamentali puri dell'intuizione (*reine Grundbegriffe der Anschauung*) o della riflessione; i primi sono principi del fenomeno (*principien der Erscheinung*), i secondi della comprensione (*Einsicht*); i primi indicano la coordinazione, i secondi la subordinazione.⁵⁶⁹

Questo seppur parziale confronto con alcune delle annotazioni manoscritte di fine anni sessanta è di per sé sufficiente a mostrare come, nel corso di questi anni, Kant abbia fatto già propria buona parte di quegli elementi teorici, che in seguito andranno a comporre il nuovo *Lehrbegriff* sulla idealità formale dei concetti puri dell'intuizione sensibile.

È solo con la pubblicazione del *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, tuttavia, che la riconosciuta "originarietà" dello spazio (come anche del tempo) trova una sua più coerente spiegazione di natura metafisica con la legittimazione kantiana di un *ordine di principi* proprio della stessa "cognizione sensitiva"⁵⁷⁰, che ne attesta il definitivo suo emanciparsi da quella condizione di confusione e di indeterminatezza, cui era stata originariamente relegata dalla tradizione metafisica di memoria leibniziana.

Nel '70 l'indagine kantiana finisce infatti col dare una più precisa definizione del ruolo epistemico delle nozioni metafisiche dello spazio e del tempo: si tratta dei principi della forma del mondo sensibile, esprimenti "la ragione del nesso universale di tutte le cose in quanto fenomeni (*phaenomena*)"⁵⁷¹.

La loro absolutezza viene così a declinarsi nei termini di quella originarietà pura e non sostanziale, che caratterizza il mondo *soggettivo e fenomenico* dell'intuito, divenendo parte integrante – distintamente dall'intelletto, ma pur sempre e solo con esso – del tessuto *trascendentale*⁵⁷² di quella conoscenza pura, che ha ad oggetto questo stesso mondo.

latina – attesta qui il superamento della prospettiva leibniziano-wolffiana; una prospettiva che era stata in principio accolta da Kant (cfr. Met. Herder, XXVIII, 14).

⁵⁶⁸ AA XVII, 366.

⁵⁶⁹ AA XVII, 372. Vedi anche: AA XVII, 354: 3935; XVII, 366: R. 3958.

⁵⁷⁰ La "cognitio" è definita da Kant come la "relazione con coscienza all'oggetto", attuabile secondo due diverse modalità: "cognitio est vel intuitus vel conceptus", la prima è la relazione "passiva" all'oggetto che provoca una impressione sul soggetto, la seconda è quella che chiama in causa la spontaneità di questi (cfr. AA XVI, 538: R. 2836). Sul significato del termine "cognitio" in Kant vedi il testo di P. Rumore, *L'ordine delle idee*, pp. 266-268.

⁵⁷¹ AA II, 398; tr. it. p. 435.

⁵⁷² Già questi anni, col il termine "trascendentale" viene designata ogni conoscenza pura a priori che, come tale, fa metodicamente astrazione dal modo particolare (empirico) in cui gli oggetti sono *dati* ai nostri sensi: "transscendental ist eine jede reine Erkenntnis a priori, worin

Si traduce così, in un linguaggio già palesemente *critico*, quell'ambiguità di fondo che, in principio, aveva contrassegnato le nozioni kantiane di spazio e tempo: in se stesse, tali nozioni non denotano assolutamente “nulla di reale (*nichts wirckliches*)”, poiché è solo in riferimento alla realtà empirica dei fenomeni sensibili, che tali nozioni possono rappresentare “qualcosa (*Etwas*)” per noi, in qualità di *forme pure* dell'intuizione, destinate a co-ordinare tutto ciò che può divenire oggetto di sensazione.

L'assunzione di tale punto di vista, a mio avviso, è in grado di fornire un'interessante prospettiva di continuità tra la svolta empirico-soggettiva di metà anni sessanta e la tesi sull'idealità formale dello spazio e del tempo, ufficializzata in sede di *Dissertatio* – da molti considerata come la prima vera e propria esposizione del criticismo⁵⁷³ –, ma è anche quanto, più in generale, consente di comprendere a pieno quella che è la nuova semantica che viene ora assegnata, da Kant, alla disciplina ontologica.

Nella sezione precedente si è infatti mostrato come, nel corso della seconda metà degli anni sessanta, i “concetti” di spazio e tempo avessero già trovato un posto di diritto nell'ambito più generale della speculazione metafisica, in qualità di *notiones intellectus puri*⁵⁷⁴. Ma è sul finire di questi stessi anni, che la specificazione del loro profilo “singolare”, dettata dal riconoscimento⁵⁷⁵ della loro genesi sensibile, finisce nei fatti col determinare una trasformazione radicale della concezione kantiana dell'autentica *Philosophia pura*⁵⁷⁶, come è dimostrato dall'abbandono definitivo della sua definizione classica.

Nella *Riflessione* 3959, datata da Adickes nel 1769, leggiamo infatti:

La metafisica non contiene nient'altro che l'ontologia*, la quale è stata erroneamente considerata come una scienza delle cose in generale *quoad praedicata universalis et disiunctiva*.

*(poiché non è nessuna materia [*keine materie*], ne consegue che il suo oggetto è un qualcosa in generale [*ein Etwas überhaupt*]).⁵⁷⁷

L'ontologia, sentenza qui Kant, è stata erroneamente considerata una scienza delle “cose in generale (*Dingen überhaupt*)”, assunte secondo i loro predicati universali e disgiuntivi; una tesi che, *mutatis mutandis*, verrà ribadita in un noto ed emblematico passaggio della prima Critica⁵⁷⁸.

also keine Empfindung gegeben ist”; AA XVII, 622: R. 4643. Identificata come l'autentica filosofia pura a priori, l'ontologia viene anche definita come una “logica trascendentale (soggettiva)” (AA XVII, 436: R. 4152), che si occupa “delle conoscenze dell'intelletto, secondo il contenuto (*dem Inhalte nach*)”, lasciando del tutto indeterminato “il modo in cui gli oggetti sono dati (*wie obiecten gegeben sind*)”; (AA XVII, 651: R. 4675).

⁵⁷³ Così H. J. DE VLEESCHAUWER, *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris, Alcan, 1939, tr. it. di Annalaura Fadini: *L'evoluzione del pensiero di Kant*, Laterza, Bari, 1976, p. 34. È lo stesso Kant a segnalare l'importanza fondamentale della *Dissertatio* latina del '70 nell'evoluzione del pensiero critico (Vedi: Lettera a Lambert; AA X, 96-99; tr. it. pp. 56-60; e Lettera a M. Herz; AA X, 121-124; tr. it. p.61-63).

⁵⁷⁴ Cfr. AA XVII, 352: R. 3930; AA XVII, 405: R. 4073.

⁵⁷⁵ Tale riconoscimento sembra qui chiamare in causa una forma primitiva di riflessione trascendentale, tesa a ricondurre le rappresentazioni alle rispettive facoltà conoscitive. In sede critica, la riflessione trascendentale verrà infatti designata come “la coscienza del rapporto di rappresentazioni date con le diverse sorgenti della nostra conoscenza” (KrV, B 316).

⁵⁷⁶ Cfr. AA XVII 353: R. 3931.

⁵⁷⁷ AA XVII, 367: R. 3959.

⁵⁷⁸ Cfr. KrV, A 247. Di essa si tratterà più specificatamente nella parte conclusiva del saggio.

Che l'ontologia non sia più definibile nei termini che erano stati in principio adoperati da Baumgarten⁵⁷⁹, risulterebbe chiaro, per Kant, dal fatto che ciò che ne restituisce l'autentico oggetto d'indagine non è niente di "materiale", bensì "*ein Etwas überhaupt*": non è chiaro, tuttavia, quale sia il significato che il filosofo di Königsberg attribuisce ora a tale concetto.

La nozione dell'*Etwas*, come mostrato nella prima parte della nostra indagine, non è infatti nuovo per il filosofo prussiano: tale concetto ha giocato un ruolo chiave già nel corso dei primi anni sessanta, nell'ambito della sua critica al concetto classico di esistenza come "determinazione completa" di una cosa e, conseguentemente, della stessa nozione ontologica dell'ente (*Ens/Ding*).

Più nello specifico, nel *Beweisgrund* l'indagine kantiana aveva inteso mostrare che il "concetto generale" di esistenza non può affatto essere attribuito alle cose (*Dingen*) in qualità di loro predicato, ma deve piuttosto essere assunto come l'espressione della loro *positio* assoluta: l'esistenza, come tale, non può essere semplicemente "dedotta" dal concetto delle cose, ma deve piuttosto essere premessa o, meglio, *pre-posta* ad ogni loro possibile determinazione di natura concettuale.

Per fugare ogni dubbio circa il valore "ante-predicativo" della *notio* generale di esistenza, Kant aveva quindi messo in atto una vera e propria emendazione del linguaggio comune, tesa a restituire quella che, a suo dire, era la logica sottesa ad ogni nostro giudizio di natura esistenziale.

Ed è in questo preciso contesto teorico, che egli aveva chiamato in causa il "pronome indefinito" dell'*Etwas*, assegnandogli la funzione di rappresentare un ipotetico soggetto di natura logica, da porre (*setzen*) a fondamento di tutti quei possibili predicati che, nelle formule del linguaggio comune, vengono di norma attribuiti a ciò che figura come soggetto di natura grammaticale.

In quegli anni, il ricorso kantiano alla concettualità propria dell'*Etwas* aveva quindi consentito di rimodulare la logica modale sottesa alle affermazioni di natura esistenziale, in termini tali da poter potenzialmente rendere conto, da un punto di vista ipotetico-deduttivo, tanto dell'esistenza contingente degli enti finiti, quanto dell'esistenza assolutamente necessaria di un unico ente sommamente reale, pensabile quale principio comune della loro possibilità.

Particolarmente degno di nota, in questo senso, è il fatto che nel corso di questi primi anni il concetto dell'*Etwas* venga adoperato da Kant, il più delle volte, come un sostituto logico dell'*Ens (Ding)*; nozione, che nel linguaggio dogmatico del razionalismo metafisico di derivazione wolffiana, possedeva un carattere "onnicomprensivo", perché di fatto applicabile ad entrambe le dimensioni dell'*essere*⁵⁸⁰: quella contingente delle sostanze finite e quella assolutamente necessaria, associabile ad un ente divino.

⁵⁷⁹ Ricordiamo che, nella *Pars I* della sua *Metaphysica*, Baumgarten scrive: "*ontologia (...) est scientia praedicatorum entis generaliorum*" (§ 4); e ancora: "*Ontologia continet praedicata entis, I) interna I) universalialia, quae sunt in singulis, 2) disiunctiva, quorum alterutrum est in singulis; II) relativa*" (§ 6). A questa stessa definizione Kant aveva fatto riferimento fino alla seconda metà degli anni sessanta, come si evince dal testo delle lezioni risalenti a quegli anni (cfr. *Met. Herder*, p. 7).

⁵⁸⁰ Questa "originaria" funzione dell'*Etwas* ben si accorderebbe con la tesi heideggeriana, secondo cui l'ontologia kantiana avrebbe finito col restituire "una teoria dell'essere in generale senza assumere oggetti che sarebbero dati" e, cioè, "senza assumere una cerchia determinata dell'ente"; M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, p. 222. Tale interpretazione, come vedremo, incontra però grandi difficoltà, se si pone a mente che la nozione ontologica dell'*Etwas* subisce un ripensamento radicale sul finire degli anni sessanta.

Tornando alla Riflessione 3959, se si fa riferimento a tutto ciò, il ricorso kantiano alla concettualità propria dell'*Etwas* potrebbe quindi far pensare che l'oggetto dell'ontologia venga da Kant identificato *tout court* col il semplice "cogitabile"; espressione che, nella prima metà degli anni sessanta, era stata da lui adoperata per far riferimento a tutto ciò che, non contemplando alcuna contraddizione nella propria definizione, risulta formalmente possibile. Nel *Beweisgrund*, non a caso, era stato proprio uno scavo interno al concetto del "logicamente possibile" a fornire il punto di partenza per la dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio; ma a quel tempo, è ben sottolinearlo, Kant muoveva ancora da una definizione di "ontologia" di stampo prettamente razionalista, la stessa che viene ora giudicata del tutto errata.

Nostra ipotesi è che, per comprendere a pieno il significato teorico che in questi anni Kant assegna alla *notio* ontologica dell'*Etwas* bisogna invero guardare a quel distinguo, ufficializzato nella Dissertazione latina del 1770, tra i principi formali della cognizione *sensitiva* e quelli di una possibile, ma umanamente inattuabile, cognizione *puramente intellettuale*⁵⁸¹.

Più nello specifico, occorre fare appello al carattere metodologico di tale distinzione, escludendo quella sua rilettura in termini strettamente ontologici, che pure ha finito col dare adito ad enormi fraintendimenti circa il significato teorico che, non molti anni dopo, Kant avrebbe assegnato al concetto chiave della sua *nuova* ontologia: il concetto di un oggetto in generale.

È il caso, ad esempio, di Elena Ficara che, individuando nel mondo sensibile e nel mondo intelligibile "*zwei Gegenstandsgebiete*"⁵⁸² distinti e separati, ha finito con l'ammettere, che quello di oggetto in generale⁵⁸³ è un concetto assolutamente indeterminato (=x) dell'intelletto, che trascende del tutto l'esperienza e che, per questo, sarebbe in grado di applicarsi *indistintamente* alle rappresentazioni di natura sensibile ed a quelle puramente intellettuali: un'impostazione, questa, che reinserirebbe l'ontologia kantiana nelle trame della tradizione metafisica settecentesca, ricalcando l'ipotesi heideggeriana, secondo cui Kant avrebbe perseguito una "*Theorie des Seins überhaupt*", che non chiama affatto in causa un "*bestimmten Bezirk des Seienden*"⁵⁸⁴.

⁵⁸¹ AA II, 419; tr. p. 461. Si è già discusso di come, all'interno dei *Träume*, Kant avesse abbandonato l'antico dualismo metafisico a favore di un dualismo di stampo "epistemico", facente appello a due tipologie *materialmente* differenti della rappresentazione soggettiva. Nella *Dissertatio* del 1770, a mio avviso, Kant avrebbe mantenuto quest'impostazione, spostando però l'attenzione sulle due diverse *forme* della cognizione – rappresentazione accompagnata da coscienza (AA XVI, 538: R. 2836) – soggettiva. Per Kant entrambe le forme sono chiamate in causa nella "conoscenza distinta" degli oggetti, tanto che una *cognitio* puramente *intellectualis* del mondo è pensabile unicamente in riferimento ad un ente divino, che è provvisto di un'intuizione intellettuale (cfr. AA II, 396; tr. it. 433).

⁵⁸² Elena Ficara riconosce che nella Dissertazione Kant distingue tra due forme conoscitive – intelletto e sensibilità –, ma ammette anche la prersenza di due ambiti oggettuali distinti e separati – noumeni e fenomeni –, cui può essere applicata la nozione ontologica di oggetto in generale, da lei identificata con un puro ente di pensiero (E. Ficara, *op. cit.*, pp. 61-66).

⁵⁸³ Gabriel Rivero sottolinea come la nozione dell'*Etwas X* di fine anni sessanta restituisca la "*erste Vorform des Begriffs eines Gegenstandes überhaupt*" (G. Rivero, *op. cit.*, p. 133). Sulla centralità del concetto di un oggetto in generale vedi: Martin Heidegger, *Kants These über das Sein*, in *Wegmarken*, GA, Bd. 9, 1968, pp. 445-480; tr. fr. in *Questions II*, Paris: Gallimard, 69-116. Vedi anche: C. Romano, *Critique de la raison pure, remarque sur l'amphibolie des concepts de la réflexion* («table du rien»), En. J. Laurent et al. (éds.), *Le Néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, Paris: 201. Cfr. AA XVII, 278: R. 3738; AA XVII, 493: R. 4276; AA XVII, 616: R. 4634.

⁵⁸⁴ M. Heidegger, *KPM*, 278-279.

Uno degli obiettivi di questo studio, di contro, è mostrare che la filosofia kantiana si è piuttosto fatta portavoce di una ontologica *critica* che, in rotta con la tradizione, non ha più l'obiettivo indagare l'essenza più recondita delle cose – l'essere dell'ente, come direbbe lo stesso Heidegger –, bensì quello di conoscere a priori la “generale oggettività” dei *soli* fenomeni. E sarebbe stato proprio sul finire degli anni sessanta, che Kant avrebbe mosso un primo passo in tale direzione, ripensando la semantica associata alla nozione dell'*Etwas*, alla luce del valore formale dei concetti puri dello spazio e del tempo.

Senza voler entrare nello specifico nella questione, tanto complessa quanto dibattuta⁵⁸⁵, relativa al valore del distinguo tra il mondo sensibile ed il mondo intelligibile, ci limitiamo anzitutto a segnalare come sia stato in fondo lo stesso Kant a sottolineare l'impossibilità, tutta umana, di poter intuire gli “enti intellettuali”, escludendo di concerto una possibile conoscenza degli stessi da parte nostra: “non si dà (almeno per l'uomo) intuizione di enti intellettuali, bensì solamente una cognizione simbolica”⁵⁸⁶. Lo stesso *uso reale*, associato in questi anni all'intelletto, non sarebbe quindi in grado di assicurarci una conoscenza reale delle cose *sicuti sunt*: l'intelletto umano, a differenza di quello divino, non è in grado di intuire e le sue cognizioni, per questo, non restituiscono *da sole* delle vere e proprie “conoscenze”.

La distinzione tra il mondo sensibile ed il mondo intelligibile possiede invero un valore che è essenzialmente *metodologico*: il proposito kantiano, in tal senso, non sarebbe stato affatto quello di distinguere due ambiti oggettuali metafisicamente distinti e separati, bensì quello di dimostrare come in ogni “cognizione distinta dell'oggetto”⁵⁸⁷ vengono sempre chiamate in causa due differenti tipologie di principi soggettivi che afferiscono all'animo umano⁵⁸⁸: i principi *generali* dell'intelletto ed i principi *singolari* della sensibilità.

È entro una tale prospettiva teorica, che assegna al distinguo kantiano un carattere metodologico e non prettamente ontologico, che la specificazione sul carattere “non-materiale” della nozione dell'*Etwas* trova, a mio avviso, maggiore chiarezza: tale specificazione, come intendiamo ora mostrare, non esclude affatto il riferimento alla dimensione materiale della rappresentazione soggettiva – l'intuizione *sensibile* –, ma piuttosto la ingloba, facendo ora leva sul riconosciuto carattere *formale* dei suoi propri principi.

⁵⁸⁵ Tale distinzione funge da anticamera teorica per quella di natura “trascendentale” che, in sede critica, verrà istituita tra i *fenomeni* e le *cose in sé*. Su tale tema sono sorte, nel corso degli ultimi anni, due posizioni teoriche antitetiche. Da un lato, i sostenitori della cosiddetta “*two worlds theory*” ammettono che i “fenomeni” e le “cose in sé” restituiscono per Kant due differenti tipologie di oggetti. I sostenitori della “*two aspects theory*”, di contro, ammettono che con tali espressioni Kant faccia riferimento a due *modi* possibili di approcciarsi agli stessi oggetti. Secondo la tesi di stampo “epistemologico”, avanzata dal già citato G. Prauss (poi ripresa da H. E. Allison), il sistema kantiano ammette infatti l'esistenza di un unico mondo, popolato da entità che possono essere considerate sotto due prospettive differenti, a seconda che si tenga conto delle limitate capacità del nostro intelletto o dell'illimitato potere conoscitivo di un intelletto divino. Vedi a questo proposito: H. E. Allison, *Transcendental Idealism: The “Two Aspect” View*, in: B. den Ouden and M. Moen (Eds.), *New Essays on Kant*, Peter Lang, New-York/Frankfurt am Main, 1987.

⁵⁸⁶ AA II, 396; tr., it. p. 433. La lettera che Kant indirizza a Marcus Herz nel '72, mostra che la duplice “*e mentis natura genesin*” non riguarda soltanto le cognizioni di ordine teoretico. Anche in ambito morale, infatti, il distinguo tra il “lato sensibile” ed il “lato intellettuale” gioca un ruolo chiave (X, 129; tr. it. p. 64), come mostra l'intenzione kantiana di dividere la parte “pratica” della sua futura opera, in due sezioni (Cfr. X, 129-133).

⁵⁸⁷ AA II, 387; tr. it. p. 421.

⁵⁸⁸ AA X, 122; tr. it. p. 62.

L'esclusione kantiana della componente materiale dalla concettualità propria dell'*Etwas*, detto altrimenti, corrisponde alla estromissione dell'elemento "sensuale"⁵⁸⁹ della conoscenza umana, ma non della sensibilità *tout court*. Nella già citata Riflessione 3957, non a caso, il filosofo sottolineava che, dal momento che tutti i "materiali per pensare" devono esserci dati *per mezzo* dei sensi, ne segue che "la materia di tutta la nostra conoscenza è empirica" e che i concetti puri – siano essi nozioni generali dell'intelletto o rappresentazioni singolari che fanno capo all'intuizione – non possono quindi che riguardare la semplice "forma" della nostra conoscenza.

Lo stesso concetto è ribadito nella coeva Riflessione 3955:

Tutte le conoscenze sono o empiriche, in quanto presuppongono le sensazioni, o pure, in quanto non hanno per base nessuna sensazione (*keine Empfindung zum Grunde haben*). Le ultime, ossia le conoscenze pure, sono o *conceptus singulares*, e si chiamano *intuitus puri*, o conoscenze universali, e sono concetti razionali puri. Le conoscenze empiriche sono sensazione, fenomeno e concetto empirico. Dalle prime è da derivare la materia di ogni conoscenza; la seconda apporta la forma dell'intuizione (*die form der Anschauung*) e la terza riconduce entrambe sotto un concetto universale.⁵⁹⁰

Se si pone a mente tutto ciò, è facile comprendere che nel 1769, quando Kant sottolinea che il vero oggetto dell'ontologia non è alcunchè di materiale, egli sta puntualmente escludendo la possibilità che esso possa essere un qualcosa capace di determinare "in noi" una data sensazione o, meglio ancora, il suo poter essere "per noi" un oggetto passibile d'intuizione. Egli starebbe cioè negando, che alla nozione chiave dell'ontologia possa mai corrispondere un *dato* oggetto dell'esperienza, un particolare fenomeno empirico.

D'altro canto, è proprio in contrapposizione alla particolarità dei fenomeni empirici, che verrebbe di fatto a ricostituirsi il profilo di generalità dell'*Etwas*. L'indeterminatezza di cui si fa ora portavoce la nozione ontologica kantiana, infatti, non è più quella "*Allgemeingültigkeit*", che le faceva da contrassegno nel corso della prima metà degli anni sessanta e che ne determinava, di fatto, l'indistinta applicabilità tanto alla dimensione contingente degli enti finiti, quanto a quella necessaria dell'essere sommamente reale.

Interessante, a questo proposito, è ciò che scrive Gabriel Rivero, mettendo ben in luce la differenza tra il significato che Kant in questi anni associa all'*Etwas* e quello che la tradizione riconosceva essere proprio dell'*Ens*:

*Der Begriff des ens erklärt sich in der metaphysischen Tradition von vornherein als allumfassend, insofern er auf alle Bereiche des Seins angewandt werden kann. Das Etwas X erklärt sich hingegen, da er ja nicht gegeben ist, als ein unbestimmter Gegenstand, dessen Anwendung auf die Erfahrung erst möglich ist, wenn er durch eine weitere Vorstellung a bestimmt wird. Das besagt, dass das Etwas X aufgrund seiner Unbestimmtheit grundsätzlich als ein zu bestimmendes Objekt zu verstehen ist, dessen entsprechende Objektivität durch eine weitere Vorstellung definiert wird.*⁵⁹¹

⁵⁸⁹ AA II, 392-393; tr. pp. 428-429.

⁵⁹⁰ AA XVII, 364: R. 3955.

⁵⁹¹ G. Rivero, *op. cit.*, pp. 135-136.

A fare da contrassegno all'*Etwas überhaupt* è, dunque, una generalità – mi si lasci passare il termine – del tutto “singolare”, nella misura in cui chiama in causa la dimensione formale dell’intuizione sensibile ed individua, come suo diretto contrapposto, la *particolarità empirica* dei fenomeni⁵⁹². La sua è, cioè, un’indeterminatezza che non ne giustifica l’indistinta applicabilità tanto alle rappresentazioni sensibili degli oggetti, come a quelle puramente intellettuali, ma corrisponde piuttosto ad una sorta di sua potenziale determinabilità di carattere empirico, che ne circoscrive di principio la sua applicazione ai soli fenomeni sensibili, finendo con l’anticipare un assunto chiave del criticismo: l’esclusivo *uso empirico* dei concetti di “un oggetto in generale”⁵⁹³.

In questa fase di sviluppo del pensiero kantiano, l'*Etwas* finirebbe col farsi carico della rappresentazione di un generico oggetto (=x) che, come tale, non può mai essere *dato* nel contesto sensibile di un’esperienza per noi possibile. L’oggetto dell’ontologia kantiana, come mostreremo in seguito, restituisce piuttosto un “prodotto” dell’attività rappresentativa dell’intelletto, il cui fine è quello di “anticipare”⁵⁹⁴ le rappresentazioni dei particolari fenomeni dati, quali *soggetti* di quei predicati, che fungono da “contrassegno (*Merkmal*)”⁵⁹⁵ delle nostre *Empfindungen*; un tipo di cognizione, quest’ultima, che troverà espressione concreta nella formula kantiana del giudizio:

L’intelletto riconosce qualcosa sempre attraverso un giudizio chiaro o oscuro, risolvendo tale qualcosa nei suoi predicati. Tutti i nostri concetti sono contrassegni tratti dalla sensazione (*aus der Empfindung gezogene Merkmale*). La percezione stessa non è oggetto dell’intelletto, ma lo sono i contrassegni della stessa (...). Pertanto, in ogni giudizio il soggetto è in generale qualcosa = X che, sotto il contrassegno a viene riconosciuto, rispetto ad un altro contrassegno.⁵⁹⁶

Questa attività “anticipatrice” può essere compresa sino in fondo guardando agli sviluppi del pensiero kantiano nel corso degli anni settanta: è in questi anni, infatti, che il filosofo ripenserà in un senso del tutto nuovo il distinguo tra i concetti puri dell’intelletto – i “concetti di un oggetto in generale (=x)” – e le nozioni pure dell’intuizione sensibile, individuando in queste ultime le “condizioni (*Bedingungen*)” indispensabili per poter tradurre la *funzione sintetica* che verrà riconosciuta essere propria dei primi.

⁵⁹² Nella *KrV* Kant farà appello a due generi di indeterminatezza, categoriale ed empirica. La prima è tipica del fenomeno (*Erscheinung*), definito come “l’oggetto indeterminato di una intuizione empirica” (*KrV*, B 34); mentre la seconda, è quella che caratterizza le categorie, quali concetti non di un dato oggetto, bensì di un oggetto “in generale”.

⁵⁹³ Concetto, di cui proprio l'*Etwas* restituirebbe la forma primordiale (cfr. G. Rivero, *op. cit.*, p. 133). Gerold Prauss, da parte sua, ammette che tale concetto sia l’espressione sinonimica del concetto di oggetto trascendentale (cfr. G. Prauss, *Kant und das Problem*, p. 108).

⁵⁹⁴ Cfr. G. Rivero, *op. cit.*, p. 136.

⁵⁹⁵ Kant definisce “*Merkmale*” ogni “rappresentazione parziale” di una cosa, assunta come “fondamento conoscitivo della sua rappresentazione completa” (cfr. AA IX, 58). Tutti i nostri concetti possono quindi essere considerati dei “*Merkmale*”, ma solo quelli di natura intuitiva hanno, per Kant, una funzione realmente conoscitiva, perché *sintetica* (Cfr.: AA XVI, 299: R. 2283-2286 e AA XVI, 287: R. 2287). Sul complesso tema del ruolo assegnato da Kant ai *Merkmale* nel processo conoscitivo cfr. C. La Rocca, *Soggetto e Mondo*, pp.127-135; e C. La Rocca, *Esistenza e Giudizio*, pp. 124-125. Più in generale sulla teoria kantiana dei *Merkmale* vedi: R. Stuhlmann-Laeisz, *Kants Logik: Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß*, Walter de Gruyter, 2013, pp. 89-104.

⁵⁹⁶ AA XVII, 345: R. 3921. Vedi anche: AA XVII, 278: R. 3738.

3.1. Le finalità dogmatiche degli *intellectualia*: verso il concetto critico di “oggetto trascendentale (x)”.

Im Duisburger Nachlass wird die Frage nach dem Gegenstand im Zusammenhang mit derjenigen nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori erörtert. Dies deutet darauf hin, dass sich hier eine besondere Konzeption von „Gegenstand“ durchsetzt: Es setzt sich hier ein Sprachgebrauch durch, demzufolge der Gegenstand unmittelbar die „Objektivität“ bedeutet, d.h. die Allgemeingültigkeit und Universalität, die einem Urteil bzw. der Erkenntnis zukommt.⁵⁹⁷

Il distinguo critico operato da Kant tra il lato *sensibile* e quello *intellettuale* della cognizione umana restituisce un’acquisizione teorica che, come scrive filosofo in una lettera indirizzata a J.H. Lambert nel 1770, egli non ha “timore di cambiare, ma spera piuttosto di poter ampliare”⁵⁹⁸, sebbene l’esposizione datane in principio all’interno della coeva opera latina contenga alcuni elementi teorici che, come è noto, saranno poi oggetto di ritrattazione⁵⁹⁹.

Una volta sviluppato, tale *Lehrbegriff* potrà infatti offrire un grande vantaggio a tutti coloro i quali “vorranno avventurarsi nei recessi della metafisica”⁶⁰⁰, poiché è grazie ad esso – scriveva Kant – che diviene ora possibile indagare “più da vicino” il vero *metodo* da seguire nelle questioni di ordine filosofico, siano esse di natura teoretica o prettamente pratica⁶⁰¹.

Che la distinzione tra il lato sensibile e quello intellettuale della cognizione umana ricopra, in questi anni, un ruolo chiave nell’ambito della filosofia kantiana, è testimoniato dalla scelta dell’autore di fare di esso l’oggetto di una nuova “scienza del tutto speciale, benché solo negativa (*ganz besondere, obzwar blos negative Wissenschaft*)”⁶⁰², ma pur sempre necessaria per poter esaminare ogni problema di ordine metafisico sulla base di criteri facili e sicuri, perché capaci di mostrarne fin da principio la risolvibilità e meno⁶⁰³.

⁵⁹⁷ E. Ficara, *Die Ontologie*, p. 61.

⁵⁹⁸ AA X, 97; tr. p. 57.

⁵⁹⁹ AA X, 277. Si tratta, con buona probabilità, dell’idea secondo cui la *cognitio intellectualis* può accedere alle cose *sicuti sunt*; assunto che rappresenterebbe un chiaro “residuo del razionismo dogmatico”; M. Baum, *Kants kritischer Rationalismus. Zur Entwicklung des Vernunftbegriffs nach 1770*, in *Vernunftbegriffe in der Moderne*, a cura di H.F. Fulda e R.P. Horstmann, Stuttgarter Hegel-Kongress, 1993, Klett-Cotta, Stuttgart 1994, p. 191. Giovanni Sala, di contro, sostiene che l’uso reale dell’intelletto faccia in realtà da anticamera teorica alla tesi sulla “spontaneità” dell’appercezione pura (G. Sala, *Der ‚reale Verstandesgebrauch‘ in der Inauguraldissertation Kants von 1770*, in: Kant-Studien 69 (1978), pp. 1-16).

⁶⁰⁰ P. 461.

⁶⁰¹ Il distinguo tra il “lato sensibile” ed il “lato intellettuale” della cognizione risulta essere di fondamentale importanza anche in ambito pratico, posto che alla luce di tale distinguo diviene ora possibile dimostrare l’assenza di principi empirici nella morale (AA X, 97).

⁶⁰² AA X, 98; tr. it. p. 65.

⁶⁰³ AA X, 97; tr. it. p. 57.

Sembra che sia necessario far precedere alla metafisica una scienza affatto speciale, ancorché semplicemente negativa (*phaenom[en]ologia generalis*), nella quale siano determinati validità e limiti dei principi della sensibilità, affinché essi non vengano a turbare i giudizi su oggetti della ragione pura, come finora quasi sempre è accaduto.⁶⁰⁴

Alla *phaenom[en]ologia generalis*, più nello specifico, spetta il compito di mostrare che le forme della cognizione sensibile restituiscono i principi di una reale ed effettiva conoscenza, ma soltanto in riferimento agli oggetti sensibili: spazio e tempo, rispetto alle conoscenze empiriche ed agli oggetti dei sensi sono infatti “realissimi e contengono effettivamente le condizioni di tutti i fenomeni e di tutti i giudizi empirici”⁶⁰⁵, ma qualora si volesse subordinare loro ciò che può essere concepito (pensato) per mezzo dei soli concetti puri dell’intelletto – l’*intelligibile* o il *noumeno*⁶⁰⁶ – si finirebbe con l’incorrere in proposizioni e giudizi che risultano essere del tutto errati.

Tale scienza propedeutica, detto altrimenti, farebbe appello a ciò che, nella *Dissertatio* era il “fine elenctico” dei concetti intellettuali; quell’uso, cioè, finalizzato ad “espungere dai noumeni le concrezioni di origine sensitiva”⁶⁰⁷ e a preservare così la metafisica da ogni commistione con il sensibile⁶⁰⁸.

All’altezza del §8 dell’opera, Kant introduce infatti una nuova definizione di metafisica, che ne restringe ulteriormente l’ambito di pertinenza, alla luce dei risultati ottenuti tramite tale indagine di carattere propedeutico, di cui la stessa *Dissertatio* restituirebbe un primo esempio:

La filosofia prima che contiene i *principi* dell’uso dell’*intelletto puro* è la METAFISICA. C’è tuttavia una scienza *propedeutica* ad essa, che insegna il discrimine tra cognizione sensitiva e cognizione intellettuale [*quae discrimen docet sensitivae cognitionis ab intellectuali*], di cui questa nostra dissertazione è un esempio. Ora, poiché in metafisica non si incontrano principi empirici, i concetti che si offrono in questa non devono ricercarsi nei sensi ma nella natura stessa del puro intelletto [*in ipsa natura intellecti puri*] non come concetti *connati* bensì astratti da leggi interne alla mente [*e legibus menti insitis*] (osservandone le azioni in occasione dell’esperienza) e pertanto *acquisiti*.⁶⁰⁹

⁶⁰⁴ AA X, 57. In una lettera del 1765 indirizzata a Lambert – fautore di una “fenomenologia” come *ottica trascendente* – Kant aveva parlato di una “felice concordanza” tra il suo metodo e quello approntato da Lambert (AA X, 55; tr. p. 43-44). Non è un caso, da questo punto di vista, che la stessa distinzione kantiana tra l’intelletto, quale facoltà capace di conoscere le cose *sicuti sunt*, e la sensibilità, limitata a conoscere le cose *uti apparent*, trovi assonanze in Lambert (vedi: J.H. Lambert, *Semeotica e fenomenologia*, Laterza, Roma-Bari 1973, p. 109).

⁶⁰⁵ AA X, 98; tr. it. p. 59.

⁶⁰⁶ L’intelligibile o noumeno è definito come “*quod (...) nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum*” (AA II, 392); come ciò che, per definizione, risulterebbe conoscibile tramite soli concetti intellettuali. Nel §10 della *Dissertatio*, tuttavia, è lo stesso Kant ad escludere che l’intelletto umano possa avere una reale conoscenza di tali “enti”: al nostro intelletto non è data infatti intuizione di tipo intellettuale, ma solo sensibile. La conoscibilità dei noumeni, dunque, risulta logicamente ammissibile solo se si fa appello a un intelletto divino, capace di fondare l’*esistenza stessa* delle cose, tramite le sue rappresentazioni (AA X, 130; tr. it. p. 66).

⁶⁰⁷ AA II, 395; tr. it. p. 432.

⁶⁰⁸ AA X, 99; tr. it. p. 60. Dario Privet, nell’introduzione alla traduzione italiana del *Nachlass*, fa notare che, in sede critica, la disciplina atta a salvaguardare la ragion pura da commistioni con il sensibile è la dialettica (*Il Fondo Duisburg*, Pisa-Roma 2000, p. 18, nota 9).

⁶⁰⁹ AA II, 395; tr. it. p. 431.

Definita anche come *logica intellectus puri*⁶¹⁰, la metafisica viene ora identificata con un'indagine di natura filosofica avente ad oggetto i principi dell'uso dell'intelletto puro: essa, più nello specifico, contiene quei concetti che non sono astratti dai sensi, ma sono *acquisiti originariamente*⁶¹¹ tramite un uso dell'intelletto, che Kant chiama "reale".

Per quanto riguarda (...) gli elementi intellettuali occorre innanzi tutto porre bene in rilievo che l'uso dell'intelletto (...) è duplice: in forza del primo uso, che è l'USO REALE, vengono dati a priori i concetti stessi sia delle cose che delle relazioni; in forza del secondo uso – che è l'USO LOGICO – i concetti dati – non importa donde – vengono solamente subordinati tra loro – vale a dire gli inferiori ai superiori (in base alle note comuni) – e vengono correlati tra loro secondo il principio di contraddizione.⁶¹²

Tra questi concetti "*vel rerum vel respectuum*", che "*neque ab ullo sensuum uso sunt abstracti, nec formam ullam continent cognitionis sensitivae*"⁶¹³ Kant annovera "la possibilità, l'esistenza, la necessità, la sostanza, la causa ecc. con i loro opposti e correlati", ma non fa più menzione delle nozioni pure dello spazio e del tempo, ora indicate quali forme astratte da una "legge insita nella mente (*lex quaedam menti insita*)", per la quale essa "deve coordinare i sentiti sorti dalla presenza di un oggetto (*sensa ab obiecti praesentia*)"⁶¹⁴.

All'interno dell'opera latina, come è noto, Kant ammette anche un "fine dogmatico" di tali concetti, secondo il quale i principi generali dell'intelletto puro, quali sono ad esempio quelli posti in evidenza dall'ontologia, sarebbero in grado di dare vita ad un modello o progetto generale di "ente"⁶¹⁵ concepibile solo *in astratto* e, cioè, unicamente per mezzo dell'intelletto puro. Rispetto a quest'ultimo fine, che pure chiama in causa l'unica occorrenza del termine 'ontologia' nel testo, il filosofo non offre qui ulteriori spiegazioni, rendendo particolarmente ardua la comprensione del ruolo positivo di cui si farebbe ora portavoce l'intellettuale, così come dello statuto teorico che verrebbe qui assegnato all'antica *pars generalis* dell'indagine metafisica. Ancora una volta, però, il laboratorio testuale delle *Reflexionen* sembra poter offrire un valido sussidio teorico per tentare di mettere maggiormente a fuoco questioni e problematiche, che nell'ambito degli scritti a stampa non sempre trovano spazio per una più chiara ed esaustiva trattazione.

⁶¹⁰ AA XVII, 519: R. 4360.

⁶¹¹ La filosofia critica, come è noto, non ammette alcun concetto o rappresentazione innata, ma solo acquisita (vedi: *Entdeckung*, AA VIII, 221; tr. p. 101; *Metaphysik LI*, 233, tr. it. 61). Per un'analisi più approfondita sulla nascita dei concetti vedi: A. Vanzo, *Kant e la formazione dei concetti*, Verifiche, Trento, 2012. Sul tema dell'*acquisitio originaria* degli concetti puri si veda invece: P. Rumore, *L'ordine delle Idee*, pp. 213-226. Nella sezione finale di questo studio, mostreremo che Kant finirà con l'ammettere una sorta "acquisizione originaria" per lo spazio ed il tempo, che chiama in causa la facoltà trascendentale di immaginazione.

⁶¹² AA II, 393; tr. it. p. 429. L'uso logico dell'intelletto, comune a tutte le scienze, è ciò che Kant chiama in causa per spiegare il passaggio dalla *apparentia* all'*experientia*, definendo quest'ultima quella "conoscenza riflessa che nasce dalla comparazione operata dall'intelletto di più apparenze" (*Ibi.*). Vedi anche: *Logik Busolt*, XXIV, 236; *Logik Philippi*, XXIV, 446.

⁶¹³ AA II, 394; tr. it. p. 429.

⁶¹⁴ AA II, 393; tr. it. p. 428.

⁶¹⁵ Tale modello è, propriamente, quello espresso dal "concetto di oggetto in generale": tale concetto, come ammetterà Kant in sede critica, restituisce infatti la nozione "più alta" della sua nuova filosofia trascendentale (KrV, A 290). Vedi anche: AA XVII, 627: R. 4656.

È facendo appello ad esse, dunque, che vogliamo ora tentare di sviluppare l'immagine dell'ontologia approntataci dalla filosofia kantiana nel 1770, ripercorrendo alcuni passaggi dei teorici che, negli anni immediatamente successivi alla pubblicazione dell'opera latina, hanno condotto il filosofo a ridefinire le *finalità dogmatiche* di tale disciplina, secondo le *nuove* istanze metodologiche della filosofia critica⁶¹⁶.

Ma è bene procedere per gradi, cercando anzitutto di chiarire cosa intenda esattamente Kant quando, parlando dei concetti intellettuali ne ammette, oltre ad un fine elenctico (negativo), anche un fine dogmatico (positivo). Una prima spiegazione di ciò, a mio avviso, la si ritrova all'interno della Riflessione 4276, risalente al 1771, in cui Kant, chiamando nuovamente in causa la distinzione tra l'uso logico e l'uso reale dell'intelletto, ammette che per il tramite di quest'ultimo uso verrebbe *pensato* "un oggetto in generale" ed il modo di porre (*setzen*) "qualcosa in generale e le sue relazioni".

Le azioni dell'intelletto (*Die Handlungen des Verstandes*) sono o in riferimento ai concetti, ovunque essi siano dati, in rapporto tra loro attraverso l'intelletto, anche quando i concetti e la ragione del loro confronto sono dati dai sensi; o riguardo alle cose, poiché l'intelletto pensa un oggetto in generale (*einen Gegenstand überhaupt gedenkt*) ed il modo (*die Art*) di porre qualcosa in generale e le sue relazioni (*etwas überhaupt und dessen Verhältnisse zu setzen*).⁶¹⁷

Tramite quest'ultimo genere di *Handlungen*, prosegue Kant, non vengono semplicemente date le rappresentazioni delle cose, ma "vengono poste le cose per mezzo delle rappresentazioni (*durch die Vorstellungen die Sachen gesetzt werden*)"⁶¹⁸; attività che, come egli chiarirà qualche anno dopo, non ha però nulla a che vedere con la determinazione di esistenza delle stesse⁶¹⁹.

Stando a quanto riportato all'interno delle Riflessioni di questi anni, l'uso reale dell'intelletto si farebbe cioè indice del ruolo *attivo*⁶²⁰ che quest'ultimo gioca in relazione alle sue stesse rappresentazioni; un ruolo che, per Kant, risulta ben evidente in ambito morale, dove è la stessa ragione pura umana che, rappresentandosi *a priori* i propri fini (*Zwecke*), è in grado di determinare l'esistenza stessa degli "oggetti" del mondo intelligibile⁶²¹.

Di tutte le cose c'è una duplice ragione della loro natura: la causa (*Ursache*) e lo scopo (*Zweck*). Lo scopo sembra essere tanto una ragione di esistenza (*ein Grund des Daseyns*), ovvero del valore di esistenza, quanto una causa attiva (*als die Wirkende Ursache*).⁶²²

⁶¹⁶ Cfr. AA XVII, 434: R. 4148; XVII, 440: R. 4164; XVII, 519: R. 4360. Come pure ammetterà Kant nella KrV, "la critica non si oppone al procedimento dogmatico della ragione nella sua conoscenza pura in quanto scienza (...), bensì si contrappone al dogmatismo, e cioè alla pretesa di avanzare soltanto con una conoscenza pura basata su concetti" (B XXXV); di avanzare cioè senza aver prima determinato limiti e possibilità di questa sua conoscenza.

⁶¹⁷ AA XVII, 493: R. 4276.

⁶¹⁸ Ibid.

⁶¹⁹ In una Riflessione risalente al 1772, Kant scrive: "L'intelletto rappresenta le cose così come sono (*wie sie sind*), ma non nell'intuizione bensì nella riflessione, ovvero non come esse sono date in generale, bensì come sono pensate (...)" ; AA XXVII, 625: R. 5649.

⁶²⁰ Si tratta, per Kant, di una "*thätigkeit, der Empfindung parallel*". AA XVII, 578: R. 4513.

⁶²¹ "Der mundus vere intelligibilis ist mundus moralis", scrive Kant in AA XVII, 417: R. 4106. Vedi anche: AA XVII, 484: R. 4253; XVII, 516: R. 4349; XVII, 595: R. 4563.

⁶²² AA XVII, 318: R. 3869.

Se in sede morale il riconoscimento del ruolo attivo delle rappresentazioni intellettuali consente a Kant di gettare le basi per la futura redazione della sua *Metaphysik der Sitten*⁶²³, in ambito teoretico l'uso reale dell'intelletto finisce piuttosto col rivelare tutta la sua problematicità, lasciando pian piano emergere quella che, agli occhi del filosofo prussiano, appare ora essere non una, bensì la “questione essenziale” della metafisica.

Ponderando la parte teoretica in tutta la sua estensione e tenendo conto delle relazioni reciproche di tutte le parti, rilevai che mi mancava ancora qualcosa di essenziale. Durante le mie lunghe ricerche metafisiche, io (...) non l'avevo preso in considerazione, ma esso costituisce in realtà la chiave di tutti i misteri della metafisica, che finora è rimasta celata a se stessa. Mi chiesi cioè: su quale fondamento poggia la relazione (*auf welchem Grunde beruhet die Beziehung desienigen*) di ciò che in noi si chiama rappresentazione con l'oggetto (*was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand*)?⁶²⁴

A restituire la “chiave di tutti i misteri della metafisica”, come è noto, è il problema riguardante il valore oggettivo di quelle *Bestimmungen der Seele* che non sono causate dalla presenza dell'oggetto o dalla sua effettiva assenza, essendo piuttosto espressione della “*spontaneität der Vorstellungskraft*”⁶²⁵. La questione riguarda, detto diversamente, la possibile realizzazione del fine dogmatico di quei concetti puri, che sono astratti dall'attività rappresentativa messa in gioco dall'intelletto umano *occasione experientia*⁶²⁶. Diversamente dall'intelletto divino (*archetypus*), che è capace di determinare l'esistenza stessa delle cose tramite le sue rappresentazioni, l'intelletto umano (*ectypus*) – scrive Kant – non è affatto in grado di farsi causa degli oggetti per mezzo dei suoi stessi concetti, ad eccezione che in ambito morale⁶²⁷. Per risolvere il problema della validità oggettiva delle *nostre* rappresentazioni intellettuali, Kant dovrà quindi fare appello ad un genere di attività del tutto diversa da quella concepibile per l'intelletto divino, posto che gli unici oggetti cui ha accesso l'intelletto umano – gli oggetti del *mundus sensibilis*⁶²⁸ – non sono causati dalle sue rappresentazioni, né sono causa di queste ultime.

⁶²³ Nella lettera indirizzata a Marcus Herz nel 1770, Kant sostiene di stare già lavorando, con buoni risultati, ad una “*reine moralische Weltweisheit*” che prenderà il nome di “*Metaphysik der Sitten*” (AA X, 97; tr. it. p. 58). Sempre rivolgendosi a Herz, nel 1772 Kant ammetterà di essere giunto “piuttosto lontano nella distinzione tra il lato sensibile ed il lato intellettuale nella morale” (AA X, 129).

⁶²⁴ AA X, 130; tr. it. p. 65.

⁶²⁵ AA XV, 81: R. 212. Già in sede di *Dissertatio* Kant aveva distinto la “*sensualitas*” dalla “*intelligentia*”, definendo la prima come “*receptivitas subiecti*”, la seconda come “*facultas subiecti*” (AA II, 392; tr. p. 427). In una Riflessione del 1772, il filosofo riporta inoltre che ogni *facultas* possiede, come tale, “*spontaneitater*” (AA XVII, 545: R. 4434).

⁶²⁶ Nella *Metaphysik Pölitz* Kant ribadirà questo punto: “(...) i concetti si generano attraverso l'intelletto, in conformità con la sua natura, in occasione dell'esperienza (*bei Gelegenheit der Erfahrung*); poiché in occasione dell'esperienza e dei sensi, l'intelletto forma concetti che non sono tratti dai sensi, ma dalla riflessione”; AA XXVIII, 233-234.

⁶²⁷ AA X, 131; tr. p. 66.

⁶²⁸ Se si considera che Kant esclude del tutto che le rappresentazioni intellettuali siano *causa* degli oggetti al pari delle rappresentazioni del divino intelletto – per il primo non si dà alcuna intuizione degli “enti intelligibili”, ma solo una conoscenza simbolica degli stessi – sembra lecito escludere che il problema relativo all'accordo dei concetti intellettuali con gli oggetti “non prodotti da essi” (AA X, 131) riguardi proprio le cose del *mundus intelligibilis*.

Che la questione relativa alla realtà oggettiva dei concetti puri dell'intelletto riguardi, fin da principio, la loro possibile applicazione agli oggetti sensibili, è in parte dimostrato dal fatto, che già in sede di *Dissertatio*, l'espressione "oggetto" non viene mai adoperata dal filosofo prussiano per fare riferimento al noumeno: se da parte sua il fenomeno è indicato come "*Obiectum sensualitatis*", il noumeno è piuttosto descritto come "*quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum*"⁶²⁹.

Gli intellettuali, come pure verrà specificato in una Riflessione del 1772, appartengono infatti "soltanto al *modus cognoscendi* dei *sensitive dables*"⁶³⁰ ed è stato unicamente a causa di un uso acritico della ragione, se essi sono stati assunti come i dati oggettivi di un'intuizione intellettuale.

L'intellettuale degli oggetti dei sensi (o dell'esperienza) non è che essi sono dati in un altro modo che attraverso i sensi, ma ciò per cui essi sono pensati a priori (...). Gli antichi sembravano volersi liberare della conoscenza riflessiva e pensavano, che l'intelletto fosse capace di intuizioni sue proprie.⁶³¹

È solo a partire dalla metà degli anni settanta, tuttavia, che Kant riuscirà a rendere "dogmaticamente comprensibile la capacità di comprensione *propria* dell'intelletto puro (*die reine Verstandeseinsicht*)"⁶³²: lo farà chiamando in causa il carattere *funzionale* delle suoi concetti e ripensando, di concerto, lo statuto epistemico dei principi formali della stessa cognizione sensibile.

La designazione dei concetti puri come "funzioni", si badi bene, non è affatto nuova nella filosofia kantiana, ma essa assume una più chiara connotazione, alla luce del nuovo distinguo tra la ragione (*Vernunft*) e l'intelletto (*Verstand*). Mettendo a punto una più precisa classificazione delle facoltà conoscitive umane, Kant finisce infatti col riconoscere all'intelletto umano uno statuto autonomo rispetto alla ragione: mentre quest'ultima restituisce la facoltà del pensiero *a priori*, il primo costituisce una facoltà intermedia, il cui compito è quello di mediare⁶³³ tra i dati della sensibilità e le leggi della stessa ragione.

Intuizione	Pensiero	<i>a priori</i>
Sensibilità	Intelletto	Ragione

L'intelletto connette quindi i due estremi, collegando (*verknüpfen*) i *data a posteriori* con le condizioni *a priori*, ma nondimeno solamente *in concreto*, in vista dunque d'una conoscenza empirica.⁶³⁴

È anche alla luce di tale distinguo, che Kant potrà stilare la lista completa dei concetti puri dell'intelletto, approntandone una prima deduzione metafisica

⁶²⁹ AA II, 392.

⁶³⁰ AA XVII, 553: R. 4445; Vedi anche: AA XVIII, 66: R. 5029.

⁶³¹ AA XVIII, 66: R. 5029.

⁶³² AA X, 135. Corsivo mio.

⁶³³ In sede critica, non a caso, Kant definirà l'intelletto come "la facoltà di giudicare" (B 94), ovvero, come la facoltà di conoscere *mediatamente* gli oggetti (B 93).

⁶³⁴ AA XVII, 649-651: R. 4675.

che muove dal *focus imaginarius* dell'appercezione⁶³⁵, quale principio ideale di unità⁶³⁶ di ogni atto di pensiero.

Senza voler entrare nel merito di tale deduzione, che pure ha dato luogo a non poche discussioni tra gli interpreti⁶³⁷, ciò che ci preme segnalare è il fatto, che grazie alla riclassificazione delle facoltà conoscitive umane, l'attività dell'intelletto *ectypus* assume ora una più precisa connotazione, che ne mette in evidenza non solo la sua rispondenza all'*ideale* di unità della ragione, ma ne ribadisce altresì il necessario suo riferimento ai molteplici dati della sensibilità. A differenza dell'intelletto divino, che era stato concepito come l'*archetypus* delle cose – come il principio della loro reale ed effettiva esistenza –, l'animo umano viene ora riconosciuto da Kant quale *prototypus* delle *synthesis*, che sono in grado di determinare *a priori* l'unità del molteplice della rappresentazione.

(...) non si ha nel fenomeno in se stesso alcuna sintesi, se l'animo non ha introdotto o non ha costituito essa a partire dai *datis* del fenomeno, L'animo è dunque in sé il prototipo di una qualsiasi *synthesis* attraverso l'originarietà del pensare e l'inderivabilità di esso.⁶³⁸

Gli stessi concetti puri – dapprima designati come “atti generali della ragione, tramite cui noi pensiamo un oggetto in generale (per le rappresentazioni, i fenomeni)”⁶³⁹ –, vengono ora assunti come *funzioni* proprie del solo intelletto; quali suoi atti di pensiero, determinanti la sintesi dei molteplici *data* della rappresentazione, come anche la “composizione (*Verkettung*)”⁶⁴⁰ unitaria di tutti i possibili fenomeni. Senza tali concetti, ammette infatti Kant, gli stessi fenomeni sarebbero del tutto isolati tra loro e la loro giustapposizione – il loro essere posti *gli uni accanto agli altri* e *gli uni dopo gli altri* nelle forme dello spazio e del tempo – non si tradurrebbe affatto in quel sistema organizzato di percezioni, che prende il nome di esperienza.

Senza questi concetti i fenomeni sarebbero isolati e non appartenerebbero gli uni agli altri. Se essi hanno delle relazioni reciproche nello spazio e nel tempo, allora queste relazioni non sarebbero comunque determinate attraverso gli oggetti dei fenomeni, ma piuttosto i fenomeni sarebbero rappresentati solamente come giustapposti (...). L'esperienza è dunque

⁶³⁵ Cfr. AA XVII, 656-658: R. 4676; 4677.

⁶³⁶ L'appercezione, in tal senso, rappresenterebbe ciò che nella *KrV* Kant indicherà essere: “il punto da cui realmente non muovono i concetti dell'intelletto (...) ma che serve nondimeno a conferir loro la massima unità insieme con la massima estensione”; *KrV*, B 672.

⁶³⁷ Il dibattito riguarda principalmente la concezione kantiana dell'Io. Secondo Wolfgang Carl, ad esempio, nel 1775 Kant non aveva ancora scoperto i “paralogismi” e pertanto, la sua concezione dell'Io può ancora essere definita dogmatica. Muovendo da ciò, Carl parla di una giustificazione dell'unità dell'esperienza, che va intesa in termini sia epistemologici che ontologici (Vedi W. Carl, *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, p. 174). Una critica a questo punto di vista la si ritrova in: H. Klemme, *Kant's Philosophie des Subjekts*, pp 126-138. Klemme accetta come valida la tesi, secondo la quale i paralogismi non erano ancora stati scoperti nel '75, ma contesta l'idea di una giustificazione ontologica dell'esperienza.

⁶³⁸ AA XVII, 647: R. 4674. Vedi anche: XVII, 667.

⁶³⁹ AA XVII, 492: R. 4276.

⁶⁴⁰ AA XVII, 643: R. 4674.

possibile solo perché si presuppone che tutti i fenomeni si raccolgano sotto i titoli dell'intelletto.⁶⁴¹

Proprio l'*experientia*, ora assunta come "*eine verstandene Wahrnehmung*"⁶⁴², sembrerebbe poter restituire ciò che, nella Dissertazione del '70, Kant aveva indicato essere il fine dogmatico dei nostri concetti intellettuali.

È in questo preciso contesto teorico, che riconosce all'intelletto umano una funzione sintetica rispetto alle rappresentazioni sensibili, individuando nelle sue *Handlungen* il fondamento della possibilità dell'esperienza – la causa non sensibile di tale rappresentazione –, che le forme pure dell'intuizione vengono ricomprese quali "condizioni (*Bedingungen*)"⁶⁴³ indispensabili per la concreta realizzazione di tale attività sintetica.

Ancora una volta, sono le Riflessioni risalenti alla seconda metà degli anni settanta, a mostrarci come lo spazio ed il tempo, prima assunti come i principi formali della coordinazione dei fenomeni⁶⁴⁴, siano ora ricompresi come le condizioni soggettive, sotto cui gli atti dell'intelletto possono esprimere la loro autentica funzione sintetica, determinando i fenomeni come un qualcosa di "*obiectiv*"⁶⁴⁵.

Soltanto attraverso una relazione, posta per mezzo delle condizioni dell'intuizione, che sia presa come determinabile da una regola [*als nach einer Regel bestimmbar angenommen wird*], il fenomeno può collegarsi ad un oggetto; altrimenti, non si tratta che di una affezione interna dell'animo (...). Il fenomeno viene costituito come oggettivo, collocandolo sotto un titolo della percezione di sé che lo comprenda (...) così esso viene determinato secondo l'universalità e rappresentato oggettivamente [*wird obiectiv vorgestellt*], cioè pensato.⁶⁴⁶

È propriamente questo, a mio avviso, il senso per cui Kant giungerà ad ammettere che è lo stesso "soggetto" a restituire il "modello originario di tutti i suoi oggetti"⁶⁴⁷, sebbene egli non possa mai essere causa della loro esistenza (*sensu realis*). Diversamente dall'intelletto divino, che è pensato come capace di porre le *cose stesse* tramite le sue rappresentazioni, il nostro intelletto si "limita" infatti a definire l'oggettività dei suoi stessi fenomeni, determinando *a priori* la sintesi del molteplice che è dato in essi. È questo genere di determinazione a tradurre il particolare tipo di "*Setzung*" di cui si farebbe portavoce l'*intellectus ectypus*: per lui, porre oggetti corrispondenti alle rappresentazioni non significa causare la reale esistenza delle cose, ma piuttosto *pensare* queste stesse rappresentazioni sotto leggi universali⁶⁴⁸.

⁶⁴¹ AA XVII, 664: R. 4679.

⁶⁴² "Noi la comprendiamo (*verstehen*) solo quanto la rappresentiamo sotto titoli dell'intelletto (...) essa è una specificazione dei suoi concetti attraverso i fenomeni"; AA XVII, 664.

⁶⁴³ AA XVII, 669: R. 4683. AA XVII, 658-659: R. 4677.

⁶⁴⁴ Scrive a tal proposito P. Schulthess: „*Die Zeit ist selber nicht mehr Actus coordinationis, sondern bloße Bedingung der Koordination*“ (P. Schulthess, *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, Berlin/New York, 1981, p. 241). Su tale tema vedi anche: G. Rivero, op.cit., pp. 175.

⁶⁴⁵ AA XVII, 647.

⁶⁴⁶ AA XVII, 657-658: R. 4677.

⁶⁴⁷ AA XVII, 646, corsivo mio.

⁶⁴⁸ "L'intelletto non può determinare alcunché nella sensibilità, se non attraverso un'azione universale (*eine allgemeine Handlung*)"; AA XVII, 670. Vedremo in seguito che, nell'ambito

(...) per porre degli oggetti corrispondenti alle mie rappresentazioni, si richiede sempre che la mia rappresentazione sia determinata secondo una legge universale, in quanto è in questo punto universale che propriamente consiste l'oggetto [*in dem allgemeingültigen Punkte besteht eben der Gegenstand*]. Io non potrei rappresentarmi qualcosa come esterno a me e, dunque, costituire il fenomeno in esperienza (oggettiva), se le rappresentazioni non si riferissero a qualcosa che è parallelo al mio io [*etwas...was meinem Ich parallel ist*], in modo che io le riconduca da me ad un altro soggetto.⁶⁴⁹

L'oggetto (*Gegenstand*), cui fa qui riferimento Kant, non è un oggetto reale, bensì il punto ideale (=x), nel quale devono necessariamente convergere i molteplici *data* del fenomeno, affinché esso possa essere *costituito* come un qualcosa di oggettivo, attraverso un'operazione che, scrive il filosofo, risulta essere analoga alla costruzione⁶⁵⁰. Questo punto ideale, più nello specifico, è espressione di quella operazione generale dell'animo umano – un suo atto di giudizio⁶⁵¹ – grazie alla quale il molteplice della rappresentazione viene determinato come oggettivo e, cioè, *posto* sotto il concetto generale di un unico e medesimo (s)oggetto⁶⁵².

Tutte le connessioni vengono compiute per mezzo dell'animo, ed esso animo nulla lega in modo *objective*, se non ciò per cui il suo *correlato* sia determinato necessariamente; altrimenti le rappresentazioni sono sì poste insieme nella percezione, ma non connesse nel concetto. Noi chiamiamo oggetto solo ciò che è suscettibile di pervenire a principi permanenti dell'animo. Dunque devono precedere forme di giudizio prima dei giudizi oggettivi.⁶⁵³

È in qualità di funzioni sintetiche, determinanti l'unità del molteplice della rappresentazione, che le nozioni pure dell'intelletto esprimerebbero ciò che, in sede di *Dissertatio*, Kant indicava essere il loro autentico “fine dogmatico”, attestandosi come principi di *giudizi oggettivi* riguardanti i soli fenomeni. Il “modello” ontologico cui da vita l'intelletto umano traduce, infatti, l'unità sintetica del molteplice dato, che è determinabile *a priori* per mezzo delle sue nozioni astratte. Tale unità è ciò che *nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum*; essa è, cioè, l'elemento intellettuale che compone la nostra conoscenza razionale del mondo sensibile, restituendo ciò che in seguito verrà indicato come la “*intelligibile Ursache*”⁶⁵⁴ dei fenomeni, perché ciò che ne determina il loro essere, per noi, i dati oggettivi di un'esperienza possibile.

della nuova filosofia trascendentale, questa determinazione verrà identificata da Kant con la “*erste Anwendung*” dell'intelletto sulla sensibilità.

⁶⁴⁹ AA XVII, 648: R. 4675.

⁶⁵⁰ AA XVII, 670-671

⁶⁵¹ Nelle Riflessioni di *Logica* risalenti alla metà degli anni settanta Kant definisce il giudizio come la “conoscenza dell'unità di concetti dati” (AA XVI, 629: R. 3042); o ancora come “la rappresentazione dell'unità in riferimento alla conoscenza” (R. 3044). In questi anni, gli stessi concetti puri dell'intelletto vengono quindi definiti come i *predicati* di giudizi possibili, come *funzioni* logiche del giudicare (vedi a titolo d'esempio: AA XVII, 620: R.4638). È solo in riferimento ai fenomeni sensibili, che tali funzioni assumono lo statuto di “categorie”.

⁶⁵² AA XVII, 659.

⁶⁵³ AA XVII, 668: R. 4681.

⁶⁵⁴ KrV, A 494-495.

Facendo appello al valore funzionale delle rappresentazioni pure del nostro intelletto, al loro carattere sintetico in relazione agli stessi fenomeni sensibili, Kant sarebbe così riuscito a superare l'*impasse* di natura teoretica descritta nella lettera indirizzata a Marcus Herz nel '72⁶⁵⁵: su quale fondamento (*aus welchem Grund*) – si chiedeva allora il filosofo – poggia la relazione delle nostre rappresentazioni con gli oggetti, posto che né tali rappresentazioni sono causa di questi ultimi, né questi oggetti sono causa delle prime? La soluzione cui approda Kant nella prima metà degli anni settanta, consiste di fatto nel dimostrare che, sebbene l'intelletto umano non possa essere la causa *in sensu reali* dell'esistenza degli oggetti tramite le sue proprie rappresentazioni, esso intelletto è d'altra parte il solo in grado di determinare *in sensu ideali* l'unità oggettiva (=x) di quelle rappresentazioni, che ci sono realmente date nel contesto sensibile dell'intuizione per noi possibile. Nelle Riflessioni del *Nachlass* di Duisburg quest'unità oggettiva ideale (=x) viene definita da Kant come il "determinabile (*Bestimmbare*)" in generale o, ancora, come una funzione del pensiero "nel soggetto (*im Subjekt*)"⁶⁵⁶: è nella dimensione sensibile della sua intuizione, infatti, che vanno rintracciate le condizioni indispensabili per la *expositio*⁶⁵⁷ dei suoi concetti puri. Questi ultimi, dunque, non designano affatto un ente intelligibile, ovvero, un oggetto dato nel contesto di un'intuizione non sensibile: ai concetti puri del nostro intelletto – le sue categorie⁶⁵⁸ – non corrisponde, come ribadirà Kant sul finire degli anni settanta, alcun noumeno in senso "positivo"⁶⁵⁹.

Noi non possiamo però dire che le (pure) categorie hanno oggetti; ma esse determinano semplicemente l'oggetto trascendentale in relazione alla nostra sensibilità attraverso la sintesi del molteplice dell'intuizione [*durch die Synthesis des Mannigfaltigen der Anschauung*]. Ad esse dunque non corrisponde alcun noumeno.⁶⁶⁰

L'autentico "fine dogmatico" dei nostri concetti intellettuali, per riprendere il linguaggio adoperato da Kant in sede di *Dissertatio*, consiste piuttosto nel determinare a priori, per mezzo della sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile, ciò che rappresenta l'*oggetto trascendentale* (=x) della stessa.

Noumeno significa (in effetti) ovunque uniformità, ovvero, l'oggetto trascendentale dell'intuizione sensibile (questo non è però un oggetto reale o una cosa data [*kein reales object oder gegeben Ding*], ma un concetto in relazione al quale i fenomeni hanno unità [*ein Begriff, auf den in Beziehung Erscheinungen Einheit haben*]), poiché ad essa deve

⁶⁵⁵ AA X, 130.

⁶⁵⁶ AA XVII, 645-646.

⁶⁵⁷ Sul concetto di "esposizione" vedi: E. Ficara, *op. cit.*, p. 68.

⁶⁵⁸ "Categoria", scrive Kant in una Riflessione di inizio anni ottanta, "è la necessaria unità della coscienza nella composizione del molteplice delle rappresentazioni (intuizione), in quanto essa rende possibile il concetto di un oggetto in generale (per distinguerla dall'unità meramente soggettiva delle percezioni)"; AA XVIII, 390: R. 5931.

⁶⁵⁹ In sede critica, come è noto, Kant adopererà il termine noumeno in un duplice significato. Nella sua accezione "positiva", esso rappresenta l'oggetto di un'intuizione intellettuale – associabile ad un intelletto divino (*archetypus*) – e, come tale, restituisce un ente puramente intelligibile (KrV, A 249). Nella sua accezione "negativa", il termine noumeno designa ciò che non è oggetto della nostra intuizione, in quanto di natura sensibile (vedi KrV, B 307).

⁶⁶⁰ AA XVIII, 230: R. 5554.

in qualche modo corrispondere qualcosa, sebbene noi non conosciamo altro che il suo fenomeno.⁶⁶¹

Quest'oggetto trascendentale dell'intuizione sensibile (=x), come intendiamo mostrare nella sezione conclusiva del nostro studio, è ciò che, nel rinnovato linguaggio *critico* della filosofia trascendentale, restituisce il vero e proprio "oggetto" della ontologia kantiana.

⁶⁶¹ AA XVIII, 230: R. 5554.

Überlegung II

In der Dissertation der 70er Jahre bekräftigt Kant, indem er eine Annahme wieder aufnimmt, die bereits im Laufe der der 60er Jahre aufgetaucht war, die Notwendigkeit, der Ontologie die Präliminaruntersuchung des reflexiven Charakters zuzuweisen, durch die es ausschließlich möglich ist, die *begrenzten* Bilder der für uns möglichen Erfahrung, die epistemische Umgebung, in der die metaphysischen Prinzipien sich einen sicheren Anwendungsraum zuweisen können, wiederzugewinnen.

Wenn in den *Träumen* die Ontologie als Wissenschaft dargestellt wurde, die als einzige vorab die Unterscheidung zwischen der realen *Erkennbarkeit* der materialen Welt und der einfachen *Denkbarkeit* der sogenannten spirituellen Welt treffen könne, steht in den 70er Jahren eher die Unterscheidung zwischen der sinnlichen und intelligiblen Komponente im Rahmen unserer vom Objekt unterschiedenen Kognition in Frage.

Dies stellt eine Veränderung der Perspektive von der Ebene der *Objekte* hin zu der funktionalen Dimension der entsprechenden subjektiven *Vermögen* dar, die zeigt, auf welche Weise für Kant die ontologische Frage untrennbar an die gnoseologische Frage gebunden ist.

In der *Dissertatio* stellt der von Kants Philosophie geforderte Dualismus von Formen und Prinzipien eine essenziell methodologische Frage, die die mit der „durch das Objekt beeinflussten Kognition“ eingeführten Elemente hervorhebt. Für die Kognition gilt, wie Kant in der Einleitung ausführt, dass sie sich immer ihrer „doppelten Genese“ aus der Beschaffenheit des Geistes bewusst sein muss, die durch die Unterscheidung zwischen der generellen Art, in der sie Dinge begreift und der Art, in der diese Dinge durch eine unterschiedene Anschauung präsentiert werden müssen, geprägt ist.

Diese ihre Entstehung muss – wie der Philosoph darlegt – immer höchst präsent sein, insbesondere wenn die Frage der Methode (analytisch und synthetisch) genauer untersucht werden soll, die im Bereich der Fragen der Metaphysik angesiedelt ist.

Aus diesem Grund wird zwischen der Art, in der die menschliche Vernunft durch rein intellektuelle Konzepte in Form der Zusammensetzung des Internen – der einheitlichen Repräsentation der einzelnen Teile⁶⁶² abstrakt vorgeht und der Art, in der unsere Fähigkeit sinnlich zu verstehen diese konkret in der Form einer klaren und deutlichen Anschauung durchführt, unterschieden.

Wenn auch aus einer anderen Perspektive, die noch geneigt scheint, einen kognitiven Einfluss auf den realen Gebrauch des Intellekts in Bezug auf die Dinge „*sicuti sunt*“ einzuräumen, beginnt Kant bereits Anfang der 70er Jahre eine der Schlüsselthesen des Kritizismus zu entwickeln, beziehungsweise würden nach ihm die reinen Begriffe des Intellekts ihre formale Natur als „vereinigende Funktion“ einer Vielheit wiederherstellen.

⁶⁶² Der Begriff des „Zusammengesetzten“, drückt in diesen Jahren die Einheit der Interaktion zwischen den Teilen aus, die die Herkunft aus einem gemeinsamen Prinzip zeigt.

Für dieses Vorhaben ist insbesondere die Tatsache bezeichnend, dass Kant mit dem Zweck, einer Klärung der *intellectualia* eine bekannte und problematische⁶⁶³ Unterscheidung zwischen dem realen und dem logischen Gebrauch des Intellekts einführt, indem er das Augenmerk auf dessen *Aktivität*, nicht auf dessen vorausgesetzte Objekte legt. Trotzdem findet erst in den 70er Jahren die funktionale Charakterisierung der Formalität der intellektuellen Kategorien ihre klare und kohärente Formulierung im Geist der Reformulierung des formalen Wertes der Zeit (und des Raumes). Der Vergleich mit den *Reflektionen*, Notizen aus dieser Zeit zeigt, auf welche Weise sich der vollständig von der Notwendigkeit, die genannten Elemente unseres Wissens über die Objekte zu unterscheiden überzeugete Kant schon darauf vorbereitete, die Bedeutung der reinen Formen der Sinnlichkeit zu verändern, um den objektiven Wert⁶⁶⁴ der a priori durch den reinen Intellekt erzeugten *actus* zu rechtfertigen. Diese Frage, die in der *Kritik der reinen Vernunft* grundlegend werden sollte, war 1770 noch nicht vollständig entwickelt, was in einer Umgebung, in der Kants Beschreibung der sinnlichen Kognition noch auf die Benennung der qualitativen Heterogenität ihrer Gesetze, Formen und die Eigenschaften der intellektuellen Kognition begrenzt war, ohne sich jedoch der Bedeutung dieser Unterscheidung voll und ganz bewusst zu sein, auch nicht möglich gewesen wäre.

In der *Dissertatio* werden Raum und Zeit in der Tat als erste Prinzipien der Koordination der sinnlichen Welt beschrieben, da sie „die Vernunft der Universalität aller *phänomena*“⁶⁶⁵ enthalten. Diese Begriffe werden, gemäß einer in der Kritik bekräftigten These, nicht als „generelle Begriffe“ verstanden und können deswegen nicht zu den reinen Begriffen des Intellekts gezählt werden: Sie erscheinen wieder in der einzigartigen Form der sinnlichen Anschauung ohne aus diesem Grund in den empirischen Bereich ihrer Repräsentanten zurückzufallen.

Die einzigartigen Begriffe des Raumes und der Zeit stellen vielmehr *reine Anschauungen* dar, da sie vollständig subjektive Formen darstellen, auf denen die Koordination der empirischen Phänomene basiert. Ihre Reinheit basiert auf der Tatsache, dass diese Begriffe nicht von den Sinnen abstrakt zu verstehen sind, sondern vielmehr darauf, dass sie auf „einem stabilen Gesetz in der Natur des Geistes“⁶⁶⁶ basieren, aufgrund dessen das Subjekt notwendigerweise dazu gebracht wird, seine komplette Sinnlichkeit in ihren Formen zu koordinieren. Die raum-zeitliche Koordination wird also, auch wenn sie von rein subjektiver Natur ist, als real und objektiv im Vergleich zur sinnlichen Materie der empirischen Phänomene gefasst: „Die Objekte affizieren die Sinne nicht durch eine Form oder Art“⁶⁶⁷, sondern durch ein allgemeines Prinzip innerhalb des Subjekts, das ein Gesetz darstellt, das auf diese Weise a priori die *Form* bestimmt.

⁶⁶³ Siehe hierzu: M. Baum, *Kants kritischer Rationalismus. Zur Entwicklung des Verstandesbegriff nach 1770*, in: *Vernunftbegriffe in der Moderne*, a cura di H.F. Fulda e R.P. Horstmann, Stuttgarter Hegel-Kongress 1993, Klett-Cotta, Stuttgart 1994, p. 191.

⁶⁶⁴ Die Frage bezieht sich – wie bekannt ist – direkt auf das, was Kant in dem Brief an Herz im Februar 1772 als „Schlüssel aller Geheimnisse der Metaphysik“ oder das Problem der Beziehung unserer Repräsentationen zu dem Objekt benennt.

⁶⁶⁵ AA II, 398

⁶⁶⁶ AA II, 392.

⁶⁶⁷ Ibid.

Indem er auf diese Weise fortfährt, entwickelt der preußische Philosoph für einen letzten Schritt in der Bestimmung der physisch-mathematischen Kognitionen unentbehrliche Elemente, indem er eine echte *Abhängigkeit* ihres Wertes von dem ontologischen Wert der reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit etabliert. Die mathematische Erkenntnis der Natur untersucht den Raum (in der reinen Geometrie) und die Zeit (in der reinen Mechanik), indem sie die subjektiven Prinzipien der Koordination der sinnlichen Welt zum Objekt ihren synthetischen Definitionen macht.

Ungefähr in der ersten Hälfte der 70er Jahre erhält Kants Konzept der reinen Formen des Raumes und der Zeit unter anderem durch eine korrektere Eingrenzung des Bereichs der sogenannten höheren Vermögen eine letzte Präzisierung⁶⁶⁸. Die reine Form der Sinnlichkeit ist gemäß des Adickes-Manuskriptes zwischen 1773 und 1775 nicht mehr schlicht an die Aktivität der Koordination der empirischen Phänomene des Subjektes gebunden, sondern wird eine absolut notwendige „Bedingung“ für diese.

Diese Beschreibung der sinnlichen Formen des Raumes und der Zeit, die in der *Dissertatio* auf eine zweite Ebene im Vergleich zu ihrer Valenz als Zusammenstellung der Phänomene bestimmende erste Prinzipien verlagert wurden, liefert jetzt die unverzichtbare Voraussetzung, um endlich die Bedeutung der durch die A priori des reinen Intellektes erzeugten *actus* in einem Sinn, der als funktional in Bezug auf die vielfachen Daten der sinnlichen Erfahrung resultiert, überdenken zu können.

Die Sinnlichkeit stellt so den idealen Horizont her, innerhalb dessen es möglich ist, den reinen Begriffen a priori eine „absolute Position“ zuzuweisen, die ohne diese Position lediglich leere logische Produkte unseres Denkens hervorbringen könnten: Ihre raum-zeitliche Form bezeugt folglich diesen Horizont reinen Sinnes, innerhalb dessen die durch den reinen Intellekt verwirklichten Kompositionen *real determiniert* werden können.

Die Neuformulierung, die in diesen Jahren die Beziehungen zwischen den sinnlichen Formen und der zusammenführenden Aktivität ausgehend vom reinen Intellekt gemäß seiner verschiedenen möglichen Formen⁶⁶⁹ betrifft, berührt direkt die Konfiguration des Begriffes eines generellen Objektes, da sie erlaubt, sowohl die semantische Dimension, wie auch die Schlüsselrolle in der Architektur der Transzendentalphilosophie (Ontologie)⁶⁷⁰ Kants zu spezifizieren. Der Begriff eines Objektes im Allgemeinen stellt, wie im vorangehenden Kapitel betont wurde, die reine Repräsentation als apriorisches Produkt des Intellektes, die ausschließlich die Fähigkeit besitzt, die Form eines *beliebigen* Objektes zu antizipieren, das im Kontext der für uns möglichen Erfahrung gegeben werden kann, wieder her.

⁶⁶⁸ In diesen Jahren scheint Kant die klare Unterscheidung zwischen der Sinnlichkeit, als Bedingung der Möglichkeit der Anschauung, dem Intellekt als Vermögen der Festlegung des Denkens des sinnlich Gegebenen und der Vernunft, generell als die Fähigkeit des a priori gefasst, entwickelt zu haben (R. 4675, AA XVII, 649-651; siehe auch: R. 4687, AA XVII, 675)

⁶⁶⁹ Es handelt sich hierbei um die reinen Begriffe eines Objektes im Allgemeinen. Diese Begriffe werden nachfolgend als allgemeine Formen der Zusammensetzung definiert werden.

⁶⁷⁰ In einer Reflektion, überliefert von Adickes zwischen 1769 und 1770, gibt Kant zu, dass sich die von ihm zu diesem Zeitpunkt bereits als reine Philosophie oder Metaphysik bezeichnete Ontologie nicht von einer „transzendentalen Logik“ unterscheidet. (cfr. R. 4152, AA XVII, 456). Siehe auch: R. 4149, AA XVII, 434; R. 4150, AA XVII, 435

Von Anfang an ist – wie wir gesehen haben – die Allgemeinheit, die einen derartigen Begriff kennzeichnet, Ausdruck einer Unbestimmbarkeit (=x) von eindeutig empirischem Charakter, die der empirischen Bestimmtheit des Phänomens entgegenwirkt. Das Objekt überhaupt ist – wie bereits sein Name suggeriert – kein bestimmtes Objekt, welches in einer für uns möglichen Intention gegeben wird – ist nicht, um den von dem Kritizismus verwendeten Ausdruck aufzugreifen, „das unbestimmte Objekt einer empirischen Anschauung“⁶⁷¹, sondern die allgemeine Repräsentation eines Objektes, das gemäß der Formen unseres Denkens, den Kategorien denkbar wird.

Dies bedeutet nicht, dass ein derartiges Objekt x von Kant als etwas rein Denkbare (*cogitabile*) verstanden wird. Eine gründliche Lektüre der *Reflektionen* aus der Mitte der 70er Jahre, insbesondere derer, die zu dem sogenannten *Duisburg'schen Nachlass* gehören, zeigt, dass ein derartiges Objekt X bis jetzt eine hybride Konzeption zwischen dem einfach Denkbaren und dem rein Sinnlichen (*dabile*) besitze. Es handelt sich um dieselbe semantische Ambiguität, die – wie in der Einleitung der vorliegenden Arbeit bereits genannt – *mutatis mutandis* zu der Charakterisierung von Kants Begriff des „transzendentalen Objektes (=x)“ führen wird⁶⁷².

Der Begriff eines Objektes im Allgemeinen wird in diesen Jahren als eine Repräsentation mit allgemeinem Charakter aufgefasst, mit der keine bestimmte empirische Anschauung verbunden werden kann, da für uns im sinnlichen Kontext der Erfahrung niemals irgendein Objekt (*keines*) gegeben sein könne, das die Fähigkeit besitzt, die reine Allgemeinheit eines derartigen Begriffes wiederherzustellen, indem es dessen Sinn oder Bedeutung erschöpfend beschreibt⁶⁷³.

Unsere Erfahrung kann aufgrund einer Schlüsselthese von Kants kritischer Philosophie lediglich konkrete Repräsentationen bestimmter Objekte anbieten, die a posteriori an den empirischen Bereich der Anschauung angeschlossen werden können, aber nicht fähig sind, *im* Phänomen etwas zu zeigen, dass die Fähigkeit besitzt, diesen kompletten Begriff zu *bedeuten*.

Anders ausgedrückt, kann die Vorstellung eines Objektes im Allgemeinen als etwas interpretiert werden, das für uns aus dem vollständig Unerkennbaren (=x) in dem Modus, in dem es unmöglich ist, seinem Begriff irgendeine Anschauung zuzuschreiben, resultiert: Dies gehört also zu dem Bereich der negativen Noumena, indem es in der rationalen Form eines „leeren Begriffes ohne Objekt“⁶⁷⁴ auftritt.

⁶⁷¹ Die Semantik des Objekts im Allgemeinen ist unumgänglich an die des Phänomens gebunden, da dessen Unbestimmbarkeit von Kant nicht in einem kategorialen Sinn angenommen wird: Das unbestimmte Objekt einer empirischen Anschauung ist derartige beschaffen, da es noch nicht durch die durch die Begriffe der reinen Begriffe des Intellekts bestimmt ist. Ich möchte hier auf diese „vorbegriffliche, aber nicht vorkategorielle“ Unbestimmtheit, die nach Claudio La Rocca die „ursprüngliche Semiotisierung des Sinnlichen“, wie auch jede Semiotisierung empirischer Natur ermöglicht, verweisen. C. La Rocca, *Strutture kantiane*, S. 36-41.

⁶⁷² Die Worte „Objekt im Allgemeinen“ und „transzendentes Objekt“ stellen in der Tat zwei verschiedene Ausdrücke dar, die sich auf denselben Begriff beziehen (Vgl.: G. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, S. 108).

⁶⁷³ Von diesem Standpunkt aus ist die Interpretation der Transzendentalphilosophie als „*Deutungstheorie*“ lohnend, die von Prauss durchgeführt wurde. (Vgl.: C. Prauss, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, S. 108)

⁶⁷⁴ KrV, A 291 B348.

Aus dieser Sicht wäre es dann kein Zufall, wenn der Philosoph aus Königsberg in der offiziellen Umgebung seines ersten Auftretens damit geschlossen hätte, die Bedeutung des transzendentalen Objektes an ein Noumenon in einem negativen Sinn zu binden⁶⁷⁵.

Die Beschreibung des Begriffes eines Objektes im Allgemeinen als ein leerer Begriff ohne Objekt ist jedoch nicht das Einzige, was Kant in dem *Duisburg'schen Nachlass* ausführt. An dieser Stelle wird das x nicht nur als ein leerer Begriff ohne Objekt beschrieben, sondern auch als das Objekt von allem Unbestimmten einer sinnlichen Anschauung im Allgemeinen, als eine „Anschauung ohne Gegenstand“.

Die Unfähigkeit, diese Zweideutigkeit – wenn man sie als eine derartige auffassen möchte – in einigen der metaphysischen Interpretationen des Kritizismus aufzulösen, hat nicht nur zu vollständig falschen Folgerungen über die theoretische Verfassung des Objektes in Kants kritischer Ontologie geführt, sondern zudem riskiert, die Reichhaltigkeit der neuen Transzendentalphilosophie zu relativieren.

Eine Reichhaltigkeit, die in dem problematischen *Status* der Unentwirrbarkeit der Beziehung zwischen Gnoseologie und Ontologie besteht und die meiner Ansicht nach ihrem konkreten Ausdruck in Kants transzendentaler Reformulierung der Bedeutung des Begriffes eines Objektes im Allgemeinen findet. Ebendieses Objekt ist, wie in der R. 4674 dargestellt wird, etwas, das sich im Allgemeinen gibt, da sein Begriff „die Bedingungen der Bestimmung“⁶⁷⁶ enthält, wobei hier die Bestimmung nicht mehr einen logischen Akt der Zuschreibung eines gegebenen Prädikates über den Ausschluss seines Gegenteils darstellt, sondern klar auf die synthetische Dimension der Urteil hinweist⁶⁷⁷.

Die Unbestimmbarkeit, mit der Kant prinzipiell einen derartigen Begriff dargestellt hatte, stimmt jetzt mit der unerlässlichen Bedingung jeder anderen möglichen Form der synthetischen Bestimmung überein, sei sie *a posteriori* durch die Erfahrung oder *a priori*, wie es in der reinen Umgebung der mathematischen Konstruktionen der Fall ist, gegeben.

Die Überlegungen dieser Jahre zeigen, wie auch von den Wissenschaftlern der *Kant-Forschung* gezeigt wurde, auf welche Weise die relative Frage auf die epistemische Verfassung des Begriffes im Allgemeinen von Kant auf progressive Weise zu der Frage nach der Möglichkeit der „synthetischen Urteile *a priori*“ verschoben wird, was später die Schlüsselfrage seiner Transzendentalphilosophie (Ontologie) darstellen wird. In einer derartigen Formel hat der Philosoph aus Königsberg die Reflektion über das Element, welches ein für alle Mal ermöglicht hat, den Bruch zwischen der Präzizierbarkeit der Dinge und ihrer Existenz durch eine Neufassung ihrer verschiedenen möglichen Modalitäten, die sich auf den

⁶⁷⁵ Die erste offizielle Verwendung dieses Terminus erfolgt in der Reflektion 5554, die von Adickes in der ersten Hälfte der 70er Jahre (AA XVIII, 230) überliefert wird. Dessen Identifikation mit dem Noumenon, ist wie in der Einleitung der Studie nachgewiesen wurde, das, was H. Cohen darlegt, für den das transzendente Objekt als „Grenzaufgabe“ verstanden wird, die es notwendig macht, die Totalität als von den Phänomenen der Erfahrung unbeeinflusst zu denken, ohne sie jedoch erkennen zu können.

⁶⁷⁶ AA XVII, 643.

⁶⁷⁷ Über die Schlüsselrolle, die zu dieser Zeit das Urteilsvermögen für das Überdenken von Kants Ontologie aus kritischer Sicht spielte, siehe auch die Studie von Claudio La Rocca, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, ETS, Pisa 1999.

Gebrauch des reinen Intellekts und nicht lediglich seiner einfachen logischen Struktur bezieht, wiederherzustellen abgeschlossen. Die reine Form der Sinnlichkeit wird als notwendige Bedingung für den Gebrauch des Intellekts dargestellt und als im Allgemeinen a priori durch die reinen Formen unseres eigenen Denkens bestimmbar gefasst. Insbesondere in Bezugnahme zu den reinen Bedingungen der sinnlichen Anschauung zeigen sich nach Kant diese Formen als „Funktionen“ mit der Fähigkeit, die synthetische Einheit der Vielheit im Phänomen a priori zu bestimmen.

In dem Duisburger *Nachlass* werden die Funktionen, für die die Einheit der Vielheit der sinnlichen Natur bestimmt wird, von Kant als Funktionen der Apperzeption – verstanden als Perzeption von sich wie ein denkendes Subjekt oder als Bewusstsein der Aktivität unseres eigenen Denkens – bezeichnet, damit jede unserer empirischen Affizierungen als Akt der Apperzeption verstanden werden kann: Das Ich, schreibt Kant, stellt „*das Original aller Vorstellungen*“⁶⁷⁸ wieder her.

Diese Idee der Apperzeption als möglicher Ursprung all unserer Repräsentationen war und ist auch heute noch der Gegenstand einer Debatte zwischen Interpreten von Kants Philosophie, insbesondere hinsichtlich der Möglichkeit, aus einer derartigen Idee hinreichende Elemente für den Versuch einer Kantianischen Rechtfertigung der Einheit der Erfahrung, die sowohl epistemisch als auch ontologisch aufgefasst werden kann, zu ziehen⁶⁷⁹. Um nicht tiefer in eine derart komplexe Frage einsteigen zu müssen, insbesondere da dies nur eine Teilstudie darstellt, geben wir uns damit zufrieden, zu nennen, auf welche Weise Kant indem er in diesen Jahren die Unterscheidung zwischen den rein formalen Bedingungen der Sinnlichkeit und den reinen Formen des Denkens in *transzendentalen* Begriffen – da er in ersterer den Horizont der möglichen Anwendung letzterer erkannte – zu einer endgültigen Neudefinition des „allgemeinsten“⁶⁸⁰ Begriffes seiner neuen transzendentalen Philosophie gelangt ist, die auch – wenn auch in einem Sinn, der von der Tradition vollkommen losgelöst ist – Ontologie genannt wird.

Die Ontologie, die ihre Form im Bereich von Kants Spekulation in diesen Jahren annimmt, hat in der Tat das dogmatische Profil, welches sie unter der Ägide der rationalistischen Metaphysik Wolffscher Prägung angenommen hatte, vollständig abgelegt: Sie gibt in der Tat nicht mehr vor, – um eine Formulierung aus den *Träumen* aufzugreifen – durch die Vernunft die „verborgenen Eigenschaften der Dinge“ zu erforschen, das zu untersuchen, was ihre eigene, dogmatische Annahme der Existenz ihrer intimsten Essenz darstellt. Die in diesen Jahren erfolgte Streichung der „Dinge an sich“ aus dem Dominium unserer Erkenntnis zeigt Kants Vorhaben, ebendiese Dinge neu zu denken, indem er sie von den *für uns* notwendigen Bedingungen, um sie als „Objekte“ denkbar zu machen entfernt, indem er den Begriff ihrer Möglichkeit auf eine Weise annimmt, die weit von dem Zugang entfernt ist, den ihr Baumgartens Metaphysik gegeben hatte. Das Objekt der Transzendentalphilosophie konstituiert kein durch sich schon „Gegebenes“,

⁶⁷⁸ R 4674, AA XVII, 646.

⁶⁷⁹ Zu diesem Vorschlag siehe auch: W. Carl, *Der schweigende Kant*, Göttingen 1989, S. 89-92. Eine Kritik von Carls Position findet sich in H. Klemme, *Kants Philosophie des Subjekts*, S. 126-138.

⁶⁸⁰ R 4656, AA XVII, 627.

kein Objekt in sich für sich, auf das sich unsere Erkenntnis in zweiter Instanz beziehen kann, indem sie sich als klare und eindeutige Wahrnehmung auszeichnet. Das Objekt x, das als das generell mittels der Funktionen des Denkens „*im Subjekt*“⁶⁸¹ Bestimmbare definiert werden kann, stellt eher das implizite Korrelat all unserer Erkenntnis dar. Durch ebendieses Korrelat wird die Vielheit der Repräsentationen, die uns in der sinnlichen Umgebung der für uns möglichen Anschauung gegeben sind, als vielfache Repräsentation eines einzigen und gleichen „*Objektes*“ verstanden. Anders ausgedrückt besteht das Objekt von Kants Ontologie in einem eigentlich transzendentalen Sinn, indem es nicht mehr als eine objektive, durch sich schon gegebene Entität, sondern vielmehr als *Möglichkeit* selbst, die uns ein Objekt gibt und als Möglichkeit zur Vereinigung der uns im sinnlichen Kontext der für uns möglichen Anschauung in dem allgemeinen Begriff eines Objektes gegebenen Vielheit, verstanden wird

⁶⁸¹ AA XVII, 646.

Parte III

Il programma critico di una “*Metaphysik der Natur*”.

La filosofia trascendentale tra ontologia critica ed epistemologia.

“Fino a qualche anno fa”, scriveva J. Benoist in un saggio del 1996 dedicato ai rapporti tra la filosofia kantiana e la neo-scolastica, “poteva ancora sembrare strano utilizzare il termine ‘ontologia’ a proposito di Kant”⁶⁸²; poteva, cioè, risultare quantomeno singolare farlo in riferimento ad un autore che aveva manifestato l’esplicito rifiuto nei confronti di una tale denominazione, intendendola quale espressione di un presunto sapere metafisico, di cui la Critica stessa si propone di smascherare il profilo essenzialmente dogmatico⁶⁸³.

“Il nome superbo di un’ontologia”, scrive infatti Kant nel capitolo della *KrV* dedicato alla distinzione degli oggetti in generale in *Phaenomena* e *Noumena*, “deve lasciare il posto ad una più semplice analitica dell’intelletto puro”⁶⁸⁴: le sue proposizioni fondamentali non rappresentano altro, infatti, che i “principi dell’esposizione dei fenomeni (*der Exposition der Erscheinungen*)”, quegli stessi principi sui quali, nell’ottica kantiana, si fonda la possibilità, come anche la validità oggettiva delle scienze fisico-matematiche⁶⁸⁵.

Non è un caso, dunque, se fino ai primi anni del Novecento l’appello di un “ritorno a Kant”⁶⁸⁶ ed alla filosofia trascendentale, il cui intento originario era quello di eclissare i risvolti totalizzanti dell’idealismo assoluto di stampo hegeliano, come anche di quello psicologismo metafisico che faceva capo a J.F. Fries e a J.B. Meier⁶⁸⁷, aveva inizialmente trovato eco nel riduzionismo epistemico, dall’esplicita vocazione anti-metafisica, che era stato in principio promosso dai rappresentanti del neokantismo marburghese.

Autori come Hermann Cohen e Paul Natorp, co-fondatori della “Scuola di Marburgo”, facendo leva sull’ammissione kantiana della radicale

⁶⁸² J. Benoist, *Sur une prétendue ontologie kantienne: Kant et la néo-scolastique*, in *Kant et la pensée moderne: alternatives critique*, a cura di C. Ramond, Presses Universitaires de Bordeaux 1996, p. 137.

⁶⁸³ *KrV*, B XXXV-XXXVI.

⁶⁸⁴ *KrV*, B 303.

⁶⁸⁵ Distinguendo tra “principi matematici”, tra i quali vengono annoverati gli *Assiomi dell’intuizione* e le *Anticipazioni della percezione*, e “principi dinamici”, sotto i quali vengono pensati le *Analogie dell’esperienza* ed i *Postulati del pensiero empirico in generale*, Kant scrive: “(...) io qui non ho davanti agli occhi i principi della matematica, nel primo caso, né i principi della dinamica generale (fisica), nel secondo caso, bensì soltanto i principi dell’intelletto puro in relazione al senso interno (...), che sono poi i principi per mezzo dei quali tutti quanti gli altri ricevono la loro possibilità”; (*KrV*, B 202).

⁶⁸⁶ Era il 1862 quando, ad Heidelberg, Eduard Zeller proponeva di “ritornare a Kant” e, più nello specifico, alla sua “teoria della conoscenza”, dopo l’evidente fallimento dei grandi sistemi idealistici. La filosofia critica kantiana veniva in questo senso vista come il terreno fertile su cui poter sviluppare una ricerca filosofica ormai emancipatasi dai risvolti totalizzanti della speculazione metafisica.

⁶⁸⁷ J.B. Meier, sulla scia di J.F. Fries, interpreta il concetto kantiano di “*a priori*” in chiave psicologista, ascrivendo la dimensione del trascendentale alla costituzione psicofisica del soggetto cosciente (Cfr. J.B. Meier, *Kant’s psychologie: dargestellt und erörtert*, Berlin, 1870). Cohen, come è noto, criticherà con decisione una tale interpretazione in chiave psicologista del trascendentale.

inconoscibilità delle cose in sé, avevano di fatto rigettato l'idea di una possibile coincidenza tra la filosofia trascendentale con quella che era l'antica *pars generalis* della metafisica, finendo col ridurre lo stesso 'trascendentale' kantiano ad uno strumento di natura essenzialmente metodologica, posto al servizio dell'esperienza scientifica di carattere fisico-matematico.

Cohen non è certo il primo a proclamare la necessità di tornare a Kant, ma è il primo a intendere questo ritorno nel senso pregnante di una reinterpretazione del trascendentale, nel senso di un'indagine filosofica che si ponga di fronte alle scienze così come Kant si era posto di fronte alla scienza per eccellenza: la scienza matematica della natura.⁶⁸⁸

La lettura coheniana, più nello specifico, nasceva in netta posizione critica rispetto all'interpretazione in chiave psicologista ed antropologista del "trascendentale"⁶⁸⁹: quest'ultimo, per il neokantiano di stanza a Marburgo, rappresenta infatti un'istanza di carattere metodologico, atto a giustificare, sul piano logico, il carattere oggettivo e necessario delle nostre conoscenze di stampo fisico-matematico; il loro *status* di "scienza".

Rivisitando in tale ottica la dottrina kantiana della deduzione trascendentale dei concetti puri – cui il neokantismo tende in generale a subordinare i risultati dell'Estetica – Cohen intende quindi muovere dalla fattualità della stessa pratica scientifica, per poi *dedurne* le condizioni logiche di possibilità, da lui identificati con le stesse categorie dell'intelletto.

L'intero progetto critico kantiano, nell'interpretazione proposta da Cohen, doveva quindi essere riletto sulla scorta di un'opera di carattere essenzialmente logico-fondativo, il cui intento principale consisteva propriamente nel legittimare, sulle basi logiche restituiteci dall'analisi trascendentale del puro pensiero, il valore oggettivo di ogni nostra possibile conoscenza di stampo fisico-matematico.

La riformulazione coheniana del trascendentale kantiano imponeva, in tal senso, un rifiuto netto della dimensione psico-fisiologica del soggetto, a favore di quella puramente logico-concettuale, riconosciuta come la sola capace di ricostruire le condizioni oggettive di ogni determinato *Faktum* scientifico.

Paul Natorp, da parte sua, condivide solo parzialmente l'antipsicologismo coheniano, ritenendo possibile "risalire dalle oggettivazioni delle scienze alla loro matrice nella coscienza, considerata come il luogo dell'esperienza soggettiva ed immediata"⁶⁹⁰, ovvero, come il luogo delle rappresentazioni non (ancora) scientifiche.

È in questo modo che tutte le possibili "oggettivazioni" dello spirito, che non si riducono alle determinazioni di carattere scientifico, ma si estendono a tutte

⁶⁸⁸ G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale: studio su Cohen e Natorp*, Filosofia e sapere storico, Filosofia e sapere storico, Guida Editori, Napoli 1989, p. 47.

⁶⁸⁹ Vedi a tal proposito: K.L. Reinhold, *Ueber den Einfluß des Geschmacks auf die Kultur der Wissenschaften und der Sitten*, «Der Teutsche Merkur», 1788, pp. 167-83. Sulle interpretazioni del trascendentale da parte dei fondatori della scuola di Marburgo vedi il già citato testo di G. Gigliotti, *Avventure e disavventure del trascendentale*; della stessa autrice anche: "A priori" e "trascendentale" nella prima edizione di "Kants Theorie der Erfahrung" di H. Cohen, in: Studi Kantiani V (1992), 47-69.

⁶⁹⁰ cfr. P. Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg 1888.

le possibili forme della vita culturale⁶⁹¹, possono essere ricondotte, tramite precise regole formali, all'unità della coscienza.

Alla tendenza coehniana di oltrepassare la distinzione critica tra il conoscere ed il pensare – è il pensiero stesso, per Cohen, a produrre conoscenza, tanto che l'unità dell'intelletto tende ad identificarsi con quella dell'oggetto – Natorp tende ad opporre l'immanente ed insuperabile correlatività tra il pensiero ed il suo "oggetto trascendentale", da lui accostato all'essere di stampo aristotelico ed identificato con l'orizzonte indeterminato (=x) di ogni possibile e, di fatto, inesauribile *determinazione* di carattere gnoseologico.

Occorre tener presente che, per Natorp, la forma originaria della "determinazione"⁶⁹² è rappresentata dall'unità (sintetica) pura del molteplice, dalla quale viene però espunto ogni riferimento alla dimensione sensibile dell'intuizione, che viene così esclusa del tutto dagli elementi contemplati nel concetto puro dell'oggettività trascendentale. L'atto del determinare si dà infatti nella forma originaria del giudizio, che è inteso da Natorp come una struttura essenzialmente logico-relazionale, capace di porre i suoi stessi termini in modo tale da consentire la definizione *concettuale* di un'incognita (=x). L'assunzione natorpirana del concetto kantiano dell'oggetto trascendentale, in tal senso, finisce col farsi chiara e concreta espressione della tendenza più generale del neokantismo marburghese di subordinare la dimensione intuitiva che è propria del sensibile a quella puramente logica del pensiero, entro un contesto teorico che rivede "storicamente"⁶⁹³ il trascendentale kantiano sulla scorta di un'impostazione metodologica di una teoria logica della conoscenza, che non ha più nulla a che fare con le questioni chiave dell'ontologia⁶⁹⁴.

L'approccio strettamente epistemico con il quale i neokantiani di stanza a Marburgo tendevano a rileggere il concetto kantiano del trascendentale, aveva finito col generare un'insoddisfazione di carattere generale tra le fila dei suoi stessi rappresentanti. Particolarmente degno di nota, da questo punto di vista, è il fatto che fu proprio un allievo di Cohen e Natorp – Heinz Heimsoeth – a pubblicare, in occasione del secondo centenario della morte del filosofo di Königsberg (1924), un articolo dal titolo "*Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*"; un testo, in cui l'autore prendeva apertamente le distanze da quel riduzionismo antimetafisico, che aveva in principio contrassegnato l'interpretazione dei suoi due maestri. Scrive Heimsoeth:

⁶⁹¹ È bene sottolineare che, la rilettura del trascendentale kantiano proposta da Paul Natorp sin pone sin da principio al servizio di una concezione di più ampio respiro, che risulta capace di contemplare le discipline e le aree tematiche più disparate.

⁶⁹² In termini che risultano essere solo in parte kantiani, la forma originaria della determinazione è per Natorp "l'unità sintetica del molteplice"; unità nella quale, però, a rigore della sua purezza, escluderebbe il riferimento al molteplice delle intuizioni sensibili.

⁶⁹³ Il neocriticismo, secondo quanto ammesso dai suoi stessi rappresentanti, nascerebbe infatti come tentativo di riassegnare al trascendentale kantiano il valore di istanza critica nei confronti dell'oggettività dell'esperienza, che era stato negato dalla con l'identità tra logica e metafisica, prospettata dalla vulgata hegeliana. Cfr. H. Coehn, *La teoria kantiana dell'esperienza*, Prefazione (pp. 31-34).

⁶⁹⁴ Da evidenziare è come, nell'ultima fase della speculazione dello stesso Natorp, si assiste ad uno spostamento della ricerca filosofica sul piano di una fondazione che viene presentata come "ontologica", dove sono le stesse categorie di pensiero a trasformarsi in funzioni produttive della costruzione dell'Essere.

Il tempo in cui si credeva di poter servirsi di Kant, come del campione di un filosofare puramente ‘critico-conoscitivo’ e ‘teoretico-scientifico’, contro ogni maniera di impostazione problematica di tipo metafisico, e si traeva dal suo contegno ‘critico’ il modello per il proprio schivare tutti i problemi metafisici, è ormai finito.⁶⁹⁵

Proprio in quell’anno, infatti, veniva dato alle stampe un testo di Max Wundt intitolato “*Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert*”⁶⁹⁶, un’opera con la quale il filosofo inaugurava, in area tedesca, la feconda stagione delle “interpretazioni metafisiche”⁶⁹⁷ della filosofia trascendentale kantiana.

Lo stesso H. Heimsoeth, in un saggio degli anni ’40, finisce nei fatti col teorizzare la presenza, nell’ambito della filosofia critica kantiana, di una vera e propria metafisica della finitezza⁶⁹⁸, il cui tratto peculiare è dato dal primato inaggirabile dell’appercezione.

Ed è entro un tale contesto teorico, si inserisce la proposta adickesiana di salvaguardare le istanze metafisiche dell’idealismo trascendentale, prospettando l’improbabile presenza di un’affezione di natura non empirica dell’Io, da parte dell’oggetto trascendentale.

È solo con M. Heidegger, tuttavia, che viene espressamente rivendicata, all’interno filosofia kantiana, la presenza di quella metafisica che *ab origine* si è consacrata al problema dell’essere nella sua forma più *pura* e, proprio per questo, più “generale”, vale a dire la presenza dell’ontologia.

La via metafisica proposta da Heidegger, come è noto, assume infatti un accento ben diverso rispetto a quello delle cosiddette “metafisiche della conoscenza”, il cui proposito principale era stato quello di indagare la possibilità dei giudizi sintetici a priori, intesi come le modalità proprie con le quali il soggetto stabilisce una relazione originaria col mondo, che gli consente di riconoscerlo come conforme al proprio apparato cognitivo; o, ancora, il primato ineludibile dell’appercezione pura nella “messa in forma” di questo stesso processo.

Opponendosi espressamente a quelli che, a suo dire, sono stati i fraintendimenti derivanti dal riguardare la rivoluzione copernicana operata da Kant come una rivoluzione di carattere “gnoseologico”, Heidegger intende

⁶⁹⁵ H. Heimsoeth, *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, in: *Kant-Studien*, 29, 1924, pp. 121-159, reprint in: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Kölner Universität, Köln 1956, pp. 189-225.

⁶⁹⁶ Testo edito da Ferdinand Enke, Stuttgart 1924.

⁶⁹⁷ Per una storia delle interpretazioni tedesche della *KrV* in chiave metafisica si rimanda al testo di C. Baertschi, *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*, Zürich 2004. Si veda anche: G. Martin, *Die deutsche ontologische Kantinterpretation*, in *Gesammelte Abhandlungen*, Kölner Universitätverlag, Köln 1961. In area anglosassone, la prima vera interpretazione della filosofia kantiana viene elaborata nell’ambito della cosiddetta “scuola scozzese”. I suoi maggiori esponenti tendono a ritenere che la filosofia critica sia stata influenzata in maniera preponderante dalle tesi dell’empirismo inglese. Per uno sguardo generale su tali interpretazioni cfr. A. Pieretti, *L’ermeneutica kantiana nei paesi anglosassoni*, in: A. Rigobello (Hg.): *Ricerche sul trascendentale kantiano*, Padova 1973, pp. 153-199.

⁶⁹⁸ H. Heimsoeth, *Kant heute*, in: *Der Mensch von Gott*, Festschrift für T. Steinbrüchel, Düsseldorf 1948, pp. 167-176.

infatti appellarsi a quello che – a suo dire – risulta essere “il vero senso (*der echte Sinn*)”⁶⁹⁹ della svolta kantiana, consistente nel reiterato questionamento della possibilità stessa della metafisica come scienza: “l’intento della *Critica della ragion pura* resta (...) fondamentalmente misconosciuto” qualora la si interpreti come teoria dell’esperienza o, peggio, come una teoria delle scienze positive, perché essa “non ha nulla a che fare con una ‘teoria della conoscenza’ in generale”⁷⁰⁰.

La ricerca compiuta in *Kant e il problema della metafisica*, testo inizialmente concepito come prima parte del secondo volume (mai apparso) di *Essere e Tempo*⁷⁰¹, aveva infatti avuto lo scopo di restituire un’interpretazione della *erste Kritik* come della prima vera “fondazione della metafisica”, in cui la possibilità stessa dell’ontologia verrebbe giustificata dal “disvelamento della trascendenza, cioè della soggettività del soggetto umano”⁷⁰² ed il problema della possibilità dei giudizi sintetici a priori apparirebbe come ciò che è, ovvero, come l’autentico “problema di una ontologia fondamentale”⁷⁰³.

Nel declinare la filosofia trascendentale come conoscenza che non riguarda direttamente gli oggetti, quanto il *nostro modo* conoscere, Kant avrebbe nei fatti finito col restituire, secondo Heidegger, la prima problematizzazione dell’ontologia come conoscenza che *trascende* la determinatezza dell’ente nella sua semplice ed immediata presenza dinanzi al soggetto, in direzione di quell’orizzonte puramente formale (=x), che è in grado di definire *a priori* le condizioni che rendono possibile il suo “essere ente”.

Una conoscenza trascendentale, dunque, non prende in esame l’ente stesso, ma la possibilità della comprensione preliminare dell’essere, ovvero, in pari tempo, la costituzione dell’essere dell’ente. Essa riguarda l’andar oltre (trascendenza) della ragion pura verso l’ente, grazie al quale l’esperienza può finalmente conformarsi all’ente come al suo possibile oggetto.⁷⁰⁴

⁶⁹⁹ KPM, p. 12; p. 21.

⁷⁰⁰ KPM, p. 16-17; tr. it. p. 24. Una posizione, questa, che Heidegger ribadirà nel corso del dibattito tenutosi a Davos nel 1929, tra lui e Ernst Cassirer

⁷⁰¹ Le due opere vanno certamente pensate in continuità tra loro, nonostante in essere emrga un giudizio non sempre lineare sull’apporto della filosofia kantiana. “In *Essere e tempo* (...) è ravvisabile un taglio critico secondo cui il pensiero kantiano sarebbe impigliato ancora alla vecchia metafisica; non a caso, Heidegger è dell’avviso che Kant non sarebbe riuscito a svincolarsi dall’idea della metafisica tradizionale, per la ragione che il suo pensiero è strutturato su un *presupposto ontologico*, in quanto l’io penso risulterebbe un *soggetto isolato* (...) a causa dell’*inadeguata ontologia del sostanziale*. Kant non si sarebbe posto oltre la filosofia razionalistica rimasta ancorata alla *sostanza cartesiana*”; L. De Blasi, *Kant Heidegger e il problema della metafisica*” (cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit. p. 386),

⁷⁰² KpM, § 36, S. 205, p. 178.

⁷⁰³ Per ontologia fondamentale, scrive Heidegger, “si intende quell’analitica ontologica dell’essere umano finito, che deve preparare il fondamento per la metafisica ‘appartenente alla natura dell’uomo’”; KpM, *Einleitung*; tr. it. p.11.

⁷⁰⁴ KPM, p. 16; tr. it. p. 23. A tal proposito scrive H.C. Tauxe: “Il problema kantiano dell’“orientamento preliminare” del soggetto conoscente verso l’oggetto diviene, nell’ottica dell’analitica esistenziale, quello della trascendenza finita che apre il Dasein all’essere dell’ente e rende possibile in questo modo la manifestazione del fenomeno come oggetto”; H.C. Tauxe, *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger*, L’age d’homme, Lausanne 1981, pp. 118-119. Sulla stessa linea U. Ugazio ammette: “gli elementi trascendentali (ontologici) della conoscenza sono quelli che hanno già costituito l’oggetto nella sua oggettività, l’oggetto in generale, prima di qualunque esperienza e quindi nel momento della esperienza possono far sì che quel che viene incontro come materiale

L'apriorità di cui si fa carico la filosofia trascendentale kantiana veicola, secondo l'autore di *Essere e Tempo*, un'istanza di carattere espressamente ontologico, nella misura in cui si fa contrassegno esplicito di quell'accesso privilegiato (a priori) all'essere dell'ente, che da sempre aveva contraddistinto la *pars generalis* dell'indagine metafisica.

A fare da sfondo all'interpretazione heideggeriana della filosofia kantiana è infatti l'idea che la conoscenza trascendentale, di cui si fa cifra il problema dei giudizi sintetici a priori, restituisca una conoscenza di carattere fondamentalmente ontologico, nella misura in cui combina la *trascendenza*, come dimensione propria dell'essere dell'ente, con la *finitezza* che caratterizza quel particolare ente, che è l'uomo.

La critica kantiana al razionalismo metafisico, secondo Heidegger, non ha fatto altro, in fondo, che sancire in via definitiva che la nostra conoscenza a priori non riguarda affatto l'ente nella sua immediata presenza, quanto le condizioni che determinano il suo essere in generale un "ente" piuttosto che nulla: nella filosofia critica, secondo l'interpretazione heideggeriana, il problema della possibilità della metafisica viene, cioè, posto per la prima volta a partire dalla questione di come sia possibile, in generale, il riconoscimento dell'essere dell'ente.

Nella formula *a priori* del giudizio sintetico, Kant non esprimerebbe altro, dunque, se non quel modo peculiare della sintesi che è in grado di "fornire circa l'ente un apporto non ricavato dall'ente medesimo per via sperimentale"⁷⁰⁵; un apporto che Heidegger tende ad identificare con il preliminare riferirsi all'essere dell'ente che è proprio di quel soggetto, che solo è capace di oltrepassare – *trascendere* – i limiti della sua stessa ragione. In questo senso, la lettura heideggeriana della *KrV* finisce nei fatti con l'interpretare il trascendentale kantiano mettendo in atto una vera e propria riduzione del problema della sintesi a priori sul piano di indagine relativo alla "costitutiva trascendenza"⁷⁰⁶ del *Dasein*.

La filosofia heideggeriana interpreta, servendosi del concetto di trascendenza, ciò che, in Kant, appartiene all'ordine del trascendentale. Più esattamente è a partire dalla *differenza ontologica* che si può concepire la possibilità di un accesso pre-empirico all'ente (...). Conoscenza pura e conoscenza ontologica sono un tutt'uno per Heidegger, che identifica il trascendentale kantiano con la trascendenza finita del *Dasein*, la quale rende possibile l'incontro con l'oggetto.⁷⁰⁷

dell'esperienza non possa che apparire come oggetto. Kant ha cioè riconosciuto il luogo nel quale è posta la domanda sull'essere, il luogo nel quale l'oggetto non è assunto senz'altro come un dato di fatto"; U. Ugazio, *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Zamorani, Torino 1996, pp. 78-79.

⁷⁰⁵ Ibid.

⁷⁰⁶ La trascendenza del *Dasein* è heideggerianamente riferita al carattere di comprensione dell'essere (*Seinsverständnis*) che è proprio di quest'ultimo. La trascendenza costitutiva del *Dasein* definisce infatti il "fondamento" che starebbe alla base di quella *intenzionalità* che Husserl aveva associato come propria della coscienza e che con Heidegger viene ora a configurarsi come la struttura stessa che rende possibile ogni rapportarsi soggettivo all'ente. La trascendenza del *Dasein*, in questo senso, restituisce l'orizzonte sempre aperto alla comprensione dell'essere dell'ente che, di volta in volta, può essere incontrato nel mondo.

⁷⁰⁷ H. C. Tauxe, op. cit., p. 117.

La questione relativa alla conoscenza metafisica, nell'ottica heideggeriana, implicherebbe *ab origine* una problematizzazione dell'ontologia come conoscenza generale dell'essere, nella misura in cui presuppone una pre-comprensione e, cioè, una conoscenza preliminare (a priori) dell'essere dell'ente, che come tale risulterebbe capace di declinare le condizioni di possibilità di ogni nostra possibile conoscenza di carattere "ontico"⁷⁰⁸, restituendo l'orizzonte indeterminato (=x) di ogni possibile *obiettazione* dell'ente. Per Kant, secondo Heidegger, questo orizzonte è rappresentato dal cosiddetto "oggetto trascendentale" o "oggetto in generale", il quale, diversamente da quanto ammesso dal neokantismo, restituisce propriamente ciò che si oppone all'oggettivamente determinato, nella misura in cui finisce con l'identificarsi con l'ambito della stessa trascendenza.

Per Kant questo x è il cosiddetto 'oggetto trascendentale', vale a dire l'elemento di opposizione, che nella trascendenza e mediante la trascendenza si può percepire come orizzonte della stessa (...). L'x è 'oggetto in generale'. Questa espressione non deve far pensare a un ente comune, indeterminato, che si obietta. Essa designa piuttosto ciò che fin da principio cade al di là di tutti gli oggetti possibili in quanto obietti, l'orizzonte di un'obiettazione. Tale orizzonte non è certo un oggetto bensì un nulla, se per oggetto si intende l'ente tematicamente afferrato.⁷⁰⁹

Riformulando la filosofia trascendentale come conoscenza a priori che non riguarda gli enti nella loro immediata presenza, bensì il nostro modo⁷¹⁰ di conoscere le cose, il filosofo di Königsberg, come ammetterà Heidegger nella conferenza tenutasi a Davos nel 1929, avrebbe quindi finito col dare vita ad "una teoria dell'essere in generale, senza assumere oggetti che sarebbero dati" e, cioè, "senza assumere una cerchia determinata dell'ente (né quella psichica,

⁷⁰⁸ Heidegger legge la rivoluzione copernicana alla luce della differenza ontologica tra "essere" ed "ente". Scrive a proposito A. Cicatello: "Heidegger intende riconoscere nella kantiana conoscenza trascendentale il guadagno fenomenologico consistente nel volgere lo sguardo dall'ente all'essere, e in ciò l'accesso all'ontologia come *problema* dell'ontologia"; A. Cicatello, *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger*, il Melangolo, Genova 2005, p. 27.

⁷⁰⁹ M. Heidegger, KPM, p. 122-123; tr. It. p. 108-109.

⁷¹⁰ KrV, B 25. Il testo della prima edizione, al posto di "del nostro modo di conoscere" riporta: "dei nostri contatti a priori di oggetti in generale (*mit unserern Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt*)"; (A 12), laddove per essi Kant intende con buona probabilità, le categorie già schematizzate nell'intuizione pura a priori. Heidegger, fatta eccezione per questo passaggio, predilige notoriamente la prima edizione della *KrV*, come quella che "aderisce meglio al processo intrinseco della problematica di una fondazione della metafisica" (*Kant e il problema della metafisica*, p. 169). L'edizione del 1781, nell'ottica heideggeriana, risulterebbe infatti più rispondente, rispetto alla seconda, all'esigenza di una fondazione della metafisica e di una ontologia fondamentale, nella misura in cui lascerebbe emergere il ruolo fondamentale della facoltà trascendentale di immaginazione nella modulazione del "pensiero puro". Un punto, dinanzi al quale Kant sarebbe finito con l'indietreggiare nel corso della seconda edizione, dando priorità alla dimensione "logica". A nostro avviso, le due edizioni della *KrV* e, più nello specifico, della *Deduzione trascendentale dei concetti puri*, non divergono nella tematizzazione del processo deduzionale, messo in atto da Kant, ma piuttosto presentano sotto prospettive diverse un problema chiave della filosofia critica, quello della *sintesi trascendentale* e, conseguentemente, quello dell'oggettività trascendentale.

né quella fisica)”⁷¹¹. La filosofia trascendentale kantiana restituirebbe dunque un’ontologia fondamentale che, diversamente da quanto ammesso dagli esponenti del neokantismo, rifugge qualsiasi forma di regionalismo ontico, ogni parcellizzazione dell’essere derivatole da specificazioni di carattere epistemico.

Quel che Kant propriamente voleva dare nella dottrina dei principi, non è una teoria categoriale della struttura dell’oggetto della scienza naturale matematica, ma una teoria dell’ente in generale (...). Kant persegue un’ontologia generale che sta avanti a un’ontologia della natura come oggetto della scienza naturale e avanti a un’ontologia della natura come oggetto della psicologia. (...) l’analitica non è soltanto un’ontologia della natura come oggetto della scienza naturale, ma un’ontologia generale, una *metaphysica generalis* criticamente fondata.⁷¹²

Riletto in quest’ottica, tuttavia, il programma ontologico di cui si farebbe portavoce Kant finirebbe di fatto col non possedere alcuna pretesa di “novità” rispetto alle dottrine metafisiche di vecchia scuola: agli occhi di Heidegger, infatti, quella kantiana non è un’ontologia di tipo nuovo, ma piuttosto “l’espressione del tentativo di appropriarsi originariamente l’essenziale di una fondazione della metafisica”⁷¹³, giungendo sino alle origini più remote del suo autentico domandare e, dunque, del suo stesso sorgere.

L’interpretazione heideggeriana della filosofia critica kantiana come “*Fundamentalontologie*”, riducendo la soggettività trascendentale ad una costitutiva trascendenza dell’esserci, del *Dasein*, ha però finito col minimizzare l’autentico portato di natura gnoseologica di cui si sarebbe pure fatto portavoce il “trascendentale”⁷¹⁴ kantiano, finendo col misconoscere l’aspetto forse più innovativo della proposta metafisica del filosofo di Königsberg. L’istanza “gnoseologica” inscritta nel trascendentale kantiano, diversamente da quanto ammesso non molti anni fa da Norbert Hinske, tenderebbe di fatto a svincolarsi dalla semantica cui la tradizione metafisica di vecchia scuola tendeva a relegare il suo concetto, restituendo nuova linfa all’originario proposito kantiano di approntare una metafisica del mondo sensibile, che sia capace di conciliare le istanze speculative dell’indagine ontologica con la dimensione epistemica delle scienze di stampo fisico-matematico. Per Kant, come rilevato non molti anni fa dallo stesso E. Adickes, non sarebbe più il concetto classico di trascendenza, cui i *transcendentalia* dell’alta Scolastica estendevano le categorie, ma quell’apriorità dei concetti e dei principi del soggetto conoscente, che li vede porsi non al di là, bensì a fondamento della realtà empirica dei dati

⁷¹¹ KPM, 278; tr.it., p. 222.

⁷¹² KPM, 279; tr. it., p. 223.

⁷¹³ KPM, 203; p. 174.

⁷¹⁴ Cfr. H. Cohen, *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1907 (II ed. 1917), p. 18. Al suggerimento di Cohen, che ha posto forse per primo la questione del rinnovato significato del trascendentale, come questione cruciale dell’indagine critica kantiana, si rallaccia una serie di studi dedicati al tema; cfr. A. Gideon, *Der Begriff transzendental in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Marburg 1903; H. Knittermeyer, *Der Terminus transzendental in seiner historische Entwicklung bis zu Kant*, Marburg 1920.

fenomenici, a venire problematizzata nell'ambito di una *nuova* filosofia trascendentale.

L'iniziale programma kantiano di una rifondazione dell'architettonica razionalista della metafisica, come in parte già suggeritoci da Max Wundt, avrebbe nei fatti finito col dare vita, in sede critica, ad una metafisica del tutto nuova tanto rispetto alla forma, quanto in relazione ai suoi stessi contenuti. La proposta ontologica kantiana, come si è tentato di mostrare nel corso della ricerca, non guarderebbe più alla dimensione "trascendente" come dimensione propria dell'essere dell'ente o, come direbbe Heidegger, del suo essere *qualcosa* piuttosto che *nulla*, nella misura in cui abbandonerebbe del tutto la pretesa dogmatica di assumere l'ente come un dato oggettivo esistente di per sé (*an sich*).

Contro la dogmatica assunzione d'esistenza dell'*ens*, tipica del razionalismo metafisico di vecchia scuola, la filosofia kantiana ha infatti assunto un atteggiamento che, sin da principio, è stato profondamente scettico nei confronti delle capacità conoscitive umane, fino al punto di separare l'ambito nel quale il suo domandare può pretendere di avere un valore oggettivo, da quello in cui il sapere può e deve lasciare il posto alla fede⁷¹⁵.

Nell'ottica del criticismo, infatti, qualsiasi discorso razionale che intende farsi carico di una effettiva conoscenza, deve anzitutto prendere atto di quelli che sono i limiti naturali dell'umano intelletto – la sua incapacità di intuire le cose *sicuti sunt* –, per poter avanzare le proprie pretese conoscitive del tutto a priori, senza rischiare di oltrepassare l'ambito di sua legittima competenza. La tradizionale disciplina metafisica, in questo senso, finirebbe cioè col "subire" quel ridimensionamento di carattere gnoseologico, di cui si fanno chiara e coerente espressione le indagini restituiteci da Kant in sede di *Estetica trascendentale*, dirottando i suoi stessi propositi conoscitivi nel contesto sensibile dell'intuizione.

L'ontologia kantiana, pur restando profondamente debitrice nei confronti del suo passato dogmatico, finirebbe quindi con l'assumere il profilo critico di un discorso che risulta *sintetico* soltanto in relazione ai fenomeni; un discorso il cui portato conoscitivo sarebbe proprio quello di determinare a priori lo statuto ontologico di tali oggetti⁷¹⁶.

Pur mantenendo la forma di un sapere di carattere generale, l'ontologia kantiana finisce col dismettere del tutto i panni di quella scienza che era in principio volta a conoscere l'essenza più recondita delle cose, per vestire quelli di un discorso, che non può riguardare nient'altro che i fenomeni: sono questi, infatti, gli unici "oggetti" che possono esserci realmente *dati* nel contesto sensibile di un'esperienza possibile; ed è propriamente riguardo alla loro forma che ci è sempre possibile "dire molto a priori"⁷¹⁷.

Diversamente da quanto in principio suggeritoci dall'interpretazione heideggeriana, il programma ontologico di cui si fa portavoce la filosofia

⁷¹⁵ KrV, B XXX. Heidegger, riducendo il trascendentale alla costitutiva trascendenza del *Dasein*, avrebbe finito con l'identificare la metafisica come "disposizione naturale" con la sua pretesa di scientificità.

⁷¹⁶ Cfr. a tal proposito il testo di C. La Rocca, *Esistenza e Giudizio*, p. 19.

⁷¹⁷ "Su questi fenomeni (...) si può anche dire molto a priori, per quel che concerne la loro forma; ma non sulla cosa in se stessa, che può trovarsi a fondamento di questi fenomeni"; KrV, B 66.

trascendentale kantiana, pur attestandosi inizialmente sul solco della tradizione del razionalismo metafisico, se ne discosta progressivamente, fino ad abbandonare del tutto quella sua originaria forma dogmatica, per assumere infine il più maturo profilo *critico* di un sapere che è volto a definire anzitutto l'ambito, entro cui diverrebbe legittimo applicare una nozione ancora più generale del binomio classico tra l'*aliquid* ed il *nihil* e, cioè, quella di "oggetto"⁷¹⁸. Particolarmente utile, a tal proposito, è quanto riportato da A. Ciatello:

(...) il modello di un sapere che si rivolge agli oggetti in generale rimane ancora valido, non però in riferimento agli oggetti in generale, ovvero a qualsiasi oggetto (sia esso sensibile o soprasensibile), ma solo in riferimento agli oggetti che possono essere dati ai sensi, solo insomma per la determinazione di ciò cui Kant riserva in senso rigoroso la nozione di oggetto.⁷¹⁹

Identificando l'ontologia con "il sistema di tutti i concetti e i principi dell'intelletto" ed ammettendo di concerto un uso esclusivamente empirico di questi ultimi, Kant – a mio avviso – non solo individua il legittimo ambito di articolazione della domanda ontologica nel contesto sensibile dell'intuizione per noi possibile, ma finisce di fatto col riconoscere un carattere "spazio-temporale" alla nozione stessa di ente, di oggetto, rintracciando nella dimensione di immanenza che è propria del soggetto conoscente, quelle che sono le condizioni trascendentali della sua reale possibilità.

L'intero sapere ontologico, in quest'ottica, viene quindi reindirizzato da Kant a quel *dato* che è assunto e compreso secondo le modalità proprie del soggetto conoscente, posto che prescindere da queste modalità o *trascendere* propriamente da esse, non significherebbe altro, se non negare di principio qualsiasi accesso di carattere conoscitivo alle cose, fosse anche quello del tutto a priori, tipico delle conoscenze di stampo fisico-matematico.

Rispetto alla proposta di stampo wolffiano di un sapere che, in evidente continuità con la tradizione scolastica, definisce la propria generalità nell'assumere come suo oggetto di indagine l'*ens in genere* ed i caratteri che gli competono come tale, Kant finisce dunque col prospettare un'ontologia di tipo del tutto nuovo che, in linea con la rivoluzione copernicana, finisce col trarre la propria generalità non direttamente dagli oggetti dati, ma piuttosto dalla considerazione logico-trascendentale e, per questo, "generale" degli stessi. Il problema ontologico viene così riproposto, da Kant, a partire dalla questione relativa al reperimento di quegli elementi che, soli, permetterebbero il riconoscimento della generale oggettività dei fenomeni e gli stessi giudizi sintetici a priori, che nella filosofia trascendentale si fanno cifra di tale riconoscimento, non sarebbero dunque più volti a fornire conoscenze sulle cose in generale, ma piuttosto a definire a priori le condizioni indispensabili per la *possibilità* stessa dell'esperienza e dei suoi oggetti, i fenomeni.

⁷¹⁸ KrV, A 290 B 347.

⁷¹⁹ A. Ciatello, *Ontologia critica*, p. 28.

Nella sezione della *KrV* dedicata alla *Disciplina della ragion pura rispetto al suo uso dogmatico*, Kant ammette infatti che la ragione umana, nel contesto del suo uso prettamente speculativo, non contiene alcun giudizio che, facendo appello ai soli concetti puri dell'intelletto, risulti essere “direttamente sintetico”.

(...) l'intera ragion pura, nel suo uso semplicemente speculativo, non contiene neanche un solo giudizio direttamente sintetico ricavato da concetti. (...) tramite le idee essa non è capace di alcun giudizio sintetico che abbia validità oggettiva; invece tramite i concetti dell'intelletto essa costituisce principi sicuri, ma sempre indirettamente (*indirekte*), tramite il riferimento di questi concetti a qualcosa di totalmente contingente, cioè all'esperienza possibile. Laddove infatti quest'ultima (e cioè qualcosa come oggetto di esperienze possibili) viene presupposta, tali principi sono senz'altro apoditticamente certi, mentre in se stessi (cioè direttamente) essi non possono neanche essere conosciuti a priori.⁷²⁰

Chiamando in causa la dimensione contingente dell'esperienza per noi possibile e rintracciando in essa lo spazio entro cui può esser prodotta l'*unità sintetica* delle forme (discorsive) dell'intelletto e delle forme (spazio-temporali) dell'intuizione sensibile, Kant finirebbe dunque col dare vita ad un'ontologia di tipo nuovo, in cui non è più l'essenza più intima dell'ente – il suo “essere ente” – a farsi oggetto di indagine.

L'oggetto primario cui l'indagine trascendentale sembrerebbe rivolgersi sarebbero piuttosto le condizioni soggettive pure, che risultano del tutto necessarie affinché qualcosa, nel contesto dell'esperienza, possa essere *ricosciuto* da noi come un dato oggettivo. Ciò che contraddistingue l'indagine trascendentale kantiana è infatti, fin da principio, quella riflessione del soggetto sulle modalità e sulle condizioni che gli consentono, nella dimensione contingente che gli è propria, di poter conseguire del tutto a priori conoscenze che siano realmente sintetiche, come lo sono quelle restituiteci *more geometrico* nell'ambito della scienza matematica della natura.

L'originario progetto kantiano di una metafisica del mondo sensibile, entro cui poter declinare le trame della speculazione metafisica in termini coerenti con i principi metodologici delle scienze, in sede critica, trova infatti la sua legittima declinazione nell'elaborazione di una *Metaphysik der Natur*⁷²¹, dove per “natura” si intende adesso quell'ordinamento regolare dei fenomeni, che noi stessi determiniamo del tutto a priori.

L'ordine e la regolarità dei fenomeni che chiamiamo natura, sottolinea infatti Kant, “ve li introduciamo noi stessi, e non potremmo neppure trovarli se noi, o la natura del nostro animo, non li avesse introdotti originariamente”⁷²².

Quest'introduzione di carattere sintetico, a mio avviso, non è tanto concepibile nei termini di una necessaria *co-appartenenza* o, ancora, come stato di “reciproca assegnazione” delle forme pure dell'intelletto e delle forme pure dell'intuizione⁷²³, ma va piuttosto intesa come il risultato di ciò

⁷²⁰ *KrV*, B 764.

⁷²¹ *KrV*, A 845 B 873.

⁷²² *KrV*, A 125.

⁷²³ In Kant e il problema della metafisica, Heidegger rimprovera il modo in cui Kant avrebbe introdotto il tema della “reciproca assegnazione (*Angewiesenheit*)” delle forme pure del

che, riprendendo il linguaggio giuridico kantiano, risulta essere una vera e propria “acquisizione originaria”⁷²⁴, da parte dell’intelletto, di quelle intuizioni formali che sono capaci di rendere a priori possibili tutti i nostri giudizi di natura sintetica.

Nell’alveo di quella che si presenta a tutti gli effetti nella forma di una “metafisica dell’esperienza sensibile”, la filosofia trascendentale finisce nei fatti col giocare un ruolo indispensabile nella definizione dell’ambito epistemico di tali conoscenze, fornendo loro i presupposti metodologici necessari per la “costruzione” dei loro concetti: tale processo, per Kant, riposa infatti sulla possibilità stessa che sia data un’*intuizione a priori*, nella quale è ormai palesemente riconoscibile il portato trascendentale delle forme sensibili pure dello spazio e del tempo⁷²⁵.

Nella risoluzione dell’autentico problema della ragion pura, riguardante la possibilità dei “giudizi sintetici a priori”, la filosofia kantiana fa dipendere infatti non soltanto la possibilità dell’autentica conoscenza metafisica, ma anche quella dell’uso puro della nostra stessa ragione “nella fondazione (*Gründung*) e nel compimento (*Ausführung*)” di tutte quelle scienze che “contengono una conoscenza teoretica a priori degli oggetti”⁷²⁶.

Quella kantiana, in sintesi, è un’ontologia che non esclude affatto, ma tende piuttosto ad inglobare e a fare proprie le rivendicazioni di natura epistemica che sono iscritte nel linguaggio “critico” della nuova filosofia trascendentale ed il luogo in cui emerge la commistione originaria di questi due elementi, con tutta l’ambiguità che spesso l’accompagna, è, come preannunciato in apertura del presente studio, proprio la teoria kantiana dell’oggettività trascendentale.

nostro pensiero e delle intuizioni pure della sensibilità: “Lo stato di reciproca assegnazione di intuizione pura e pensiero puro viene introdotto (...) in forma notevolmente estrinseca. A rigore, la “logica trascendentale” non ha “dinanzi a sé” il molteplice puro del tempo; questo pararsi innanzi del molteplice appartiene invero alla struttura essenziale del pensiero puro analizzato dalla logica trascendentale. Correlativamente, l’estetica trascendentale non “offre” il molteplice puro, ma è l’intuizione pura a possedere per natura la facoltà di offrire qualcosa, e precisamente in direzione del pensiero puro”; KpM, 62; tr. it. p. 60-61.

⁷²⁴ In ambito giuridico, il concetto kantiano di “acquisizione originaria” si lega alla dimensione fondativa e pertanto costitutiva del diritto nel suo insieme, che perciò precede le particolari definizioni del diritto. L’idea di una appropriazione originaria del “suolo”, per Kant, è palesemente un costrutto di tipo concettuale, una “idea meramente logica dell’associazione civile”, che precede, rendole possibili ogni particolare tipo di giurisdizione territoriale, sia essa pubblica o privata. Ed è propriamente in tal senso, a mio avviso, che bisogna rileggere ciò che, in ambito teoretico, Kant indica essere la prima applicazione dell’intelletto sulla sensibilità: tale applicazione, infatti, permetterebbe la “presa di possesso” – se così si può dire – da parte dello stesso intelletto dell’orizzonte puro della sensibilità, facendo di esso il suo autentico “dominio territoriale” e, cioè, l’ambito nel quale si rende possibile parlare di una “deduzione” dei suoi stessi concetti.

⁷²⁵ Cfr. G. Lorini, *Fonti e Lessico*, p. 220.

⁷²⁶ KrV, B 20.

1. La risemantizzazione dell'ontologia alla luce del "trascendentale". La definizione sensibile del concetto di un oggetto in generale.

*"Nel nuovo modello kantiano di indagine metafisica sull'ente si compenetrano (...) da un lato l'esigenza scolastica di una scienza rigorosa che attinga ad una dimensione del reale più profonda, non riducibile (...) alla realtà delle cose date in concreto nell'esperienza, e dall'altro però l'istanza critica di una considerazione dell'ente che non riassorba le ragioni dell'esistente nell'ambito delle determinazioni dell'ente in generale (...)".*⁷²⁷

È innegabile che l'iniziale proposito della *erste Kritik* – il voler rintracciare quelle condizioni, che sole renderebbero possibile annoverare la ricerca metafisica tra le conoscenze di carattere scientifico⁷²⁸ – muova all'interno di un orizzonte che, seppur in quella sua peculiare veste trascendentale, resta profondamente di carattere gnoseologico.

L'intero progetto critico kantiano suggerisce, non a caso, il costante appello a quella facoltà conoscitiva di ordine superiore – la ragione – che, sola, risulterebbe capace di interrogarsi sui *limiti* e sulle *possibilità* della stessa conoscenza metafisica, rintracciando quelle condizioni soggettive, che devono necessariamente stare alla base di ogni nostro discorso che voglia dirsi di carattere scientifico⁷²⁹. D'altra parte, il programma metafisico che la *Critica* intende ora delineare in forma compiuta e sistematica⁷³⁰ sembrerebbe trapassare fin da subito i propri propositi iniziali – mostrare se la metafisica possa essere annoverata o meno tra le scienze – configurandosi come propedeutica a quella indagine, che non mira più a conoscere direttamente gli oggetti, quanto il "nostro modo di conoscerli"⁷³¹: un'indagine, detto altrimenti, che fa non delle cose in sé, bensì della nostra stessa attività conoscitiva l'oggetto da indagare, secondo quella duplicità di senso che il titolo stesso dell'opera⁷³² sembrerebbe volerci suggerire.

La preponderanza dell'impegno gnoseologico all'interno della KrV, non deve dunque suggerire un mancato interesse, da parte del filosofo, nei confronti della tematica ontologica.

⁷²⁷ A. Cicatello, *Ontologia critica*, p. 29.

⁷²⁸ KrV, B 23.

⁷²⁹ Scientifico è ogni discorso contrassegnato dalla necessità e dalla universalità delle sue asserzioni: "necessità (*Notwendigkeit*) e rigorosa universalità (*strenge Allgemeinheit*) sono quindi i contrassegni sicuri di una conoscenza a priori, e si implicano inseparabilmente l'una con l'altra"; KrV, B 4-5.

⁷³⁰ KrV, B 27.

⁷³¹ KrV, A 12.

⁷³² MI riferisco alla possibilità di leggere l'intento critico nella duplice veste soggettivo-oggettiva: la critica condotta dalla ragione (soggetto), ha come proprio oggetto di indagine se stessa ed è, pertanto, *autocritica*

I pochi accenni da lui proposti in sede critica, infatti, piuttosto che tradire il suo totale disimpegno nei confronti dell'antica *pars generalis* dell'indagine metafisica, suggeriscono di contro la necessità di ripensare la stessa problematica ontologica entro le trame di quel progetto, che ha lo scopo di individuare preventivamente i *limiti* entro cui il *logos* articolato dal nostro intelletto possa pretendere di avere una portata conoscitiva.

La rivoluzione di pensiero di cui si fa portavoce la filosofia kantiana, detto altrimenti, investe in pieno la domanda sull'ente e lo fa scardinando gli allora presupposti dogmatici, sui cui era stato eretto l'ontologismo di vecchia scuola e prospettando quell'inversione metodica, che intende ora rispondere all'esigenza critica di rifondare il discorso sull'ente, muovendo dalla ridefinizione delle reali *possibilità* conoscitive del soggetto umano.

Se riletta in quest'ottica, l'ormai nota espressione kantiana per cui "il nome superbo di un'ontologia" deve lasciare il posto a quello più modesto di una "analitica dell'intelletto puro"⁷³³ non merita più di essere compresa sulla scorta di una ricusa sommaria da parte del filosofo dell'antica scienza metafisica.

Che il nuovo "nome" non tradisca l'intento kantiano di voler eclissare l'antica disciplina ontologica è parzialmente dimostrato dal fatto che, lo stesso autore non rinuncia in verità neppure alla sua vecchia denominazione, finendo al contrario con l'accostarla alla sua *nuova* filosofia trascendentale⁷³⁴.

Prendere congedo dall'ontologia, accostandosi piuttosto ad una analitica dell'intelletto puro, non significherebbe quindi per Kant decretare una rinuncia sommaria ad ogni nostra forma di sapere razionale sulle cose, bensì riconoscere la necessità di dover abbandonare la prospettiva acritica di un presunto sapere, che cofigurerebbe come ontologico solo di nome⁷³⁵, ma mai di fatto. Le dichiarazioni kantiane, detto altrimenti, ripropongono a gran voce quell'esigenza, già palesatasi in epoca pre-critica, ma non ancora concretizzatasi in una forma compiuta e sistematica, di rinunciare alle logiche dogmatiche che stavano alla base della ricerca metafisica sull'ente, per approntare piuttosto un'indagine di carattere preliminare che sia capace anzitutto di definire le modalità con le quali risulterebbe per noi *possibile* oltrepassare lo spazio logico del mero *cogitabile*, per accedere a ciò che, di contro, si attesta come "un qualcosa" di realmente conoscibile; qualcosa, cioè, che possa rappresentare per noi un possibile oggetto dell'esperinza.

Il diniego kantiano, a voler essere più espliciti, non è affatto diretto alla conoscenza ontologia in quanto tale, bensì a quella configurazione dogmatica che essa aveva assunto sotto l'egida del razionalismo metafisico: è con i suoi rappresentanti, infatti, che la filosofia kantiana ha fin da principio intrapreso un intenso e serrato confronto critico, allo scopo di mettere anzitutto in luce gli insuperabili limiti teorici di quella impostazione fin troppo "logicista" e "matematizzante" che era stata da loro assunta in ambito ontologico.

Caratteristica peculiare del razionalismo metafisico, come si è mostrato nella prima parte del presente studio, era infatti il profondo legame che la ricerca metafisica intratteneva con l'analisi logica; un legame, che aveva trovato chiara espressione nell'assunto di base del wolffismo, secondo il quale il principio logico di non contraddizione rappresentava il principio supremo di

⁷³³ KrV, A 247 B 304.

⁷³⁴ KrV, A 845 B 873.

⁷³⁵ A. Cicatello, *Ontologia critica*, p. 22.

tutte le verità, tanto da restituirsi, prima ancora che come regola del nostro pensiero, come un vero e proprio criterio di definizione ontologica delle cose. Nell'ottica della metafisica wolffiana, la possibilità stessa di una "conoscenza" ontologica poggiava dunque sulla presupposizione, secondo la quale era un unico e solo principio a restituire la regola di tutta la conoscenza umana, come anche la *ratio* ontologica di tutte.

In questa prospettiva del tutto "acritica", al nome altisonante di ontologia, la metafisica di vecchia scuola tendeva quindi ad associare la dogmatica pretesa di poter giungere, per mezzo della sola ragione, a fornire conoscenza sintetiche a priori "sulle cose in generale"; ed è propriamente contro una tale pretesa – questa sì realmente superba – che il filosofo intende adesso pronunciare il suo più radicale dissenso.

Già all'interno dei *Träume*, di fatto, Kant aveva finito con l'ammettere che, ogni qualvolta si è preteso dogmaticamente di conoscere le qualità più recondite delle cose, di penetrare fino ai loro "predicati essenziali", il risultato non ha fatto che disattendere le aspettative. Nella seconda metà degli anni sessanta, il filosofo prussiano aveva quindi fatto propria l'idea di una necessaria indagine di natura critica – sebbene non ancora tale di nome – che fosse in grado di determinare del tutto a priori l'ambito nel quale la ragione umana poteva aspirare a raggiungere una reale ed effettiva conoscenza delle cose, degli oggetti. L'accentuazione kantiana del tradizionale ruolo propedeutico⁷³⁶ dell'ontologica, procedeva però, già allora, al prezzo di una decisa, quanto necessaria delimitazione della validità dei suoi concetti "sul basso terreno dell'esperienza e del comune intelletto"⁷³⁷.

In seguito, il delinarsi del profilo critico dell'ontologia kantiana muove quindi in parallelo ad un severo, quanto necessario disciplinamento delle nozioni dell'intelletto, il cui *uso* viene circoscritto alla dimensione concreta dei fenomeni dell'esperienza sensibile.

È nell'anno della cosiddetta "grande luce", che l'individuazione della natura formale delle nozioni pure dello spazio e del tempo permette a Kant di "definire" razionalmente l'ambito nel quale risulta per noi possibile ottenere una reale conoscenza, riconoscendo nel sensibile, l'orizzonte nel quale diviene per noi possibile fare un *uso significativo* delle forme pure del nostro pensiero, dei nostri "concetti di un oggetto in generale".

In sintesi, se si tiene conto dell'intero sviluppo dell'indagine condotta da Kant in ambito metafisico, sviluppo di cui il presente lavoro di ricerca ha cercato di mettere in mostra i momenti più salienti con una particolare attenzione all'evoluzione delle nozioni dello spazio e del tempo, non è poi così difficile riconoscere come la cosiddetta "*Revolution des Denkunsart*"⁷³⁸, di cui intende farsi portavoce la *KrV*, finisca nei fatti con l'investire in pieno la domanda sull'ente, restituendole un profilo del tutto nuovo.

⁷³⁶ L'ontologia, in qualità di "logica dell'uso dell'intelletto puro e della ragione pura" (Met. L₁, AA XXVIII, 173), ha il compito *preliminare* di delineare l'ambito, nel quale le pretese conoscitive della ragione pura risultano legittimamente fondate. È solo in quest'ambito, infatti, che il pensiero di "un oggetto in generale" esprimerebbe la sua autentica funzione "regolativa" rispetto ad un uso che, per Kant, è soltanto empirico.

⁷³⁷ AA II, 368.

⁷³⁸ *KrV*, B XVII.

L'impegno autenticamente metafisico di cui si fa originariamente carico il programma kantiano di una “*transzendente Logik*”⁷³⁹ finisce nei fatti col coincidere con la stessa ricerca di un uso delle forme pure del pensiero, nel quale verrebbe a concretizzarsi l'uscita dallo spazio logico del meramente *cogitabile*, in direzione di quanto, invece, può esser da noi conosciuto (*cognoscibile*) come “un qualcosa”, la cui realtà è data al di fuori delle trame logiche del nostro pensiero. Ed è proprio prendendo in esame quelle che sono le condizioni indispensabili per un uso di tali concetti *in funzione* di una reale conoscenza degli oggetti, che la filosofia kantiana intende rintracciare una “definizione reale”⁷⁴⁰ degli stessi; una definizione, cioè, che sia ora capace di esibirne l'autentico valore ontologico.

A differenza della “*allgemeine Logik*”, che considera unicamente la forma del pensiero in generale, facendo astrazione da ogni contenuto della nostra conoscenza e, cioè, da ogni possibile rapporto del nostro pensiero con gli oggetti, la logica trascendentale “prende in considerazione anche l'origine delle nostre conoscenze degli oggetti”⁷⁴¹, in modo tale da poter determinare *a priori* la validità oggettiva o meno di queste stesse conoscenze.

È nell'ambito di una logica che non è più semplicemente generale, bensì “trascendentale” che la domanda ontologica trova quindi un'espressione del tutto nuova, finendo con l'identificarsi con l'indagine relativa alla possibilità stessa di una *sintesi a priori* tra le forme del puro pensiero e le forme pure della nostra intuizione, grazie alla quale verrebbe a concretizzarsi non tanto la pre-comprensione ontologica dell'essere dell'ente, come scriveva Heidegger, quanto l'originaria definizione del profilo “oggettivo” dei fenomeni.

Nella prima edizione della KrV, riferendosi alle categorie dell'intelletto, quali concetti per mezzo di cui si rende per noi possibile a priori pensare le cose come “oggetti”, Kant sottolinea, come noi non potremmo di fatto mai giungere a dare una *definizione reale* di nessuna di esse “senza dover subito scendere fino alle condizioni della sensibilità”; senza cioè rivolgerci a quella che è la forma spazio-temporale dei nostri stessi fenomeni.

(...) se si eliminano tutte le condizioni della sensibilità che le presentano come concetti di un possibile uso empirico e le si considerano come concetti di cose in generale (quindi di uso trascendentale) con esse non rimane altro da fare che considerare la funzione logica nei giudizi come la condizione di possibilità delle cose stesse, senza poter indicare minimamente dove esse posano prendere la loro applicazione e il loro oggetto, quindi come possano avere un qualche significato e una validità oggettiva, senza sensibilità, nell'intelletto puro.⁷⁴²

Secondo i dettami della filosofia critica kantiana i concetti puri dell'intelletto non potranno di fatto mai avere alcun uso trascendentale, ma sempre e solo di ordine empirico: sebbene riferibili *a priori* ad oggetti in

⁷³⁹ Cfr. R. Pozzo, *Kants Within the Tradition of Modern Logic: The Role of the „Introduction: Idea of Transcendental Logic“*, in: *The Review of Metaphysics*, LII (1998), pp. 295-310; E. Ficara, *op. cit.*

⁷⁴⁰ KrV, A 242.

⁷⁴¹ KrV, A 56.

⁷⁴² KrV, A 242.

generale, tali concetti ed i principi che da essi derivano, acquistano un significato reale in quanto “predicati ontologici”, soltanto nel momento in cui tali concetti vengono riferiti alla concretezza empirica di ciò che ci è dato *a posteriori* nell’ambito sensibile dell’esperienza. I concetti tramite i quali si rende per noi possibile pensare in generale ad “oggetti”, detto altrimenti, non potranno mai trovare una loro *legittima* applicazione in un ambito che non sia quello della datità sensibile.

Tutto ciò, ad un primo sguardo, potrebbe però apparire in aperta contraddizione con quella definizione di ontologia – l’unica per altro presente in sede di KrV – che Kant ci offre nelle pagine finali de *La Architettura della ragion pura*. Qui il filosofo sottolinea infatti come una tale conoscenza, ora identificata in tutto e per tutto con la sua filosofia trascendentale, restituisca il “sistema di tutti i concetti e di tutti i principi che si riferiscono agli oggetti in generale (*auf Gegenstände überhaupt*), senza assumere oggetti che sarebbero dati (*ohne Objekte anzunehmen, die gegeben wären*)”⁷⁴³.

Se presa di per sé, una tale definizione potrebbe non solo confutare quanto detto sopra, ma persino assicurare all’ontologia kantiana quella sedicente continuità con la tradizione metafisica wolffiana, cui Heidegger aveva costantemente fatto appello, se non fosse che, ad uno sguardo d’insieme più attento e coerente con l’autentico spirito del criticismo, risulta piuttosto evidente che sono proprio gli “oggetti in generale” quelli che, per Kant, non possono esserci dati⁷⁴⁴ e che, di conseguenza, non potranno mai essere assunti come i *data*⁷⁴⁵ cui è possibile applicare le operazioni logiche dell’intelletto.

La specificazione kantiana, secondo la quale i concetti puri dell’intelletto – in qualità di predicati ontologici – si riferirebbero agli oggetti in generale, senza assumere oggetti “dati”, come è stato già accennato, non va pertanto assunta come espressione della indistinta *applicabilità* di tali nozioni tanto alla dimensione fisica degli enti sensibili, i fenomeni, quanto a presunti oggetti intelligibili dati in sé come. Il loro non riferirsi ad una cerchia determinata dell’ente indica piuttosto quel carattere di generalità, che è proprio di un discorso di carattere preliminare, che non si occupa di questo o di quel particolare oggetto dato nell’ambito sensibile della nostra intuizione, ovvero, non si occupa della particolarità di ciò che Kant, negli appunti di inizio anni novanta definisce essere l’*empirice dabile*⁷⁴⁶.

L’ontologia kantiana, in sintesi, non si occupa di una determinata specie di *oggetti dati*, ma di tutto ciò che in generale può esserci dato; il suo oggetto è cioè definibile come un puro “dabile”, trattandosi del modello trascendentale di oggetto, in conformità al quale – “*ihm gemäß*”⁷⁴⁷, come dirà Kant – ogni nostra percezione può essere individuata un possibile oggetto dell’esperienza.

⁷⁴³ KrV, A 845 B 873.

⁷⁴⁴ KrV, A 109.

⁷⁴⁵ KrV, A 239.

⁷⁴⁶ “Ciò che è oggetto di percezione, *empirice dabile*, non è per questo senz’altro un oggetto d’esperienza (*ist darum nicht so forte in Gegenstand der Erfahrung*): perché questa, come sistema di percezioni (*denn diese als ein System der Wahrnehmungen*), dev’essere fatta (*muß gemacht werden*)”; *OP*, AA XXII, X, 18, 408; tr. it. p. 210. È lo stesso intelletto, tramite le categorie, a conferire a ciò che si dà come semplice oggetto di percezione lo statuto ontologico di “oggetto d’esperienza”. I suoi concetti restituiscono infatti i principi dell’esposizione dei fenomeni e, cioè, i principi “dell’esposizione generale di tutto ciò che è stato dato (*von dem, was gegeben worden*); AA XVII, 643.

⁷⁴⁷ KrV, A 495 B 523.

L'oggetto dell'ontologia kantiana, già sul finire degli anni settanta, aveva palesato la sua struttura complessa o, sarebbe forse meglio dire "composta": un tale oggetto non è infatti un particolare oggetto dato ai sensi, ma la rappresentazione pura che ne anticipa sempre la forma, determinando la sua entrata nell'ambito dell'esperienza. Esso, in tale senso, non è assimilabile in tutto e per tutto ad un fenomeno dell'esperienza, ma è potenzialmente⁷⁴⁸ ogni fenomeno possibile, nella misura in cui esprime non esprime altro che le condizioni puramente soggettive che sono necessarie affinché si dia in generale un'esperienza.

Come Kant ammetterà in maniera più esplicita nei *Fortschritte*, l'ontologia non si occupa infatti di presunti oggetti sovrasensibili, ma solo di quegli oggetti che possono essere dati ai nostri sensi, sotto forma di fenomeni. Essa, leggiamo, è infatti quella scienza, che come parte della metafisica, costituisce un sistema dei concetti dei principi dell'intelletto, ma "solo in quanto questi si riferiscono agli oggetti che possono essere dati ai sensi"⁷⁴⁹.

Essa, detto in termini più espliciti, "non tocca il sovrasensibile" che pure è lo scopo finale di tutta la metafisica, ma appartiene ad essa come sua propedeutica e può quindi essere chiamata filosofia trascendentale unicamente "perché contiene le condizioni e i primi elementi di ogni nostra conoscenza a priori"⁷⁵⁰.

L'ontologia, come ribadirà Kant in una lettera indirizzata a L.H. Jacob coeva alla pubblicazione della seconda edizione della *KrV*, deve infatti prendere sempre inizio "con i concetti dello spazio e del tempo", ovvero, con le forme pure della sensibilità, per poi vedere come il suo effettivo compimento possa realizzarsi entro un'analisi del nostro intelletto puro.

Senza il contributo congiunto di entrambi, un contributo che non può affatto essere riletto sottostimando, in certo qual modo, la dimensione sensibile dell'intuizione (neokantismo), né essere tradotto in una acritica coappartenenza di quest'ultima al pensiero (Heidegger), nulla potrebbe infatti essere da noi *realmente conosciuto* come oggetto e, pertanto, nessun oggetto in principio potrebbe essere da noi riconosciuto o giudicato a priori come tale.

Delimitando la nostra conoscenza a priori ai soli fenomeni, Kant avrebbe dunque finito col determinare, al contempo, l'orizzonte entro cui la domanda sull'ente può essere posta in termini che siano realmente significativi: l'ontologia diviene, per lui, un discorso generale che non può riguardare nient'altro che i fenomeni, perché è solo sulla loro forma che ci è possibile "dire molto a priori"⁷⁵¹, mentre sulle cose date in sé stesse, che possono trovarsi a fondamento di tali rappresentazioni, non ci è dato sapere nulla.

Nel rinnovato contesto critico, entro cui il filosofo iscrive la sua originale proposta di metafisica⁷⁵², la conoscenza ontologica finisce dunque

⁷⁴⁸ Gabriel Rivero, muovendo da presupposti molto vicini ai nostri, identifica l'oggetto trascendentale con l'*Inbegriff* dei fenomeni possibili o l'esperienza in generale; cfr. G. Rivero, op. cit., p. 187.

⁷⁴⁹ AA XX, 260; tr. t. p. 66.

⁷⁵⁰ Ibid.

⁷⁵¹ *KrV*, B 65.

⁷⁵² "La metafisica kantiana è forse la forma storica più complessa e densa che si struttura sopra il nuovo significato dell'episteme (...). Lo sforzo di Kant di coniugare nel terreno di una nuova gnoseologica, distinguendone ambiti e compiti, sensibile e intelligibile in un sodalizio (...) vincolato dalla necessità (...) costituisce dunque il centro della sua impresa";

letteralmente col “patire” quel restringimento di carattere gnoseologico, di cui si fa in principio espressione l’*Estetica trascendentale*, limitando quelle che sono le reali capacità conoscitive del nostro intelletto all’interno dell’orizzonte spazio-temporale dell’esperienza sensibile.

Questa restrizione, apparentemente solo conoscitiva, risponde così ad una necessità di carattere profondamente ontologico: restringendo la conoscenza umana ai soli fenomeni sensibili, Kant finisce di fatto col definire l’ambito nel quale risulterebbe valida, perché realmente significativa, l’applicazione dei nostri concetti di un oggetto in generale

Volendo ridurre ai minimi termini, si potrebbe forse dire che, nell’ambito della prospettiva kantiana, l’ontologia finisce col dismettere del tutto i panni di quella scienza dogmatica, che si proponeva di indagare direttamente le cose, gli oggetti, presupponendo di poterne conoscere l’essenza più recondita, per vestire piuttosto l’*habitus* critico di un discorso che riguarda esclusivamente le nostre rappresentazioni sensibili degli oggetti (fenomeni) e mai *direttamente* questi stessi oggetti.

Il carattere puramente sensibile della nostra intuizione, intesa come l’*immediata e singolare* rappresentazione mediante cui l’oggetto può esserci realmente dato⁷⁵³, restituisce dunque un mezzo del tutto necessario per la stessa attività conoscitiva dell’intelletto: quest’ultimo procede solo per concetti, i quali, a loro volta, non possono che riferirsi “ad una qualche rappresentazione di un oggetto ancora indeterminato”⁷⁵⁴; dunque, non direttamente all’oggetto, bensì ad una sua diretta *rappresentazione*.

Senza il riferimento indiretto alla rappresentazione diretta dell’oggetto, infatti, i concetti puri dell’intelletto restituirebbero soltanto delle forme logiche *vuote*, perché del tutto prive di un contenuto; *regole*⁷⁵⁵ che resterebbero senza una reale e concreta applicazione.

Tali concetti, scrive Kant nel testo della prima edizione della KrV:

(...) non significherebbero nulla se non potessimo sempre presentare il loro significato nei fenomeni (*so würden sie doch gar nichts bedeuten, könnten wir nichts immer Erscheinungen [Empirischen Gegenständen] ihre Bedeutung darlegen*). Pertanto, si richiede anche di rendere sensibile un concetto astratto, vale a dire di mostrare nell’intuizione l’oggetto che gli corrisponde (*korrespondierende Object in der Anschauung*), poiché, senza di esso, il concetto (come si dice) rimarrebbe senza senso (*ohne Sinn*), ovvero senza significato (*ohne Bedeutung*).⁷⁵⁶

S. Zacchini, *La collana di armonia. Kant, Poincaré, Feyerabend e la crisi dell’episteme*, FrancoAngeli, Milano 2010, p. 64.

⁷⁵³ AA XX, 266; tr. it. p. 73.

⁷⁵⁴ KrV, A 69. L’indeterminatezza dei fenomeni, lo ricordiamo, è di natura categoriale.

⁷⁵⁵ L’intelletto viene definito da Kant come la facoltà delle regole: la logica generale, che ha lo scopo di mostrare i concetti dell’intelletto in forma sistematica, contiene infatti “le regole assolutamente necessarie del pensiero, quelle senza di cui non ci sarebbe uso alcuno dell’intelletto, e dunque riguarda quest’ultimo a prescindere dalla diversità degli oggetti cui esso si può dirigere”; KrV, B 76.

⁷⁵⁶ KrV, A 240. Se si eliminano le condizioni della nostra sensibilità, prosegue Kant, “vien meno ogni significato, cioè ogni relazione con l’oggetto, e non si può più rendere comprensibile con un esempio quale sia la cosa intesa con quel concetto”; A 241.

Identificando l'ontologia con il sistema di tutti i concetti e i principi dell'intelletto che, come tali, si riferiscono unicamente "agli oggetti che possono essere dati ai sensi", Kant non solo individua tali limiti nell'orizzonte sensibile dell'esperienza possibile, ma sembrerebbe altresì voler riconoscere un carattere espressamente sensibile al "τὸ ὄν".

L'espressione classica "ente in quanto ente" verrebbe infatti a coincidere, in sede di ontologia critica, nella formula "ente in quanto *fenomeno*"; espressione, nella quale si concretizzerebbe il reindirizzamento dell'intero sapere ontologico a quei "data" che sono assunti come tali, solo se compresi secondo le modalità che sono proprie del soggetto conoscente: prescindere o trascendere propriamente da esse, per Kant, significherebbe infatti negare di principio ogni accesso conoscitivo alle cose, fosse anche quello *a priori*.

Alla ridefinizione critica dei limiti e delle possibilità del discorso generale sull'ente corrisponderebbe, dunque, una parallela riconsiderazione dello statuto rappresentativo di quest'ultimo. Se infatti il sistema dei concetti e dei principi dell'intelletto puro si riferisce soltanto agli *oggetti che possono esserci dati nei sensi* e mai a cose in generale, presupposte come date in se stesse, al di fuori di questo nostro modo rappresentativo è perché non ci è mai possibile avere alcuna esperienza di tali cose, ma solo di quelle rappresentazioni di natura sensibile, che sono i fenomeni.

Il progetto ontologico di cui si fa autenticamente portavoce la filosofia critica kantiana non si accontenta, dunque, di un semplice rinnovamento di carattere terminologico, ma giunge, piuttosto, a ridefinire quelli che sono effettivamente i *limiti* e le *possibilità* della ricerca sull'ente: quest'ultima, più che un semplice nome, è di fatto costretta ad abbandonare la pretesa "superba" di fornire conoscenze sintetiche a priori sulle "cose in generale", per assumere piuttosto il profilo di un sapere di carattere preliminare, che è volto a determinare la priori lo statuto ontologico⁷⁵⁷ dei nostri stessi fenomeni.

Scrivo in tal senso Claudio La Rocca:

Presupposto di fondo che consente l'applicabilità delle categorie è il carattere fenomenico degli oggetti dell'esperienza, l'interpretazione che Kant dà dell'ente come fenomeno. L'idea dell'oggetto come fenomeno determina da un lato la struttura spazio-temporale dell'ente come suo tratto necessario e rende possibile, dall'altro, concepire spazio e tempo come forme «ideali» o aprioriche, come pure forme dell'intuizione o intuizioni pure.⁷⁵⁸

Gli stessi giudizi sintetici che l'ontologia dogmatica pretendeva di pronunciare a priori "sulle cose in generale" lascerebbero cioè il posto a quei giudizi, che sono in grado di *determinare del tutto a priori* le condizioni puramente sensibili, entro cui ci è dato quanto può essere riconosciuto in generale come un "oggetto": tali giudizi, detto altrimenti, non potranno mai giungere "al di là degli oggetti dei sensi", ma potranno valere "soltanto per gli oggetti di una esperienza possibile (*für Objekte möglicher Erfahrung*)"⁷⁵⁹.

⁷⁵⁷ Riconoscere la generale *Objektivität* dei singoli fenomeni dati – le "rappresentazioni di un oggetto ancora indeterminato (*noch unbestimmten Gegenstand*)" dal punto di vista categoriale – è, di fatto, l'unica conoscenza sintetica a priori cui la filosofia trascendentale può pretendere di pervenire.

⁷⁵⁸ Claudio La Rocca, *Strutture kantiane*, ETS Editrice, Pisa, 1990, p. 53.

⁷⁵⁹ *KrV*, B 73.

L'ontologia kantiana, detto diversamente, perde cioè la capacità di pronunciare giudizi sintetici a priori sulle "sulle cose in generale e in se stesse"⁷⁶⁰, proprio perché tali "cose" non possono mai essere, per noi, oggetti passibili d'esperienza: essa si attesta, dunque, non più nei termini di quel sapere generalissimo, che pretende di conoscere a priori i caratteri propri dell'ente, bensì nella forma di un sapere preliminare volto a *riconoscere* – questo probabilmente il vero senso del suo conoscere a priori – ciò che, nell'orizzonte sensibile dell'esperienza per noi possibile, può essere detto in generale "oggetto"⁷⁶¹.

Il discorso a priori sull'ente, in definitiva, non può che attuarsi per Kant nella forma sistematica di un "pensiero immanente"⁷⁶², nell'articolazione funzionale di quel parlare⁷⁶³ che, pur astraendo dalla particolarità empirica dei singoli oggetti d'esperienza, è tuttavia in grado di *dire l'ente* solo e soltanto all'interno di essa (esperienza): è unicamente dei fenomeni empirici – gli oggetti indeterminati della nostra intuizione sensibile – che l'intelletto puro è capace di assicurare lo *status* ontologico di ente, determinando a priori il loro essere, in generale, un possibile oggetto di esperienza.

In questo modo, la prospettiva ontologica kantiana mantiene quel suo originario carattere "generale", ma lo fa trasponendo, per così dire, questa sua generalità sul piano puramente ideale delle condizioni trascendentali dell'esperienza, essendo punto quest'ultima l'ambito nel quale diviene per noi possibile un riferimento *a priori* ad oggetti.

⁷⁶⁰ KrV, B 298.

⁷⁶¹ Il problema trova la sua prima formulazione nella lettera indirizzata a Herz nel 1772: "Durante le mie lunghe ricerche metafisiche, io (così come altri) non l'avevo preso in considerazione, ma esso costituisce in realtà la chiave di tutti i misteri della metafisica, che finora è rimasta celata a se stessa. Mi chiesi cioè: su quale fondamento poggia la relazione di ciò che in noi si chiama rappresentazione con l'oggetto?"; (AA X, 129-130; tr. it., p. 65).

⁷⁶² Un'ontologia, cioè, come "come pensiero ai cui concetti si può assicurare realtà oggettiva (*objective Realität*)"; AA XI, 313 – 316; tr. it. p. 273.

⁷⁶³ Cfr. *Anthr.*, AA VII, 192. Il parallelo con la lingua svolge un'importante funzione guida ai fini di una più autentica comprensione dello statuto dell'ontologia kantiana e, dunque, della stessa indagine logica. È, infatti, lo stesso Kant a suggerire tale parallelismo: «Possiamo quindi farci un'idea della possibilità di tale scienza – la *logica* – così come di una grammatica generale» – *Logik*, 435; tr. it. p. 8.

2. Il significato ontologico della “sintesi trascendentale”.

L’originaria obiettivazione delle forme sensibili dello spazio e del tempo.

“Il complesso delle rappresentazioni è proprio l’oggetto: e l’azione dell’animo, tramite la quale il complesso delle rappresentazioni è rappresentato, significa riferirle all’oggetto (...). Esso deve dunque necessariamente (in quanto complesso) essere prodotto, e precisamente da un’azione interna, che vale per un molteplice dato in generale e precede a priori il modo in cui questo molteplice viene dato.”⁷⁶⁴

A differenza delle conoscenze di stampo fisico-matematico, le quali sono in grado di fornire conoscenze sintetiche del tutto a priori presentando nell’intuizione un oggetto perfettamente corrispondente ai propri concetti, la filosofia è invece una conoscenza di carattere razionale puro, il cui autentico modo di procedere è dato solo “*per conceptus secundum cognitionem discursivam*”⁷⁶⁵.

Come conoscenza che muove da “semplici concetti”, l’indagine filosofia non può infatti presentare a *priori* un’intuizione che, nella sua singolarità, sia in grado di fungere da referente oggettivo per i suoi concetti puri, ma deve sempre fare affidamento a quegli esempi⁷⁶⁶ che, sotto forma di particolari fenomeni empirici, le sono offerti *a posteriori* nell’ambito concreto dell’esperienza. È soltanto col riferirsi a quest’ultima, infatti, che i concetti ed i principi dell’intelletto puro possono ottenere un significato, restituendosi come le regole di una qualche composizione di valore oggettivo.

Ed è questa, in fondo, la principale ragione, per la quale quelle idee e quei principi razionali che compongono la cosiddetta “metafisica speciale” possono avere, nell’ottica kantiana, un uso che risulta essere esclusivamente *regolativo* per la nostra conoscenza: delle *idee trascendentali* di Dio, Anima e Mondo, infatti, non sarà mai possibile individuare, nell’ambito sensibile dell’esperienza per noi possibile, un’intuizione che, nella sua singolarità, risulti essere ad essi perfettamente corrispondente.

Le cose andrebbero però del tutto diversamente, secondo quanto suggeritoci da Heidegger, per quanto riguarda quell’indagine di natura filosofica che, fin da principio, si è dedicata al problema dell’essere nella sua forma più pura e, per questo, più generale, vale a dire per quella conoscenza ontologica, che in Kant si declina come filosofia trascendentale.

⁷⁶⁴ AA XI, 314; tr. it. p. 274-275.

⁷⁶⁵ R. 4132; AA XVII, 425.

⁷⁶⁶ Esempi e casi pratici, per Kant, possono acquire la capacità di giudizio (KrV, A 134 B 173). Gli esempi “funzionano infatti come illustrazioni della regole, sono casi concreti, e sono importanti perché fanno capire che la regola non ha un puro significato formale, ma deve avere un uso oggettivo”; *Le radici del senso: Un commentario sistematico della «Critica del Giudizio»*, a cura di: M. Failla e N. Sánchez, Madrid, 2019.

L'interpretazione heideggeriana, come è noto, assume la prospettiva trascendentale kantiana rileggendola alla luce di quella interpretazione di natura fenomenologica, in cui il riferimento aprioristico della nostra conoscenza agli oggetti si traduce nel soggettivo trascendimento del piano ontico degli enti, in direzione della dimensione più originaria del loro essere. Nell'ottica heideggeriana, la configurazione trascendentale della filosofia kantiana, tradurrebbe il senso implicito di una precomprensione "ontologica" dell'essere, come costitutiva di ogni conoscenza ontica dell'ente.

Che in Kant l'ontologia sopravviva agli strali della critica, rinvenendo nella rinnovata dimensione del trascendentale l'accesso privilegiato ad una dimensione pura che va al di là della particolarità dei singoli oggetti, non è per nulla in dubbio, come anche dimostrato dalla mole sempre più ricca di studi dedicati al tema. Sarebbe tuttavia una sorta di *vitium subreptionis* il voler mettere in evidenza la portata ontologica della filosofia kantiana al netto di un apparato concettuale, come quello heideggeriano della differenza ontologica, che ha finito con lo stravolgere il senso stesso di quella conoscenza trascendentale, che è stata presentata dallo stesso Kant come affatto irriducibile alla trascendenza. "La filosofia heideggeriana interpreta, servendosi de concetto di trascendenza, ciò che, in Kant, appartiene all'ordine del trascendentale"⁷⁶⁷ e nel far ciò, come già accennato, finisce di fatto con l'obliare il carattere innovativo della proposta ontologica kantiana.

In quella che può essere considerata a ragione come la sua risemantizzazione in chiave trascendentale, l'ontologia kantiana non ha più il profilo dogmatico di una conoscenza che pretende di avere un accesso *diretto* ad oggetti, tale da giustificare una tematizzazione della soggettività pura in termini di una sua coesistente trascendenza.

Nel testo della *Preisschrift* sui progressi della metafisica, Kant sottolinea infatti come l'ontologia si configuri come quella "scienza"⁷⁶⁸, che "costituisce un sistema di tutti i concetti e i principi dell'intelletto, ma solo in quanto questi si riferiscono agli oggetti che possono essere dati ai sensi (*nur so fern sie auf Gegenstände gehen, welche den Sinnen gegeben*)"⁷⁶⁹ e che, come tali, possono sempre essere sempre comprovati dall'esperienza.

Una tale definizione potrebbe *prima facie* sembrare in palese contrasto con quella che Kant offre nelle pagine finali de l'*Architettonica della ragion pura*, l'unica per altro presente nel testo critico. In A 845 B 873 leggiamo infatti che la conoscenza ontologica, qui espressamente identificata con la filosofia trascendentale, non considera altro che "l'intelletto stesso e le ragione stessa in un sistema di tutti i concetti e di tutti i principi che si riferiscono agli oggetti

⁷⁶⁷ H. C. Tauxe, *op. cit.*, p. 117.

⁷⁶⁸ Il modello di scientificità cui fa appello Kant, già in sede critica, aveva assunto una connotazione peculiare, non riducibile a quello delle conoscenze scientifiche in cui la ragione ha direttamente a che fare con "oggetti": ciò che farebbe della conoscenza metafisica una vera e propria scienza, secondo quanto si legge infatti in sede di *Architettonica della ragion pura*, è la sua "unità architetonica" (cfr. KrV, A 832 B 860). Sul tema vedi: A. Artosi, *L'esperienza come sistema: Leibniz, Kant e l'architetonica della ragione*, Archetipo Libri, Bologna 2013; H. Hohenegger, *Kant, filosofo dell'architetonica. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*, Quodlibet, Macerata 2004; B. Centi, *Coscienza, etica e architetonica in Kant. Uno studio attraverso le critiche*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 2002.

⁷⁶⁹ AA XX 260; tr. it. p. 66.

in generale (*auf Gegenstände überhaupt*), senza assumere oggetti che siano dati (*ohne Objekte anzunehmen, die gegeben wären*)”.

Nella lettura heideggeriana, come è noto, la suddetta definizione kantiana di ontologia possiede un senso ben specifico: essa, in qualità di conoscenza trascendentale, si attesta né più né meno che come una “*Theorie des Seins überhaupt*”⁷⁷⁰ che, in quanto tale, non assume oggetti dati, nel senso che essa non si dirigerebbe affatto ad una cerchia determinata dell’essere, né a quella psichica né a quella propriamente detta fisica.

Se riletta in quest’ottica, una tale definizione finirebbe tuttavia col contraddire quanto l’assunto kantiano, secondo cui dei concetti puri dell’intelletto – i concetti di un oggetto in generale – è possibile fare un uso esclusivamente empirico, un uso che ne impone il riferimento agli oggetti dei sensi e “mai a cose in generale”⁷⁷¹.

Una tale rilettura assicurerebbe alla filosofia trascendentale quella continuità con la tradizione metafisica settecentesca, che Heidegger pure suggerisce, ma nei fatti finisce con lo stravolgere un assunto chiave del criticismo, secondo il quale la nostra conoscenza razionale non può che rivolgersi ai soli fenomeni, perché è unicamente la nostra intuizione “sensibile ed empirica”, quella che può procurare a nostri concetti di un oggetto in generale “un senso ed un significato”⁷⁷².

In una lettera inviata a Jacob Sigismund Beck del 1792 Kant, discutendo delle difficoltà emerse nel corso dell’indagine critica, parla di una “scienza globale dell’ontologia come pensiero immanente (*eine ganze Wissenschaft der Ontologie als immanenten Denkens*)” e, cioè, come una scienza “ai cui concetti può essere assicurata realtà oggettiva”⁷⁷³. Un’ontologia, detto altrimenti, che secondo quanto prescritto dall’indagine critica, attesterebbe la sua scientificità nella dimensione esclusiva di un uso immanente dei suoi concetti e, cioè, nel riferimento significativo delle forme pure del nostro pensiero a quegli oggetti che ci sono realmente dati nell’ambito spazio-temporale di un’esperienza per noi possibile, ai fenomeni sensibili appunto.

Tornando alla definizione offertaci da Kant in sede di *Architettonica della ragion pura*, ad uno sguardo d’insieme più attento e coerente, risulta chiaro che sono proprio gli oggetti “in generale” quelli che, per Kant, non possono mai esserci dati e che, di conseguenza, non possono mai essere assunti come “*data*”⁷⁷⁴ cui poter applicare le operazioni del nostro intelletto. A mio parere, se si vuole restare fedeli alle reali intenzioni dell’autore occorre, dunque, stravolgere in parte il testo e dire che se l’ontologia kantiana si riferisce ad oggetti in generale, non per questo ammette che tali oggetti siano realmente *dati* in sé come tali. In ciò emerge il proposito kantiano di contrapporre al programma metafisico di vecchia scuola, di un sapere ontologico che definisce la propria generalità nell’assumere come suo oggetto di indagine l’ente in quanto ente – il suo essere in generale ente – ed i caratteri che gli competono in quanto tale, un’ontologia che, coerentemente con la rivoluzione copernicana, trae invece la propria generalità non da presunti oggetti dati – questo, a mio avviso, il senso dell’espressione “senza assumere oggetti che

⁷⁷⁰ KpM, 278.

⁷⁷¹ KrV, A 246-247.

⁷⁷² KrV, B 149.

⁷⁷³ AA XI, 314; tr.it. p. 273.

⁷⁷⁴ KrV, A 239.

siano dati” –, ma dalla considerazione logico-trascendentale e, per questo, “generale” degli stessi. Il suo riferirsi ad oggetti in generale, di fatto, non può neppure essere riletto sulla scorta di un riferimento indistinto tanto alla dimensione fisica degli oggetti sensibili, quanto alla sfera puramente spirituale di presunti oggetti intelligibili, ma va inteso piuttosto nell’ottica critica di una sua metodica “astrazione” dalla concretezza empirica dei fenomeni sensibili – dall’essere dato in concreto di questo o quel particolare oggetto sensibile – per approdare alla dimensione pura di quei concetti e di quei principi a priori, il cui uso ricade in ultima istanza sempre e solo su questi stessi fenomeni. Scrive a questo proposito Gabriel Rivero, che “*die kritische Ontologie Kants, die sich nur auf Gegenstände überhaupt beziehen kann, nur im Bereich der sinnlichen Gegenstände realisiert werden kann*”⁷⁷⁵; come tale, l’ontologia kantiana non ha a che fare – come suggeritoci in principio dall’interpretazione heideggeriana – con l’essere in quanto tale (*mit dem Seienden als solches*), bensì con l’ambito generale della sensibilità, dal momento che è unicamente in essa che ci è possibile avere una qualche conoscenza di oggetti.

In un saggio apparso sul finire degli anni ottanta, H.F. Fulda delinea le caratteristiche fondamentali della proposta ontologica kantiana, osservando correttamente che il senso più autentico di una possibile ontologia “critica” risiederebbe nella specificazione del concetto di un oggetto in generale come concetto generale di un “oggetto della conoscenza”⁷⁷⁶.

Nell’ambito immanente della sua definizione, l’ontologia kantiana restituisce infatti un discorso che, come è accennato in precedenza, non pretende più di fornire conoscenze sintetiche a priori “sulle cose in generale”, ma si propone il compito, certo più modesto, di definire a priori le condizioni generali dell’esperienza in quanto *esperienza di oggetti*.

All’interno dei corsi delle lezioni tenute da Kant nei primi anni Novanta, si legge infatti che l’ontologia “è la scienza che contiene i concetti a priori per la conoscenza delle cose (*Begriffe a priori zur Erkenntniß der Dinge*)” e, come tale, può anche essere chiamata filosofia trascendentale, dal momento che essa restituisce una *allgemeine Philosophie* contenente i “concetti elementari ed i principi”⁷⁷⁷ di ogni nostra possibile conoscenza.

Nell’ambito della sua risignificazione in senso trascendentale, l’ontologia kantiana restituisce infatti un discorso che risulta realmente “sintetico” unicamente in relazione agli oggetti dell’esperienza sensibile, ai fenomeni, posto che il suo effettivo apporto conoscitivo – se così si può dire – consisterebbe proprio nel *determinare a priori* quella che è la *generale oggettività* di queste nostre rappresentazioni di natura soggettiva.

La determinazione dello statuto oggettivo dei fenomeni richiede però che venga prodotto dell tutto a priori, per mezzo quindi della facoltà trascendentale di immaginazione⁷⁷⁸, una sorta di “modello soggettivo

⁷⁷⁵ G. Rivero, op. cit., p. 193.

⁷⁷⁶ H.F. Fulda, *Ontologie nach Kant und Hegel*, a.a.O., p. 52.

⁷⁷⁷ Met. Dohna, AA XXVIII, 617.

⁷⁷⁸ KrV, A 123. Senza entrare nello specifico nella questione complessa relativa allo statuto della facoltà immaginativa kantiana, ci limitiamo qui a segnalare come la facoltà trascendentale di immaginazione possa essere riletta come il luogo di una prima ricognizione del molteplice nel concetto, posto che è tramite essa che si rende in principio possibile “computare i fenomeni” per leggere come esperienza (A 314 B 370-371).

d'oggetto", una sua rappresentazione pura, che precedendo idealmente i fenomeni empirici, ne condizioni al contempo l'entrata nell'esperienza.

L'*Einbildungskraft* per Kant costituisce infatti un "ingrediente necessario" non solo nell'ambito della percezione, ma anche e soprattutto all'interno della stessa definizione ontologica del fenomeno, posto che senza una tale *funktion der Seele*⁷⁷⁹ "nessun concetto di oggetti confluirebbe in un'esperienza (*in eine Erfahrung zusammenfließen würden*)"⁷⁸⁰ attestando lo statuto ontologico del molteplice dato. Tale modello, come è stato anticipato nella sezione introduttiva del presente studio, è il ruolo che la filosofia critica avrebbe assegnato al concetto dell'oggetto trascendentale, nozione nella quale è possibile ravvisare l'espressione forse più concreta di quel rinnovato significato ontologico che Kant intendeva attribuire alla sua filosofia trascendentale.

Lo stesso Heidegger, nel contesto della sua interpretazione della filosofia kantiana come *Fundamentalontologie*, aveva nei fatti assegnato un ruolo chiave al concetto di oggetto trascendentale, tanto da fare di esso la cifra di quella costitutiva trascendenza del *Dasein*, nella quale verrebbe a compiersi l'autentico incontro della ragione con l'essere dell'ente.

Nell'ottica heideggeriana, l'oggetto trascendentale si configura infatti come "apertura" di quell'orizzonte puro, che non è esauribile in una qualche determinazione di carattere empirico e nella quale l'ente verrebbe originariamente a manifestarsi.

La radicale inconoscibilità con la quale la filosofia kantiana caratterizza il suo concetto – esso, come scrive Kant, resta a noi totalmente sconosciuto (=x) tanto rispetto all'intuizione interna come a quella esterna – nel paradigma heideggeriano traduce l'impossibilità di ricondurre l'oggetto trascendentale ad una qualche determinazione di carattere ontico. Come tale, esso si attesta piuttosto come il "non obiettivabile" orizzonte preliminare, nel quale ogni ente si rende originariamente manifesto nel suo essere ente.

L'X è "oggetto in generale (*Gegenstand überhaupt*)". Questa espressione non deve far pensare a un ente comune, indeterminato, che si obietta. Essa designa piuttosto ciò che fin da principio cade al di là di tutti gli oggetti possibili in quanto ob-ietti, l'orizzonte di un'obiettazione. Tale orizzonte non è certo un oggetto, bensì un nulla, se per oggetto si intende l'ente tematicamente afferrato. E la conoscenza ontologica non è conoscenza, se conoscere equivale ad afferrare l'ente.⁷⁸¹

⁷⁷⁹ KrV, A 78. In una nota manoscritta Kant sostituirà l'espressione con "*einer Funktion der Verstandes*" – AA XXIII, 45. Tale correzione, peraltro non riportata nella seconda edizione della critica, è stata spesso assunta a cifra di quel "ripensamento" che avrebbe portato il filosofo a riscrivere – quasi per intero – il testo della deduzione: il taglio "psicologico" assunto nella prima edizione avrebbe costituito, secondo alcuni, un elemento critico all'interno della stessa deduzione. A nostro avviso, però, l'utilizzo kantiano di un registro "empirico-psicologico" non deve essere letto in totale contrasto con gli iniziali intenti della deduzione, ma deve essere riconsiderata come un momento iniziale e, in un certo qual senso, necessario per la successiva indagine di natura logico-trascendentale.

⁷⁸⁰ KrV, A 123.

⁷⁸¹ KPM, 123. In quest'ottica, la conoscenza ontologica di cui si farebbe portavoce la filosofia trascendentale si configurerebbe come conoscenza di quel nulla che sempre appartiene all'essere come contrapposto ad ogni ente, come quella radicale finitezza e nullità nel quale è reso possibile il manifestarsi stesso di ogni ente.

Che l'ontologia critica, pur configurandosi nella forma di un sistema di tutti i concetti e di tutti i principi che si riferiscono a priori ad oggetti in generale, non restituisca per Kant una conoscenza effettiva di presunti oggetti dati, è stato sottolineato a sufficienza. Come lo è stato, il fatto che ciò non vada riletto sulla scorta di un indifferente riferimento della conoscenza trascendentale tanto al piano fisico delle sostanze sensibili, quanto a quello spirituale di presunti enti intelligibili, ma piuttosto come la sua *ideale astrazione* dalla realtà empirica di quei particolari fenomeni sensibili, cui infine è sempre rivolto l'uso dei suoi concetti e dei suoi principi.

L'ontologia critica, in tal senso, si fa cifra dell'imprescindibile correlazione che lega la teoria kantiana dell'idealismo trascendentale con il suo realismo empirico; ed è propriamente entro un tale paradigma di natura duplice che va inquadrato l'autentico significato teorico del concetto di oggetto trascendentale.

La duplicità semantica⁷⁸² che, fin da principio, è stata associata ad un tale concetto non è da intendersi come un'ambiguità, né tantomeno come una contraddizione, bensì come l'espressione più concreta della convergenza tra le due istanze della filosofia kantiana. Nella formula critica dell'oggettività trascendentale, più nello specifico, verrebbe alla luce la profonda relazione che, fin da principio, ha legato l'esigenza kantiana di ripensare il dispositivo ontologico posto alla base di ogni indagine di natura metafisica, in un senso che fosse in grado di rendere conto tanto della complessità empirica del realtà concreta, come anche del valore epistemico di quelle discipline di stampo fisico-matematico sulle quali, al suo tempo, si erigeva la conoscenza scientifica del mondo naturale.

Tralasciando per adesso il ruolo chiave giocato dalla formula critica dell'oggettività trascendentale nella *definizione* del valore epistemico di dette conoscenze – questione che verrà trattata più specificatamente nel capitolo successivo –, vediamo adesso secondo quali termini un tale concetto possa essere considerato come il vero proprio “oggetto” di quella scienza, che non si occupa direttamente di oggetti, ma contiene i concetti “per la conoscenza delle cose e può essere anche chiamata filosofia trascendentale”⁷⁸³.

Per far ciò, a mio avviso, è necessario anzitutto riprendere in considerazione il *modus cognoscendi* che è caratteristico di ogni indagine di carattere autenticamente filosofico; modalità che, come Kant stesso ha fin da principio⁷⁸⁴ messo in evidenza, differisce del tutto da quello proprio delle conoscenze di stampo propriamente matematico.

Non a caso, in apertura del presente capitolo si è accennato al fatto che, nell'ottica kantiana, la caratteristica peculiare della conoscenza matematica consiste nel procedere “*per constructionem conceptus secundum intuitionem*

⁷⁸² In apertura, lo ricordiamo, si è fatto presente come nel corso degli anni le difficoltà legate al corretto inquadramento del concetto kantiano di oggetto trascendentale fossero in sostanza riconducibili alla duplice valenza assegnatagli in sede critica. L'oggetto trascendentale viene infatti indicato da Kant sia come l'oggetto delle nostre rappresentazioni sensibili, sia come la causa inconoscibile di tutti i fenomeni in generale. Quest'ambiguità, come accennato in principio, può però essere ricondotta alla sua costituzione “ibrida”, irriducibile alla dimensione puramente cogitativa, cui è relegata in principio la cosa in sé.

⁷⁸³ Met. Dohna, AA XXVIII, 617.

⁷⁸⁴ Vedi la *Deutlichkeit*.

*sensitivam*⁷⁸⁵: in questo modo, infatti, essa può sempre presentare a priori nell'intuizione pura o, anche in una intuizione empirica, una rappresentazione singolare perfettamente corrispondente ai suoi concetti.

Al contrario, la filosofia, essendo una conoscenza di carattere discorsivo che, come tale, muove “da semplici concetti”, non è mai in grado di presentare un oggetto singolo che sappia corrispondere perfettamente ai suoi concetti, ma deve sempre fare appello agli esempi concreti che le sono offerti nell'ambito dell'esperienza, sotto forma di fenomeni.

Nessuno, scrive infatti Kant nella sezione della KrV dedicata alla *Disciplina della ragion pura nel suo uso dogmatico*, “può trarre un'intuizione corrispondente al concetto della realtà se non dall'esperienza” e, dunque, nessuno non potrà mai “divenirne partecipe a priori (a partire da se stesso) anteriormente alla coscienza empirica di essa”. E ancora: “io non posso in alcun modo presentare nell'intuizione il concetto di una causa in generale, se non in un esempio offertomi dall'esperienza”⁷⁸⁶ e, dunque, del tutto a posteriori.

D'altra parte, come segnalatoci non molti anni fa da Alberto Ferrarin, se la matematica restituisce una conoscenza che è realmente sintetica, perché in grado di escire dal proprio concetto per rivolgersi a priori all'intuizione pura, “la filosofia trascendentale non è meno sintetica nella misura in cui rimanda alla condizione di un'esperienza possibile”⁷⁸⁷.

Oltre alla sintesi matematica, Kant ammette infatti anche una “sintesi trascendentale da semplici concetti (*eine transzendentale Synthesis aus lauter Begriffen*)” che, come tale, mira alla presentazione a priori delle condizioni, sotto le quali un generico qualcosa, una “cosa in generale” può essere riconosciuta come appartenente all'esperienza possibile⁷⁸⁸.

Obiettivo della sintesi trascendentale non è dunque la presentazione a priori di un oggetto singolo nell'intuizione, bensì quella di “una cosa in generale (*ein Ding überhaupt*)” che, perché tale, non potrà mai esserci data come un oggetto nell'intuizione, ma dovrà essere sempre presentata come l'oggetto trascendentale (non empirico) dell'intuizione sensibile in generale; un oggetto, di cui non ci è possibile avere una reale ed effettiva conoscenza, ma la cui rappresentazione risulta *per noi* del tutto necessaria per poter aspirare ad ottenere quella conoscenza oggettiva dei fenomeni, che è punto l'esperienza possibile⁷⁸⁹. Di per sé, infatti, quest'oggetto trascendentale non è un oggetto di conoscenza, bensì la “rappresentazione dei fenomeni sotto il concetto di un oggetto in generale”⁷⁹⁰; rappresentazione che, sola, rende a priori possibile “sillabare” questi stessi fenomeni per poter dar loro quella forma unitaria, che consente di *leggerli come esperienza*⁷⁹¹.

⁷⁸⁵ R. 4132; AA XVII, 425. Del significato che Kant assegna al concetto di “costruzione” ed alle modalità che sono proprie di un tale modo di procedere si tratterà più nello specifico nel capitolo successivo.

⁷⁸⁶ KrV, A 715 B 743.

⁷⁸⁷ A. Ferrarin, 2011, p. 404. Cfr. KrV, A 301 B 357. Da non dimenticare che, per Kant, le condizioni dell'esperienza possibile restituiscono, al contempo, quelle dei suoi stessi oggetti (cfr. KrV, A 158 B 198).

⁷⁸⁸ KrV, A 719 B 747.

⁷⁸⁹ KrV, A 201 B 246.

⁷⁹⁰ KrV, A 251.

⁷⁹¹ KrV, A 314 B 371. Corsivo mio.

Tutte le nostre rappresentazioni vengono di fatto riferite a un qualche oggetto mediante l'intelletto (*durch den Verstand*), e poiché i fenomeni altro non sono che rappresentazioni, l'intelletto le riferisce a qualcosa, come oggetto dell'intuizione sensibile (*als Gegenstand der sinnlichen Anschauung*); ma questo qualcosa in quanto tale non è altro che l'oggetto trascendentale. Questo però significa che un qualcosa = x, di cui non sappiamo nulla, né possiamo sapere in generale e di cui (secondo l'attuale costituzione [*jetzige Einrichtung*] del nostro intelletto), ma che può servire soltanto come un *correlatum* dell'unità dell'appercezione rispetto all'unità del molteplice nell'intuizione sensibile, tramite la quale l'intelletto unifica il medesimo molteplice nel concetto di un oggetto.⁷⁹²

Quest'oggetto trascendentale, sottolinea Kant, non si può per nulla separare dai nostri dati sensibili, perché è solo per loro tramite che un tale oggetto può in principio essere pensato. È unicamente in loro *occasione*, infatti, che l'intelletto produce la “rappresentazione” dei fenomeni sotto il concetto indeterminato di un oggetto in generale; concetto che, nelle sue varie e possibili declinazioni, risulta a sua volta “determinabile (*bestimmbar*)”⁷⁹³ sempre e solo per il tramite del molteplice che è dato in questi stessi fenomeni. Come tale, ribadisce Kant nella seconda edizione della *Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto*, l'oggetto trascendentale può fungere da *correlatum* dell'unità dell'appercezione, ma diversamente dalla cosa in sé, intesa come la causa non sensibile e, quindi puramente logica delle nostre rappresentazioni⁷⁹⁴, esso potrà farlo solo e soltanto rispetto all'unità del molteplice che potrà sempre esserci dato nel contesto sensibile dell'intuizione, dal momento che un tale oggetto serve soltanto a designa un qualcosa=x che possa corrispondere alla sensibilità, intesa come nient'altro che pura *ricettività*⁷⁹⁵.

Prescindere da questo suo coesenziale riferimento alla dimensione sensibile del soggetto, quale componente che, sebbene non ancora sufficiente, pure risulta del tutto necessaria per una reale ed effettiva *conoscenza* di oggetti, e fare dell'oggetto trascendentale (=x) una sorta di entità trascendentalmente reale⁷⁹⁶, significherebbe perdere del tutto di vista il ruolo che un tale concetto ricopre nell'ambito della concezione kantiana dell'ontologia come di una “nuova” filosofia trascendentale. D'altra parte, come ammetterà lo stesso Kant nella risposta ad Eberhard del 1790, sarebbe proprio la ricettività dell'animo umano – da non ridurre *tout court* alla mera passività – a restituire il fondamento innato⁷⁹⁷ dal quale provengono, per una sorta di “acquisizione

⁷⁹² KrV, A 250-251.

⁷⁹³ AA XVII, 643.

⁷⁹⁴ Di ciò si è accennato nella sezione dedicata allo stato dell'arte di tale concetto e nel capitolo precedente.

⁷⁹⁵ KrV, B 523. La sensibilità, per sua definizione, è la capacità di ricevere rappresentazioni, nella modalità di essere affetti dagli oggetti (KrV, B 30). Come tale, essa coincide con la ricettività del nostro animo in quanto esso viene in qualche modo affetto dalle rappresentazioni (cfr. KrV, B 75). Nella risposta ad Eb. Kant finirà con l'ammettere che è proprio la ricettività del nostro animo a restituire il

⁷⁹⁶ È l'idea che, come già accennato, farebbe da sfondo alla cosiddetta teoria della “doppia affezione”.

⁷⁹⁷ Cfr. I. Kant, *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*; cfr. AA VIII, 222-226.

originaria”⁷⁹⁸, quelle intuizioni pure di spazio e tempo, che pure restituiscono un’elemento essenziale per la soluzione del problema generale della filosofia trascendentale, riguardante la possibilità dei giudizi sintetici a priori. D’altra parte, se si ripercorrono le tappe che hanno segnato lo sviluppo della ricerca condotta da Kant in ambito metafisico – come si è tentato di fare nel presente studio –, appare piuttosto evidente come siano state proprio le nozioni dello spazio e del tempo a giocare un ruolo cruciale nel suo ripensamento in chiave critica dell’ontologia.

Nella teoria dell’oggetto trascendentale verrebbe infatti ad espressione l’originario proposito di kantiano di ripensare il dispositivo ontologico che stava alla base di ogni indagine di natura metafisica, in termini che fossero in grado di rendere effettivamente conto degli invalicabili *limiti sensibili*, entro cui le logiche messe in atto dal nostro intelletto possono pretendere di avere una reale portata conoscitiva. Nella sua formula, detto altrimenti, è possibile quindi ravvisare il tentativo kantiano di mostrare, come la nozione di base della stessa ontologia debba necessariamente essere riletta “in termini che siano immanenti alla coscienza”⁷⁹⁹ e non, come suggeritoci invece dall’interpretazione heideggeriana, richiamandosi ad una sua “costitutiva trascendenza”. Non a caso, Kant ricorre in principio al concetto puro di oggetto trascendentale (=x) per indicare con esso ciò che, soltanto, è in grado di procurare un valore realmente oggettivo “a tutti i nostri concetti empirici”, posto che il suo concetto non riguarda mai nient’altro che quella unità sintetica “che si deve incontrare in un molteplice *della conoscenza*, nella misura in cui questo si trova in relazione con un oggetto”⁸⁰⁰.

Come tale, il concetto dell’oggetto trascendentale finisce col restituire ciò che Henry Allison aveva definito essere una sorta di “*formula of objectivity*” dei fenomeni.

*As the idea of that unity, the concept of transcendental object constitutes the very idea or formula of objectivity. It alone can confer on our representations relation to an object precisely because it alone defines what is meant by an object. Furthermore, it is because it does not refer to an entity but to the formula for objectivity that Kant can maintain that it remains identical throughout our knowledge.*⁸⁰¹

Sempre identico a se stesso (=x) e, dunque, non sottoposto alla specificazione che è data dall’essere oggetto di una particolare intuizione – al pari del fenomeno – l’oggetto trascendentale resta a noi sconosciuto tanto rispetto all’intuizione interna come anche a quella esterna. Il suo concetto puro, infatti, non può né potrà mai contenere alcuna intuizione di carattere determinato (empirico), dal momento che esso non riguarda nient’altro che quell’unità sintetica, che deve necessariamente essere contemplata “in un molteplice della conoscenza, nella misura in cui si trova in relazione con un oggetto”⁸⁰².

⁷⁹⁸ AA VIII, 221.

⁷⁹⁹ H. Allison, 1968, p. 179. Vedi anche: D. Sacchi, op. cit., p. 37.

⁸⁰⁰ KrV, A 109.

⁸⁰¹ H. Allison, 1968, p. 178.

⁸⁰² KrV, A 109.

Nella sezione della *KrV* dedicata alla presentazione dell'idealismo trascendentale come possibile chiave per la risoluzione del conflitto dialettico della ragion pura in ambito cosmologico⁸⁰³, Kant sottolinea infatti come ad un tale concetto sia piuttosto associabile l'intera estensione (spaziale) e tutta quanta la connessione (temporale) delle nostre percezioni possibili⁸⁰⁴ e, cioè, quel molteplice puro che è idealmente dato (dabile) nelle forme a priori della nostra sensibilità. È proprio tale molteplice sensibile puro quello che, secondo il filosofo, è in grado di dare un significato reale ai concetti puri del nostro intelletto – le categorie – offrendo loro un *contenuto* di natura sensibile. Nel distinguere il carattere trascendentale della sua logica, da quello puramente astrattivo della logica generale, Kant sottolinea infatti come a differenza di quest'ultima, la prima abbia accesso alla dimensione pura del “molteplice della sensibilità a priori”.

(...) la logica trascendentale trova davanti a sé il molteplice della sensibilità a priori, quello che le viene offerto dall'estetica trascendentale, per dare una materia (*Stoff*) ai concetti puri dell'intelletto, i quali, senza di essa, sarebbero privi di ogni contenuto (*allen Inhalt*) e quindi completamente vuoti (*völlig leer*). Ora, spazio e tempo contengono un molteplice dell'intuizione pura a priori, e tuttavia essi appartengono a quelle condizioni di recettività del nostro animo, sotto le quali soltanto quest'ultimo può ricevere rappresentazioni di oggetti, e che quindi dovranno sempre esercitare un'affezione anche sui concetti.⁸⁰⁵

La spontaneità che è caratteristica del nostro pensiero, prosegue Kant, esige tuttavia che un siffatto molteplice puro dell'intuizione venga “attraversato (*durchlaufen*), raccolto (*aufgenommen*) e connesso (*verbunden*)”⁸⁰⁶ per dar vita a quell'unità sintetica, per mezzo della quale il nostro intelletto è in grado di fornire, del tutto a priori, un contenuto di natura “trascendentale” alle sue rappresentazioni pure, i concetti di un oggetto in generale.

I prefissi *durch-*, *auf-* e *ver-* indicano infatti “quel movimento di penetrazione raccolta e trasformazione, che ha lo straordinario effetto di far sorgere una figura”⁸⁰⁷ e che, in ultima istanza, non può non chiamare in causa quell'attività spontanea del nostro intelletto. È quest'ultima, come aveva evidenziato Kant nel testo della prima edizione della *Deduzione trascendentale*, a restituire il fondamento di quella “triplice sintesi” che necessariamente si presenta in ogni nostra conoscenza.

⁸⁰³ *KrV*, B 523 A 495.

⁸⁰⁴ Si potrebbe a questo punto dire l'*Inbegriff* delle percezioni per noi possibili.

⁸⁰⁵ *KrV*, A 77 B 103.

⁸⁰⁶ Ivi. Si fa qui propriamente riferimento a quelli che nella prima edizione erano presentati come i tre momenti in cui si articola la nostra sintesi conoscitiva: la sintesi dell'apprensione del molteplice nell'intuizione (A 99-100); la sintesi della riproduzione di questo stesso molteplice nell'immaginazione (101-103) e la sintesi della sua ricognizione nel concetto (103-110). La tripartizione sintetica presente nella prima edizione trova evidenti assonanze con quella presentata da Kant nelle Lezioni di psicologia, note come *Metaphysik L1*: qui la facoltà immaginativa, designata come *Bildende-kraft*, viene definita come la “facoltà di costruire (*gemachte*), muovendo da noi stessi, conoscenze che nondimeno hanno in sé la forma in cui gli oggetti affetterebbero i nostri sensi”; *Metaphysik L1*, 235; tr. it. p. 63.

⁸⁰⁷ Cfr. B.M. D'Ippolito, *L'invisibile potenza del sentire: Descartes, Leibniz*, FrancoAngeli, Milano 2012, p. 215.

Si tratta, come è noto, della sintesi dell'apprensione nell'intuizione, che è sempre indissolubilmente connessa a quella sintesi della riproduzione nell'immaginazione, per mezzo della quale vengono rese anzitutto possibili “le rappresentazioni fondamentali primarie e più pure di spazio e tempo”. Questa sintesi di carattere immaginativo può, a sua volta, essere letta come “il luogo di una prima ricognizione del molteplice fenomenico”⁸⁰⁸ nel concetto, perché è grazie ad essa che si rende a priori possibile *esibire* il molteplice delle nostre rappresentazioni secondo le forme logiche del nostro stesso intelletto: grazie ad essa, infatti, l'ordinamento spazio-temporale che è proprio di tutti i fenomeni viene ricondotto al “linguaggio logico” dell'intelletto, rendendo possibile *leggere* gli stessi fenomeni *come* oggetti d'esperienza.

È lo stesso intelletto, dunque, e per mezzo delle operazioni con le quali – mediante l'unità analitica – esso aveva attuato nei concetti la forma logica di un giudizio, che porta pure – mediante l'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in generale – un contenuto trascendentale (*transzendentalen Inhalt*) nelle sue rappresentazioni. Ed è per questo che tali rappresentazioni si chiamano concetti puri dell'intelletto, quelli che si riferiscono a priori agli oggetti (...).⁸⁰⁹

Se si eliminasse un tale contenuto trascendentale – di natura puramente sensibile – i concetti a priori dell'intelletto non sarebbero affatto “concetti”, ma piuttosto dei pensieri del tutto vuoti, delle forme logiche con le quali non ci è affatto possibile pensare nulla.

Per tali ragioni, come ribadisce Kant nella lettera a J.S. Beck del 1792, un molteplice per questi concetti deve essere dato a priori (*dabile*) o, sarebbe meglio dire, “prodotto” come tale nelle forme sensibili della nostra intuizione in maniera conforme a quella sintesi trascendentale che ha luogo “sotto la regola dell'unità sintetica dell'appercezione”⁸¹⁰.

Di per se stessa, infatti, la sensibilità non è altro che originaria, quanto *indeterminata* recettività e, cioè, pura e semplice “facoltà” di essere affetti dagli oggetti ed è solo in virtù di quella originaria applicazione dell'unità sintetica dell'intelletto alla sua forma, che essa viene determinata a priori, dando vita alle *intuizioni formali* dello spazio e del tempo.

Riprendendo un assunto che era già stato espresso nel 1781⁸¹¹, in una nota apposta al testo della seconda edizione della *Deduzione trascendentale* il filosofo di Königsberg sottolinea come sia unicamente mediante l'unità sintetica, che viene prodotta quando l'intelletto determina la nostra sensibilità, che le sue *forme pure* – le forme dello spazio e del tempo – “vengono date per la prima volta come intuizioni”⁸¹², restituendosi come il *contenuto trascendentale* dei nostri concetti puri di un oggetto in generale.

⁸⁰⁸ A. Cicatello, *Ontologia critica*, p. 105.

⁸⁰⁹ KrV, B 105.

⁸¹⁰ AA XI, 316.

⁸¹¹ In A 100 si legge: “(...) senza tale sintesi non potremmo avere a priori né le rappresentazioni dello spazio né quelle del tempo: queste infatti possono essere prodotte soltanto dalla sintesi del molteplice, fornito dalla sensibilità nella sua recettività originaria”.

⁸¹² KrV, B 161, nota.

A questo proposito, ci ritornano particolarmente utili le espressioni adoperate da Alfredo Ferrarin per descrivere la peculiarità del progetto kantiano di una “logica trascendentale”:

*In transcendental logic form is the content itself, the product of my constitution – or a priori synthesis – is the form of an object in general as the fulcrum of possible experience. This product is the core from which all determinate categorial relations of appearances irradiate and the anticipated frame within I will experience whatever appearances can be given to me. This form, one element and the whole, is the ‘form-content’ that is the object of transcendental philosophy.*⁸¹³

Nell’ottica della filosofia kantiana, infatti, le rappresentazioni dello spazio e del tempo non sono esclusivamente le forme pure della nostra intuizione, ma possono o, meglio, devono anche essere individuate come intuizioni esse stesse: l’essere “forma”, sottolinea Ferrarin, per Kant non contrasta con la possibilità di farsi “contenuto”, ma solo con la materia concreta (empirica) dei fenomeni e, pertanto, la forma sensibile può essere intesa essa stessa come “*an object of intuition, not a mere condition of possibility*”⁸¹⁴.

Sul piano ideale nel quale opera la filosofia trascendentale, secondo quanto scriverà Kant negli appunti manoscritti pubblicati in seguito nell’*Opus Postumum*, lo spazio ed il tempo possono infatti essere rappresentati essi stessi come oggetti di natura sensibile:

Se non si pensano i fenomeni nello spazio e nel tempo, bensì spazio e tempo medesimi come fenomeni e oggetti sensibili, [allora si ha] il fenomeno del fenomeno (*Erscheinung von der Erscheinung*).⁸¹⁵

Questo “*Erscheinung von der Erscheinung*”, secondo quanto riportato da Kant subito dopo, restituisce ciò che nel soggetto precede, anticipandone la forma, ogni possibile fenomeno, facendo di questa loro forma ideale l’oggetto stesso (=x) dell’esperienza. Con una tale espressione, detto altrimenti, Kant fa riferimento a quella rappresentazione totalmente pura (empiricamente indeterminata), che è prodotta a priori dal soggetto per poter riconoscere – giudicare a priori – i fenomeni come oggetti della nostra esperienza.

L’inconoscibilità dell’oggetto trascendentale, da questo punto di vista, non è quindi indice di una sua improbabile costituzione trascendente, ma è piuttosto espressione del fatto che un tale oggetto non potrà mai presentarsi come un oggetto realmente dato ai nostri organi di senso, secondo le forme della nostra intuizione, dal momento che esso non è altro che il “prodotto” dell’*originaria obiettivazione* della nostra stessa forma sensibile.

Se si tiene conto di ciò, il concetto kantiano dell’oggetto trascendentale non può più essere identificato con ciò che per Heidegger era il non-obiettivabile (trascendente) orizzonte puro, nel quale l’ente si rende manifesto nel suo essere ente, ma va piuttosto riguardato come il risultato di quell’acquisizione originaria di contenuto da parte dei contetti di un oggetto

⁸¹³ A. Ferrarin, *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*, University of Chicago Press, 2015, p. 117.

⁸¹⁴ A. Ferrarin, (2006), cit. pp. 16-17.

⁸¹⁵ AA XXII, X, 339. Corsivo mio. Intendo qui l’espressione «*Erscheinung von der Erscheinung*» come la conclusione del periodo ipotetico introdotto da «*wenn*».

in generale che, nel paradigma di una logica trascendentale, è dabile per mezzo della “prima applicazione” dell’intelletto sulla sensibilità.

L’assunzione di un tale punto di visto, come vedremo adesso, è di fatto quanto consente non solo di affermare l’originaria portata “ontologica” della filosofia trascendentale, ma anche di tenere conto di quella che, come era stato in principio evidenziato dai neokantiani di stanza a Marburgo, era la sua funzione epistemica rispetto alle scienze matematiche.

2. La funzione epistemica della conoscenza trascendentale. La “fondazione” filosofica delle scienze matematiche.

*Wie sind synthetische Urteile a priori
möglich? In der Auflösung obiger
Aufgabe ist zugleich die Möglichkeit
des reinen Vernunftgebrauches in
Gründung und Ausführung aller
Wissenschaften, die eine theoretische
Erkenntnis a priori von Gegenstände
enthalten, mit begriffen,
d.i. die Beantwortung der Fragen:
Wie ist die reine Mathematik möglich?
Wie ist reine Naturwissenschaft
möglich?*⁸¹⁶

La questione attorno alla quale ruota l'intera *Critica della ragion pura* e dalla cui soluzione dipenderebbe persino “la vita o la morte della metafisica”⁸¹⁷ è contenuta, scrive Kant, nella seguente formula: come sono possibili i giudizi sintetici a priori? Come sono possibili, cioè, quei particolari tipi di giudizi che sono in grado di accrescere realmente la nostra conoscenza, oltrepassando il piano logico della semplice analisi concettuale, ma senza per questo trarre la loro origine direttamente dall'esperienza?

La prova che questo particolare genere di cognizioni sia per noi realmente possibile ci è data dalle scienze di stampo fisico-matematico: la conoscenza matematica, scrive Kant nella sezione dedicata alla *Disciplina della ragion pura nell'uso dogmatico*, ci offre infatti “il più brillante esempio”⁸¹⁸ di come la nostra ragione pura possa estendersi da sé, senza il contributo dell'esperienza, dal momento che essa risulta essere in grado di oltrepassare lo spazio dei suoi stessi concetti, offrendone una rappresentazione a priori nell'intuizione.

Una delle principali caratteristiche della conoscenza matematica, secondo quanto era stato riportato all'interno della *Deutlichkeit*, è il carattere arbitrario con il quale essa può collegare *sinteticamente* i concetti più semplici per dar vita alle sue definizioni⁸¹⁹, di modo che ciò che essa si propone di definire – il *definiendum* (=x) – finisce col coincidere, in tutto e per tutto, con quello che è il suo stesso atto definitorio. In sede critica, il carattere sintetico a priori della conoscenza di stampo matematico trova un'ulteriore specificazione da parte di Kant, attraverso il ricorso al concetto della “costruzione (*Konstruktion*)”⁸²⁰.

⁸¹⁶ KrV, B 20.

⁸¹⁷ KrV, B 19. Cfr. anche B 21, nota.

⁸¹⁸ KrV, A 713 B 742

⁸¹⁹ Per il concetto kantiano di “definizione” vedi: KrV, B 755. In B 758 si legge: “soltanto la matematica possiede definizioni, poiché l'oggetto che essa pensa lo presenta anche a priori nell'intuizione (...) le definizioni filosofiche valgono soltanto come esposizioni di concetti dati (...) tramite scomposizione”.

⁸²⁰ Il termine “*Construction*” viene utilizzato da Kant già nello scritto dedicato alla valutazione delle forze vive, in riferimento alle prove che muovono da principi. Il termine riappare nel *Beweisgrund*, stavolta per far riferimento al procedimento adottato per la

La conoscenza (...) matematica è basata sulla costruzione di concetti. Ma costruire un concetto significa presentare a priori l'intuizione ad esso corrispondente (*die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen*). Dunque per la costruzione di un concetto è necessaria un'intuizione non empirica, la quale di conseguenza, intesa come intuizione, è un oggetto singolo, ma nondimeno, intesa come costruzione di un concetto (...), deve esprimere nella rappresentazione una validità universale per tutte le possibili intuizioni che rientrano sotto lo stesso concetto.⁸²¹

Si “costruisce” un concetto, dunque, presentando a priori nell'intuizione un oggetto che, a dispetto della sua singolarità, risulta capace di significare quella validità universale, che è originariamente espressa nel concetto: una particolare figura circolare – per riprendere uno degli esempi di adoperati da Kant in sede di *KrV* – è infatti sempre in grado di significare la generalità espressa nel “puro concetto geometrico di un circolo”⁸²², sia che una tale figura venga prodotta del tutto a priori nel semplice pensiero, per mezzo della facoltà di immaginazione, o tracciata materialmente su di un supporto di natura empirica.

La conoscenza matematica, sottolinea il filosofo, non tiene infatti conto del fatto che la “rotondità” che è espressa da un tale concetto puro possa essere *intuita* nella figura di un determinato piatto, di una particolare ruota o di un circolo disegnato, ma si preoccupa soltanto che la rappresentazione intuitiva di *un* piatto, di *una* ruota o di *un* circolo o possa fungere, in generale, da riferimento oggettivo per il suddetto concetto.

Nel rinnovato progetto kantiano di una *Metaphysik der Natur*⁸²³, la particolarità della conoscenza matematica, come anche della fisica⁸²⁴, consiste nel sapere considerare la generalità dei propri “concetti” nei singoli oggetti, a prescindere dalle qualità, generali e non, sotto i cui concetti ci sono dati nell'ambito sensibile dell'intuizione per noi possibile.

Nella conoscenza di stampo matematico, diversamente da quanto accade in filosofia⁸²⁵, si considera infatti “il generale sotto il segno in concreto”: in essa,

“descrizione” delle figure geometriche (cfr. AA II, 94). Tuttavia, è solo a partire dalla seconda metà degli anni settanta, che una tale formula viene adoperata da Kant per fare specificamente riferimento alle determinazioni di stampo sintetico della matematica.

⁸²¹ *KrV*, B 741.

⁸²² Nella sezione della *KrV*, dedicata agli *Assiomi dell'intuizione*, la geometria viene presentata da Kant come “la matematica dell'estensione”, che è fondata sulla “sintesi successiva” propria della “facoltà produttiva di immaginazione nel generale le figure”; (*KrV*, B 204).

⁸²³ Essa è propriamente “la parte speculativa della metafisica – che si è appropriata di questo nome per eccellenza” e si occupa di considerare “sulla base di concetti a priori tutto ciò che è (non ciò che deve essere)”; (*KrV*, A 845 B 873). Di quest'ultimo ambito, secondo una bipartizione che può essere fatta risalire ai *Träume*, si occupa infatti la metafisica dell'uso pratico o “metafisica dei costumi”. Ad essa Kant dedicherà un testo nel 1797, dopo la pubblicazione de “*La fondazione della metafisica dei costumi*” (1785) e della *Critica della ragion pratica* (1788).

⁸²⁴ Insieme con la matematica costituisce quella conoscenza teoretica della ragione che deve determinare a priori i suoi oggetti. La fisica razionale, secondo quanto riportato in sede di *Architettura della ragion pura*, restituisce la “metafisica della natura corporea” che, insieme alla conoscenza razionale della natura pensante (psicologia razionale), costituisce uno dei due rami della metafisica applicata agli oggetti dati.

⁸²⁵ Riprendendo concetti già espressi all'interno della *Deutlichkeit*, in sede critica Kant sostiene: “La conoscenza filosofica è la conoscenza razionale basata su concetti, mentre

come si legge nella *Dottrina trascendentale del metodo*, si guarda infatti unicamente “all’atto di costruzione del concetto (*auf die Handlung der Konstruktion des Begriffs*)”⁸²⁶, per la il quale molte delle determinazioni empiriche che possono caratterizzare la sua esistenza in concreto, le risultano del tutto indifferenti.

È la forma della conoscenza matematica la causa per cui quest’ultima può riferirsi unicamente a dei quanta: e difatti, soltanto il concetto delle quantità si lascia costruire, cioè esibire a priori nell’intuizione, mentre le qualità non si possono presentare (*darstellen*) in nessun’altra intuizione se non in quella empirica, e pertanto una conoscenza razionale delle qualità è possibile unicamente mediante concetti. [la matematica] si affretta subito un’intuizione nella quale considerare l’oggetto in concreto, non però empiricamente, ma solo in un’intuizione che essa presenta a priori, che cioè ha costruito, e in cui quel che segue dalle condizioni universali della costruzione deve valere universalmente anche per l’oggetto del concetto costruito.⁸²⁷

Sebbene le costruzioni della matematica pura, così come l’intera scienza fisica della natura, ci mostrino “che” noi siamo realmente in possesso di conoscenze sintetiche a priori, esse lasciano del tutto indeterminato “come”⁸²⁸ esse siano in generale possibili.

Nell’ottica kantiana, infatti, la possibilità delle conoscenze pure di stampo matematico e, più in generale, quella di tutti i nostri giudizi sintetici, “deve essere mostrata nella filosofia trascendentale (*muss gezeigt werden*)”⁸²⁹.

Ma cosa bisogna intendere esattamente con una tale espressione? In che senso la filosofia trascendentale deve “mostrare (*zeigen*)” la possibilità di ogni nostra conoscenza sintetica a priori e, con essa, quella della stessa matematica pura e della fisica pura? E ancora: in cosa consiste propriamente questo suo mostrare (*zeigen*)?

Tentare di rispondere a queste domande, come vedremo, non significa di principio ridurre la problematica kantiana della *sintesi a priori* ad una questione di natura *solo* epistemica, così come l’intera critica kantiana della ragion pura ad un semplice strumento di natura metodologica asservito all’esperienza scientifica di stampo fisico-matematico, come era stato in principio ammesso da Cohen⁸³⁰.

Porsi tali questioni significa piuttosto prendere atto come, nell’ottica del criticismo kantiano, la questione trascendentale relativa alla possibilità di giudizi sintetici a priori risulti imprescindibilmente legata *anche*, ma non solo

quela matematica è basata sulla costruzione dei concetti (...) la conoscenza filosofica, quindi, considera il particolare solo nell’universale”; KrV, A 714 B 743.

⁸²⁶ KrV, A 714 B 742.

⁸²⁷ KrV, A 715-716 e B 743-744.

⁸²⁸ KrV, B 18.

⁸²⁹ KrV, A 733 B 761.

⁸³⁰ Per Cohen la sintesi a priori “è sempre funzionale (...) alle procedure e ai presupposti metodici da cui dipende la possibilità dell’esperienza e, segnatamente dell’esperienza scientifica” (M. Ferrari, *Categorie e a priori*, cit., p. 143. Cfr. anche *Hermann Cohen und die Erkenntnistheorie*, a cura di W. Marx e E.W. Orth, Königshausen e Neumann, Würzburg 2001.)

alla “fondazione (*Gründung*) ed al compimento (*Ausführung*)”⁸³¹ di quelle scienze, che contengono a priori una conoscenza di carattere prettamente teoretico degli oggetti.

La filosofia trascendentale, nel mostrare come sono possibili i giudizi sintetici a priori, deve dunque mostrare “persino la possibilità della matematica” (*sogar die Möglichkeit der Mathematik*)⁸³², dal momento che il suo uso ricopre un ruolo indispensabile nel progetto kantiano di una metafisica del mondo sensibile che è anzitutto una metafisica della natura corporea⁸³³ del soggetto, laddove per *Natur* si intende adesso propriamente quell’ordine e quella regolarità dei fenomeni sensibili che noi stessi introduciamo tramite un atto di natura originariamente sintetica.

Il processo sintetico della conoscenza matematica, infatti, riposa ora sulla possibilità che si dia realmente un’intuizione a priori, possibilità in cui si dovrà sempre riconoscere il portato trascendentale delle nozioni kantiane dello spazio e del tempo. È in questo senso che la possibilità della matematica come di una conoscenza che è sintetica a priori, come si legge in una Riflessione datata da Adickes tra il 1776 ed il 1778, deve essere anzitutto “dimostrata” dalla filosofia trascendentale, definendone l’ambito di validità:

La filosofia trascendentale dimostra (*beweiset*), che noi con la nostra conoscenza non possiamo mai oltrepassare il mondo dei sensi (...). Che la stessa matematica è l’unica scienza che può determinare [questo mondo] indipendentemente dall’esperienza e, cioè, completamente a priori.⁸³⁴

Alla filosofia trascendentale, detto diversamente, spetta anzitutto il compito di *dimostrare* che la nostra conoscenza non può mai oltrepassare il mondo dei sensi – tutta la conoscenza a priori della nostra ragione, come recita un noto assunto del criticismo, giunge solo fino ai fenomeni⁸³⁵ –, per poi mostrare o, meglio, dimostrare che la conoscenza matematica è l’unica vera “scienza” che è in grado di determinare a priori questo mondo sensibile,

Presi di per sé, infatti, i concetti puri della matematica non sono affatto delle conoscenze, ma lo sono esclusivamente nella misura in cui si presuppone che ci siano realmente delle cose, che possano presentarsi a noi nella forma sensibile dello spazio e del tempo, sotto la forma del fenomeno: in caso contrario, infatti i concetti puri su cui si basano le nostre conoscenze matematiche non sarebbero altro che semplici invenzioni, che non possiedono di per sé alcuna validità obiettiva.

⁸³¹ KrV, B 20. Kant tratterà tale questione nei *Principi metafisici della scienza della natura*, tr. it. a cura di P. Pacere, Bompiani, Milano 2015. Cfr. N. Kemp Smith, *A commentary to Kant's*, p. 580.

⁸³² Fin dai primi corsi universitari tenuti subito dopo la pubblicazione della prima edizione della KrV, Kant segnala che nell’ambito della prospettiva “trascendentale” anche la matematica presuppone una metafisica; cfr. Met. Volck, XXVIII, 363.

⁸³³ AA IV, 472; tr. it. p. 107. Cfr. KrV, A 842 B 870.

⁸³⁴ AA XVIII, 82.

⁸³⁵ Essa, prosegue Kant, “lascia invece che la cosa in sé, che pure sussiste realmente di per se stessa, resti sconosciuta da parte nostra” (KrV, B XX). Nel contesto puramente soggettivo in cui opera la filosofia trascendentale, infatti, resta ignoto cosa sia *in se stesso* l’oggetto delle nostre rappresentazioni fenomeniche. Cfr. G. Prauss, *Erscheinung bei Kant*, pp. 15-118.

All'interno dei *Prolegomena* Kant ammetterà in termini più espliciti, che la matematica pura e la geometria pura possono avere una validità oggettiva, solo a condizione di riferirsi “esclusivamente agli oggetti dei sensi”⁸³⁶.

La peculiarità della conoscenza matematica, come già accennato, consiste infatti nel suo essere sempre in grado di presentare *a priori* nell'intuizione gli oggetti corrispondenti ai suoi concetti, attraverso quella che è una costruzione sintetica degli stessi⁸³⁷.

Considerato ciò, si potrebbe a ragione dire che la filosofia trascendentale, per mostrare la possibilità della matematica come di una conoscenza sintetica a priori, deve *dimostrare* che ci sono realmente date quelle condizioni che, in generale, rendono possibile ogni sua costruzione: essa deve cioè mostrare che le forme dello spazio e del tempo, che pure sottendono l'intuizione empirica di ogni fenomeno empirico, sono intuizioni a priori.

Nella Riflessione 5583, coeva alla prima edizione della KrV, leggiamo infatti:

La matematica come conoscenza sintetica a priori fonda la sua possibilità (*gründet ihre Möglichkeit*) sul fatto di poter costruire i suoi concetti (*darauf, daß sie ihre Begriffe construiren kann*); così essa ha a che fare solo con lo spazio ed il tempo, nei quali gli oggetti dell'intuizione si lasciano dare a priori.⁸³⁸

La matematica, si legge poco dopo nella Riflessione 5593, è possibile come conoscenza sintetica a priori solo perché vi sono due intuizioni che sono date del tutto a priori – lo spazio ed il tempo – e nelle quali una “sintesi della composizione” risulta possibile altrettanto a priori.

La matematica ha la peculiarità di essere diretta soltanto a oggetti tali che possono essere rappresentati coram intuitu e, quindi, ha sempre una conferma empirica. In quanto conoscenza sintetica, essa è possibile a priori, perché sono a priori due intuitus, spazio e tempo, in cui è possibile a priori una sintesi della composizione. Questi due oggetti sono *quanta*, e precisamente *originaria*, e la semplice loro sintesi è la quantità. Tutti i concetti di quanta possono essere costruiti in essi, ovvero, possono essere dati a priori nell'intuizione, parimenti lo sono tutti i concetti della quantità, cioè del numero, che necessita tanto del tempo quanto dello spazio.⁸³⁹

Compito della filosofia trascendentale, dunque, sarà quello di dimostrare che lo spazio ed il tempo non solo sono le forme pure della nostra sensibilità che, come tali, sottendono ogni possibile intuizione di natura empirica, ma

⁸³⁶ Già nelle Riflessioni di fine anni settanta Kant scriveva: “La matematica è la scienza della costruzione dei concetti; quindi essa è diretta soltanto all'intuizione come tale e ha un uso soltanto empirico”; R. 5277; AA XVIII, 141.

⁸³⁷ La matematica, come specificherà Kant all'interno dei *Prolegomena*, non può essere fondata su semplici concetti, perché i giudizi che la costituiscono non sono affatto esplicitivi, bensì estensivi e, proprio per questo sintetici. In matematica, come suggerisce nel testo il filosofo, non vi sono in verità veri e propri “concetti”, ma solo la loro “costruzione”.

⁸³⁸ R. 5583; AA XVIII, 240.

⁸³⁹ AA XVIII, 243.

sono anche quei *quanta originaria*⁸⁴⁰ che soli rendono a priori possibile ogni “determinazione” di carattere matematico.

Considerato però che la conoscenza propriamente detta filosofica è basata solo su concetti e non sulla loro costruzione, essa dovrà farlo solo “per mezzo di semplici parole (*durch lauter Worte*)” e, cioè, attraverso quelle spiegazioni che, nel linguaggio critico kantiano vengono anche dette “prove acromatiche” o “discorsive”⁸⁴¹: queste ultime, sono le sole infatti che possono essere condotte per mezzo di semplici parole, che sono in fondo ciò che nel pensiero è propriamente l’oggetto (*den Gegenstand in Gedanken*).

Questo genere di prova, secondo quanto suggeritoci dalla gran parte degli interpreti della filosofia critica, verrebbe messa in atto da Kant nell’ambito di quella che è la sua dottrina trascendentale sullo spazio e sul tempo, quali presupposti necessari per l’intuizione sensibile⁸⁴², ovvero, nel contesto propriamente analitico dell’*Estetica trascendentale*.

In questa sede il filosofo ci offre infatti, oltre ad una *expositio*⁸⁴³ di carattere metafisico dello spazio e del tempo, atta a definire ciò che appartiene ad essi, quali concetti puri a priori, anche una loro “esposizione trascendentale (*transzendente Erörterung*)” e, cioè, una spiegazione di natura discorsiva di questi stessi concetti, quali principi (*Grundsätze*) da cui poter derivare *a priori* ulteriori conoscenze di carattere sintetico.

Con esposizione trascendentale intendo la chiarificazione di un concetto come di un principio in base al quale si possa vedere la possibilità di altre conoscenze sintetiche a priori. A questo scopo si richiede: 1) che delle conoscenze siffatte scaturiscano effettivamente dal concetto dato; 2) che queste conoscenze siano possibili solo presupponendo un determinato modo di *chiarificazione* di questo concetto.⁸⁴⁴

Il risultato di questa esposizione, come è noto, consiste propriamente nel riconoscimento della idealità trascendentale delle forme pure dello spazio e del tempo, come fondamento della “validità oggettiva” delle conoscenze che muovono a priori da essi concetti, rispetto a quanto risulta esserci realmente dato nell’ambito sensibile dell’intuizione, i fenomeni.

Nell’ottica del criticismo kantiano, infatti, lo spazio ed il tempo non sono proprietà che appartengono agli oggetti considerati come cose date in se stesse (*an sich selbst*), ma sono piuttosto le condizioni puramente soggettive della nostra intuizione, sotto le quali gli oggetti possono apparire, restituendosi come oggetti dell’esperienza. Sembrerebbe essere questa,

⁸⁴⁰ Lo spazio ed il tempo, come accennato da Kant già all’interno della Dissertatio del ’70, sono “quanta continui”, perché non constano di parti semplici. “*Tempus est quantum continuum et legum continui in mutationibus universi principium. Continuum enim est quantum, quod non constat simplicibus*”; (AA II, 399). E ancora: “*Quae enim dicis spatia plura, non sunt nisi eiusdem immensi spatii partes, certo positu se invicem respicientes, neque pedem cubicum concipere tibi potes, nisi ambienti spatio quaquaversum conterminum*”; AA II, 402. Nel 1770 questa caratterizzazione dello spazio e del tempo non è ancora posta da Kant come “problematica” e indagata nella sua possibilità.

⁸⁴¹ KrV, A 735 B 763.

⁸⁴² Cfr. K. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Felix Meiner Verlag, 1992, pp. 272-273.

⁸⁴³ KrV, A 23 B 38.

⁸⁴⁴ KrV, B 40.

dunque, la ragione per cui lo spazio ed il tempo non rappresentano vere e proprie idee o concetti discorsivi, ma piuttosto *intuizioni pure* date a priori nel soggetto.

La possibilità dei giudizi sintetici a priori e, con essa, quella della conoscenza fisico-matematica come di una conoscenza sintetica a priori, si fonderebbe dunque sul fatto che queste due intuizioni pure – lo spazio ed il tempo – ci sono *realmente* date a priori.

Nei *Prolegomena*, Kant scriverà più chiaramente che:

(...) a fondamento della matematica stanno realmente (*wirklich*) le intuizioni pure a priori, che rendono possibili e apoditticamente valide le sue proposizioni sintetiche; e quindi la nostra deduzione trascendentale dei concetti nello spazio e nel tempo spiega allo stesso tempo la possibilità della matematica pura, che senza tale deduzione (...) potrebbe essere ammessa, ma niente affatto compresa.⁸⁴⁵

Giunti a questo punto, però, mi sembra che un chiarimento risulti del tutto necessario.

Come rilevato dai primi commentatori della *Critica della ragion pura*, i paragrafi 3 e 5 dell'*Estetica Trascendentale*, dedicati alle esposizioni trascendentali dei concetti dello spazio e del tempo, sarebbero state in realtà aggiunte da Kant solo nella seconda edizione dell'opera e consisterebbero in una sintesi dei paragrafi da 3 a 9 degli stessi *Prolegomeni*.

Ciò significherebbe, tra le varie cose, che suddette sezioni sarebbero essere state redatte dal filosofo solo dopo la stesura della prima edizione della *Deduzione trascendentale* dei concetti puri; un fatto, questo, che non può non dare parzialmente ragione a chi, come H. Cohen, aveva in principio denunciato una certa dipendenza della *Estetica trascendentale* dai risultati della *Logica trascendentale*⁸⁴⁶. Il principio dell'interpretazione marburghese della filosofia kantiana, secondo quanto ammetterà Heidegger nel corso di lezioni tenute a Marburgo nel semestre invernale del 1925-26, non è stato altro infatti se non quello di sciogliere il dualismo tra l'intelletto e la sensibilità, a favore unico dell'appercezione⁸⁴⁷.

Al di là di tali estremizzazioni, presenti tanto tra i neokantiani quanto in Heidegger, è interessante notare come Kant, nel sopracitato § 12 dei *Prolegomeni*, scrive che sarebbe proprio la deduzione trascendentale “dei concetti *nello* spazio e *nel* tempo” ciò che pure spiegherebbe la possibilità della matematica come conoscenza sintetica a priori.

In sede di *Deduzione* Kant parla infatti delle “rappresentazioni fondamentali primarie e più pure si spazio e tempo”, come di quelle rappresentazioni che non potrebbero affatto sorgere senza l'intervento di quella sintesi riproduttiva

⁸⁴⁵ AA IV, 285.

⁸⁴⁶ Nella lettura coheniana è l'*Analitica trascendentale* quella che, nell'ambito della KrV, riveste un ruolo centrale. Ad essa, infatti, vengono subordinati i risultati della stessa *Estetica trascendentale*, secondo un principio che, nell'ambito della determinazione dell'esperienza, vede i concetti ed i principi dell'intelletto puro come il “completamento organico” delle forme dello spazio e del tempo. Cassirer, invece, per la sua teoria delle forme simboliche, si è interessato maggiormente della dialettica trascendentale e ad i suoi legami con le altre due Critiche, specie la *Critica del Giudizio* (cfr. A. Cazzullo, *Il problema del linguaggio in Cassirer e in Heidegger*, Unicopli, Milano 1981, pp. 38-40)

⁸⁴⁷ M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (LW), p. 179.

della facoltà di immaginazione, che a sua volta è sempre legata – come alla sua condizione di possibilità - a quella della sua ricognizione nel concetto⁸⁴⁸. Solo poche pagine dopo, si legge che “persino l’unità oggettiva più pura, cioè quella dei concetti a priori (spazio e tempo), sia possibile soltanto tramite la relazione delle intuizioni” all’unità dell’appercezione trascendentale⁸⁴⁹.

L’unità numerica dell’appercezione, per Kant, sta infatti a fondamento di tutti i concetti, così come la molteplicità dello spazio e del tempo sta a priori a fondamento di tutte le nostre possibili intuizioni, che sono sempre e solo di natura sensibile.

Va inoltre notato che Kant parla qui di “unità dei concetti” dello spazio e del tempo, cioè proprio di quei *Begriffe* di cui darà poi una prova di carattere discorsivo in sede di Estetica trascendentale. Questa unità, che Kant chiama anche “qualitativa”, è quella sotto la quale viene innanzitutto pensata “la composizione del molteplice della conoscenza”, che per noi è sempre e solo un molteplice di natura sensibile.

(...) in ogni conoscenza di un oggetto vi è unità del concetto, quella che si può chiamare unità qualitativa, in quanto con essa viene pensata soltanto l’unità della composizione molteplice delle conoscenze, qualcosa come l’unità del tema in un’opera teatrale, in un discorso, in una favola.⁸⁵⁰

Da quanto finora detto, si potrebbe a ragione ammettere che è proprio la definizione trascendentale dell’unità dei concetti dello spazio e del tempo, ciò che ci permette di pensare le forme pure dell’intuizione sensibile come dei “*quanta originaria*”, rendendo così possibile tutte le conoscenze sintetiche a priori – le costruzioni – della matematica.

Un “*Quantum*”, scriveva infatti Kant in una Riflessione risalente agli anni settanta, “in se stesso non è un *compositum*, ma il suo concetto può originarsi per composizione ideale (*per compositionem idealem*)”⁸⁵¹. Lo spazio ed il tempo, detto altrimenti, possono essere rappresentati come dei quanta originari e posti così a fondamento di ogni possibile determinazione di stampo matematico, solo nella misura in cui li si considera anzitutto come “composti ideali” e, cioè, come i prodotti di un’attività compositiva messa in atto dall’intelletto secondo le regole della *composizione*⁸⁵² in generale. Interessante, da questo punto di vista, è quanto scriverà Kant a proposito dello spazio e del tempo all’interno dei *Preisschrift über die Fortschritte der Metaphysik*⁸⁵³, nei quali il filosofo si impegnava a ricostruire gli stadi di sviluppo della ricerca filosofica in ambito metafisico.

Spazio e tempo, considerati soggettivamente, sono forme della sensibilità, ma per farsi di essi un concetto quali oggetti dell’intuizione

⁸⁴⁸ KrV, A 102.

⁸⁴⁹ KrV, A 107.

⁸⁵⁰ KrV, B 114.

⁸⁵¹ R. 4314; AA XVII, 503.

⁸⁵² I concetti puri dell’intelletto vengono designati anche come le regole della *composizione* oggettiva del reale, senza le quali le molteplici rappresentazioni offerte dalla sensibilità non potrebbero affatto essere presentate a priori come un “complesso di rappresentazioni” come un oggetto.

⁸⁵³ Testo redatto da Kant in occasione del concorso indetto dall’Accademia Reale delle Scienze di Berlino nel 1791, ma dato alle stampe solo nel 1804.

pura (concetto senza il quale non potremmo dire niente di essi) è richiesto il concetto a priori di un composto, cioè della composizione (sintesi) del molteplice, vale a dire l'unità sintetica della rappresentazione in collegamento con questo molteplice.⁸⁵⁴

È solo a condizione che vengano pensati o, sarebbe meglio dire, *immaginati* come dei composti puramente ideali, che le forme pure dello spazio e del tempo finirebbero col restituire esse stesse delle vere e proprie intuizioni di natura formale, contenenti in sé un molteplice puro che può essere determinato come “oggettivo”.

In un noto e controverso passaggio della seconda edizione della *Deduzione trascendentale dei concetti puri*, Kant scrive infatti quanto segue:

Con le rappresentazioni di spazio e tempo noi abbiamo, a priori, delle forme sia dell'intuizione sensibile esterna, che di quella interna, ed è a esse che deve sempre conformarsi la sintesi dell'apprensione del molteplice fenomenico, giacché la sintesi stessa può realizzarsi soltanto in questa forma. Spazio e tempo, però, non sono rappresentati a priori semplicemente come forme dell'intuizione sensibile, ma come intuizioni essi stessi (intuizioni che contengono un molteplice), e dunque con la determinazione dell'unità di questo molteplice.⁸⁵⁵

L'unità dello spazio e del tempo, scrive Kant in nota, in sede di *Estetica trascendentale* è stata in principio attribuita alla sola sensibilità, con il preciso intento di fare notare che essa “viene prima di ogni concetto (*vor allem Begriffe vorgehe*)”⁸⁵⁶, sebbene presupponga sempre un'attività sintetica che, come tale, non può affatto appartenere ai sensi.

Nel §15 della *Deduzione trascendentale* il filosofo aveva infatti sottolineato in termini piuttosto espliciti come ogni congiunzione di carettiere sintetico non possa di fatto mai provenire dai sensi: la congiunzione di un molteplice in generale non può mai esserci data dai sensi e, dunque, non potrà essere già contenuta nella forma dell'intuizione, trattandosi piuttosto dell'espressione di un'attività spontanea che è propria del nostro intelletto.

Secondo quanto rilevato sul finire degli anni novanta fa da Beatrice Longuenesse, l'unità delle intuizioni pure dello spazio e del tempo non chiamerebbe però direttamente in causa le categorie dell'intelletto – i concetti della composizione in generale –, essendo piuttosto il prodotto di ciò che l'autrice definisce un'attività sintetica di carattere *pre-discorsivo*⁸⁵⁷.

⁸⁵⁴ AA XX, 276; tr. it. p. 84.

⁸⁵⁵ KrV, B 160-161.

⁸⁵⁶ KrV, B 161, nota. Considerato che Kant fa qui riferimento allo spazio come “oggetto della geometria”, prendo l'espressione “*vor allem Begriffe*” nel senso di “prima di ogni concetto matematico”, escludendo dunque da questi concetti le categorie intellettuali. È bene segnalare, però, che secondo i rappresentanti del cosiddetto “approccio non concettualista” sulle intuizioni pure dello spazio e del tempo – vedi Melnick (1973), Falkenstein (1995), Allison (2004; 2012) – la suddetta unità dello spazio (come anche del tempo) risulterebbe del tutto indeterminata anche rispetto alle categorie dell'intelletto, sebbene spetti loro il nome di forme della composizione “in generale”.

⁸⁵⁷ Cfr. B. Longuenesse, *Kant and the capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the “Critic of Pure Reason”*, Princeton University, 1998.

L'unità sintetica oggettiva dello spazio e del tempo, più precisamente, sarebbe il risultato della “prima applicazione” dell'intelletto sulla sensibilità; un'applicazione che, come sottolinea l'autrice, renderebbe a priori possibile la sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile e, dunque, le stesse rappresentazioni intuitive dello spazio e del tempo, quali *prodotti primitivi* della facoltà trascendentale di immaginazione⁸⁵⁸.

Questa originaria attività di natura sintetica – che è per Kant “possibile e necessaria a priori” – secondo quanto riportato poco dopo in sede di *Deduzione trascendentale*:

(...) la si può chiamare figurata (*synthesis speciosa*), per distinguerla da quella che viene pensata nella semplice categoria in riferimento al molteplice di un'intuizione in generale [*in Ansehung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt*], e che si chiama invece congiunzione intellettuale (*synthesis intellectualis*). Entrambe sono trascendentali, non solo perché procedono a priori esse stesse, ma anche perché fondano a priori la possibilità di un'ulteriore conoscenza.⁸⁵⁹

La sintesi detta “figurativa”, come riporta Beatrice Longuenesse, non riguarderebbe nient'altro che l'originaria unità sintetica dell'appercezione, escludendo di principio ogni riferimento alla capacità compositiva delle sue forme concettuali pure.

D'altra parte, tuttavia, è lo stesso Kant a ribadire immediatamente dopo che proprio questa unità sintetica originaria (trascendentale)⁸⁶⁰ dell'appercezione è in realtà sempre “pensata nelle categorie”, di modo che la stessa sintesi che è prodotta, per mezzo della prima applicazione dell'intelletto sulla sensibilità, nell'intuizione pura dello spazio e del tempo sarà “realizzata in conformità alle categorie (*den Kategorien gemäß*)”⁸⁶¹.

Se si considerato tutto ciò, appare dunque evidente come il senso da attribuire alla prima applicazione dell'intelletto sulla sensibilità risulti difficilmente inquadrabile nel contesto di una attività di carattere pre-discorsivo, come era stato in principio suggerito, posto che tale formula sembrerebbe piuttosto farsi indice della capacità del nostro intelletto di “comprendere (*be-greifen*)” nella forma concettuale che gli è propria, la forma sensibile, determinandola del tutto a priori come un possibile “oggetto” della sua attività discorsiva.

In quest'atto sintetico che porta originariamente a comprensione la sensibilità pura, i concetti di “un oggetto in generale” non possono essere esclusi.

⁸⁵⁸ “Spazio e tempo sono prodotti (ma prodotti primitivi) della nostra propria immaginazione, e pertanto essi stessi rappresentazioni generate, nell'atto in cui il soggetto impressiona sé medesimo; e pertanto fenomeno, non cosa in sé”; OP., AA XXII, VII, 37.

⁸⁵⁹ KrV, B 151.

⁸⁶⁰ L'unità sintetica dell'appercezione, scrive Kant, “è il punto supremo a cui deve attaccarsi tutto quanto l'uso dell'intelletto, e la stessa logica nella sua interezza, e dopo di essa la filosofia trascendentale – anzi questa facoltà è l'intelletto stesso”; KrV, B 134 (nota). Non a caso, già nel testo della prima edizione, il filosofo ammetteva quanto segue: “L'unità dell'appercezione in riferimento alla sintesi della facoltà di immaginazione è l'intelletto, e questa stessa unità, in riferimento alla sintesi trascendentale della facoltà di immaginazione, è l'intelletto puro”; A 119. È questa la ragione, per Kant, per la quale il nostro intelletto possiede conoscenze pure a priori, che a loro volta contengono “l'unità necessaria della sintesi pura della facoltà di immaginazione rispetto a tutti i fenomeni possibili (*in Ansehung aller möglichen Erscheinungen*)”; Ibid.

⁸⁶¹ KrV, B 152.

La stessa sintesi figurata, che nella lettura offertaci da B. Longuenesse finirebbe quasi con l'essere contrapposta alla dimensione concettuale della sintesi trascendentale, non è altro infatti che “la forma che la sintesi categoriale assume quando viene applicata al molteplice dell'intuizione umana”⁸⁶². Come tale, essa non è una sintesi distinta e separata dalla composizione intellettuale, ma la stessa sintesi nella sua necessaria applicazione alla sensibilità. La cosiddetta sintesi intellettuale, più nello specifico, restituirebbe la forma logica della sintesi figurativa: la sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile (*synthesis speciosa*) è logicamente possibile, infatti, a condizione che vi sia a priori una sintesi del molteplice dell'intuizione in generale (*synthesis intellectualis*).

La congiunzione intellettuale e la cosiddetta sintesi figurativa restituiscono, infatti, non due attività compositive distinte e separate, ma piuttosto due momenti differenti di un unico e medesimo processo originario, quello della “sintesi trascendentale”⁸⁶³ tra le forme pure dell'intelletto e le forme pure della sensibilità. In essa, non è affatto possibile decretare un'effettiva priorità della componente estetica sulla dimensione logica, come suggeritoci dall'interpretazione heideggeriana, dal momento che sarebbe solo nell'unità sintetica di un tale processo che le forme dell'intuizione possono essere rappresentate come “intuizioni esse stesse” e, cioè, con la determinazione dell'unità *sintetica oggettiva* del molteplice, che è idealmente contenuto a priori in esse. Ed è propriamente nella nuova prospettiva restituitaci dalla filosofia trascendentale kantiana, che lo spazio ed il tempo, in origine individuati come le forme *puramente soggettive* dell'intuizione, possono ora essere rappresentate “come intuizioni esse stesse”⁸⁶⁴ e, cioè, come rappresentazioni oggettive, restituenti la determinazione dell'unità sintetica del molteplice (puro) che è idealmente contenuto in esse.

Nell'ottica kantiana, dunque, è proprio con la determinazione a priori del carattere “oggettivo” delle forme sensibili dello spazio e del tempo, che la filosofia trascendentale finirebbe col dare una spiegazione di carattere puramente razionale del valore oggettivo delle nostre conoscenze di stampo fisico-matematico. Facendo riferimento alla scienza geometrica, che come è noto Kant considerava il “prototipo della cognizione sensitiva”⁸⁶⁵, il filosofo sottolinea infatti come per essa sia richiesto che lo spazio venga rappresentato come “oggetto”, ovvero, come “ciò, nel cui concetto (*das, in dessen Begriff*)”⁸⁶⁶ è unificato il molteplice nella forma di *un*'intuizione.

In conclusione, sarebbe dunque la connessione concettuale, che pure sta a fondamento logico della cosiddetta sintesi speciosa, il mezzo, se così si può dire, attraverso il quale la filosofia trascendentale è in grado di offrire una *prova discorsiva* della scientificità delle nostre conoscenze di stampo fisico-matematico. Tutto ciò rientrerebbe a pieno titolo nelle rinnovate trame del progetto kantiano di una metafisica della natura che si attesta, di fatto, nella forma critica di una metafisica dell'*esperienza sensibile* del soggetto, entro la quale l'ontologia è ora capace di fornire a priori – producendoli – quei

⁸⁶² J. Williams, *Kant on the Original Synthesis of the Understanding and Sensibility*, *British Journal of the History of Philosophy*, Volume 26 (1) 2018, 66-86 (p.72).

⁸⁶³ KrV, B 154.

⁸⁶⁴ KrV, B 161.

⁸⁶⁵ AA II, 394; tr. it. p. 431.

⁸⁶⁶ Questa la definizione di “*Objekt*” offertaci da Kant in sede Critica (cfr. KrV, B 137).

presupposti metodologici che sono assolutamente necessari⁸⁶⁷ per ogni costruzione di tipo matematico. Ma ancor di più, una tale lettura della filosofia trascendentale rientrerebbe perfettamente nell'alveo dell'idea kantiana di una metafisica, che progetta architettonicamente l'esercizio stesso di quelle scienze, che hanno un altissimo valore in quanto mezzi, ma non potranno né dovranno mai confondersi con il compimento di ogni "cultura della ragione umana".

⁸⁶⁷ Met. Volckmann, AA XXVIII, 363.

Abschnitt III *Zusammenfassung*

Das Hauptziel der *Kritik der reinen Vernunft* besteht nach der sogenannten „epistemologischen“ Auslegung der Marburger Schule darin, dass sie die „Wissenschaftlichkeit“ der mathematische Erkenntnis zeigen oder, besser gesagt, *beweisen* muss: Die transzendente Philosophie Kants selbst stelle, in diesem Sinne, nicht mehr als ein methodisches „Werkzeug“ dar, das der „wissenschaftlichen Erfahrung“ unterworfen sei. Als Reaktion auf diese Interpretation sind aber schon am Ende des 19. Jahrhunderts „metaphysische Neuauslegungen“ der kritische Philosophie Kants geboren, die einen objektiven und neu-metaphysischen Wert dem transzendentalen Idealismus wiedergeben. Nach den Vertretern dieser Interpretation stelle hingegen die transzendente Philosophie eine echte *neue* Ontologie dar, die – wie z.B. Gottfried Martin⁸⁶⁸ schon vorschlug – die epistemische Forderung des Kritizismus nicht ausschließt, sondern vielmehr *gründet*.

In diesem letzten Abschnitt wurde es versucht zu zeigen, dass die neue transzendente Philosophie von Kant zielt darauf, dass sie die Möglichkeit der reinen Mathematik als synthetische Erkenntnis a priori *beweisen* muss, im echten Sinne, dass sie die Bedingungen der *Konstruktion* überhaupt a priori ermöglichen muss. Die transzendente Philosophie muss nämlich beweisen, dass der Raum und die Zeit zwei „*originaria Quanta*“⁸⁶⁹ darstellen, weil sich nur in dieser alle mathematischen Begriffe konstruieren lassen. Da aber die Philosophie, im Gegensatz zur Mathematik, eine Vernunftkenntnis aus *lauter Begriffen* ist, muss sie es sozusagen nur „durch lauter Worte“ machen, nämlich durch einen akromatischen bzw. „diskursiven Beweis“⁸⁷⁰.

Das geschieht, wie nötig, im Rahmen der transzendentaler Ästhetik. Dort gibt Kant uns tatsächlich neben einer metaphysischen auch eine „transzendente Erörterung“ des Begriffen Raumes und der Zeit, nämlich ihre *diskursive* Erklärung als Prinzipien bzw. *Grundsätze*, von denen die Möglichkeit *anderer*⁸⁷¹ synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann.

Als Resultat dieser Erörterung, ist die Anerkennung der „transzendentalen Idealität“ des Raumes und der Zeit als *Grund* ihrer „empirischen Realität“ bzw. objektive Gültigkeit im Beziehung auf die Erfahrungsobjekten bzw. Erscheinungen: Raum und Zeit sind laut Kant keine Eigenschaften des Dinges überhaupt und an sich selbst betrachten, sondern nur die *reinen subjektiven* Bedingungen unserer sinnlichen Anschauung, unter denen der Verstand selbst sie als „Objekte der Erfahrung“ sie erkennen bzw. urteilen kann.

⁸⁶⁸ G. Martin, *Die deutsche ontologische Kantinterpretation*, Köln 1961.

⁸⁶⁹ «Raum und Zeit», schreibt Kant in den „Antizipationen der Wahrnehmung“, «sind *quanta continua*» (KrV, B 211). Als solche sind sie aber echte «*Quanta noumena*» (AA XVII, 679; Refl. 5303), weil sie niemals angeschaut werden können. Wie man sehen wird am Ende, sind der reine Raum und die reine Zeit an sich selbst betrachten nur „*entia imaginaria*“.

⁸⁷⁰ KrV, A 735 B 763.

⁸⁷¹ Wie man sehen wird, ist die transzendente Philosophie selbst eine, oder besser gesagt, die erste rein synthetische Erkenntnis a priori und nur deswegen kann sie beweisen, wie die „anderen“ synthetischen Erkenntnisse a priori, wie z.B. die reine Mathematik und die reine Physik, überhaupt möglich sein können.

In diesem Sinne, stellen der Raum und die Zeit keine echten diskursiven Vorstellungen bzw. Begriffe dar, sondern die einzigen ursprünglichen, d.h. reinen *Anschauungen*, die ihre Quellen im Subjekts *a priori* finden. Im Text der ersten Ausgabe der transzendentalen Deduktion spricht tatsächlich Kant über „die reineste und erste Grundvorstellungen von Raum und Zeit“⁸⁷² und betont, dass sie als die Produkte derjenigen synthetische Aktivität der transzendentalen Einbildungskraft immer schon mit der „Synthesis der Rekognition im Begriffe“ verbunden sind. Die reineste objektive Einheit des Begriffes des Raumes und der Zeit, nämlich sie als die „formale“ Anschauungen – schreibt Kant – „nur durch die Beziehung der Anschauungen auf [die transzendente Apperzeption] möglich sei“⁸⁷³.

Die objektive Einheit der Forme unserer Sinnlichkeit, die Kant auch „*qualitative*“ nennt, ist diejenige, unter welcher jene Einheit „der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse erst gedacht wird“⁸⁷⁴. Anders gesagt: es ist die transzendente Bestimmung der Einheit *der Begriffe* von Raum und Zeit, die zuerst die Formen unserer sinnlichen Anschauung als die „*originaria Quanta*“ zu *denken* ermöglicht.

„Ein *Quantum*“, schrieb tatsächlich Kant in einer Reflexion, die auf die zweite Hälfte der siebziger Jahre zurückgeht, „ist an sich selbst kein compositum, aber sein Begriff kann per *compositionem idealem* entspringen“ und daher wir „von *compositis realibus*“⁸⁷⁵ reden. Als solche sind daher Raum und Zeit das Resultat einer *compositionem idealem*, d.h. die Produkte einer Zusammensetzung, die nur der Verstand, der das Vermögen der Begriffe bzw. der Regeln der Komposition ist, durch seinem ursprünglichen Anwendung auf die Sinne bewältigen kann. Und gerade in dieser Anwendung, die die „transzendente Objektivität“ der reinen Formen unserer Sinnlichkeit ganz *a priori* bestimmt, besteht der synthetische Beitrag der Transzendentalphilosophie bzw. Ontologie Kants.

Als Resultat der ursprüngliche Bestimmung der Sinnlichkeit ist „die Einheit der Zusammenfassung des Mannigfaltigen“ die nach der Form der Raum-Zeit gegebenen ist, „in *eine[r]* anschauliche[n] Vorstellung“ determiniert: Diese Einheit, fügt Kant hinzu, „hatte ich in der Ästhetik bloß zur Sinnlichkeit gezählt, um nur zu bemerken, daß sie vor allem Begriffe vorgehe“⁸⁷⁶, aber sie ist in der Tat das Produkt einer echten *Synthesis*⁸⁷⁷, die als solche niemals zu den Sinnen gehören kann. Sie ist nämlich „eine transzendente Synthesis aus lauter Begriffen“, die als solche nichts mehr als ein Etwas bzw. ein Ding überhaupt betrifft: Ihr Zweck besteht nämlich darin, ein Objekt überhaupt, das nur als „transzendentes“ *an sich* gegeben sein kann, *a priori* darzustellen.

⁸⁷² KrV, A 102.

⁸⁷³ KrV, A 107.

⁸⁷⁴ KrV, B 114.

⁸⁷⁵ AA XVII, 503.

⁸⁷⁶ Ich nehme den Ausdruck „vor allem Begriffe“ im Sinne von „vor allem empirischen und mathematischen Begriffe“. Dagegen, ist die Einheit des Raumes und der Zeit, nach dem sogenannten „Non-Conceptualist approach“ - Vgl. Melnick (1973), Falkenstein (1995), Allison (2004; 2012) – auch nicht von der Kategorie bestimmt. Eine echte Synthesis ist nach ihrer Meinung nur für die geometrische Vorstellung des Raumes als „Gegenstand“ notwendig – „wie man es wirklich in der Geometrie bedarf“; (Allison; 2004, 192).

⁸⁷⁷ In der Refl. 5584 steht tatsächlich Folgendes: «[die] Möglichkeit der construction der Begriffe, da also Anschauung durch *Synthesis a priori* gegeben wird» (AA XVIII, 240).

Dieses transzendente Objekt, das nach Natorp⁸⁷⁸ den unbedingten Horizont = x der möglichen und unerschöpflichen epistemologischen Bestimmung abbildet, stellt in der Tat das einzige Objekt derjenigen transzendentalen Philosophie dar, die auch „Ontologie“ genannt werden kann und das kohärente Produkt der *Kritik der reinen Vernunft* darstellt. Sie ist, wie ich schon angedeutet habe, eine Ontologie, die den „stolzen“ Anspruch aufgegeben hat, synthetische Erkenntnisse *von* Dingen überhaupt a priori zu geben, um hingegen eine *Vor*-Erkenntnis zu werden, deren Zweck die apriorische Bestimmung der Bedingungen ist, unter welchen die besonderen und empirischen Gegenstände als „Objekte“ einer möglichen Erfahrung erkannt werden können.

⁸⁷⁸ Vgl. P. Natorp, *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften*, Leipzig-Berlin 1910.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI (*Literaturverzeichnis*)

Altre Fonti (*Andere Quellen*)

- BAUMGARTEN A., *Metaphysica/Metaphysik*. Historisch-kritische Ausgabe. Übers., eingel. Und hrsg. Von Günter Gawlick und Lothar Kreimendahl,, Stuttgart-Bas Cannstatt 2011 (1739; 1757).
- CRUSIUS C.A., *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis*, Gleditsch, Leipzig 1747, in: *Die philosophische Hauptwerke*, vol. III.
- CRUSIUS A., *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*, in: *Die philosophischen Hauptwerke*. Bd. 2. Hrsg. von Giorgio Tonelli. Hildesheim (1745) 1964.
- DESCARTES R., *Opere (vol. I), Risposte alle quarte obiezioni*, Laterza, Roma-Bari 1986 .
- LAMBERT J.H., *Über die Methode, die Metaphysik, Theologie und Moral richtiger zu beweisen*, in: *Philosophische Schriften. Entwürfe und Rezensionen aus dem Nachlaß*. Bd. X, Teil. 2, Hrsg. von Armin Emmel und Axel Spree, Hildesheim/Zürich/New York 2008.
- LEIBNIZ G.W., *Saggi di Teodicea sulla bontà di Dio, la libertà dell'uomo e l'origine del male*, trad. it. di G. Cantelli e M. Marilli, BUR, Milano 1993.
- KNUTZEN M., *Systema causarum efficientium*, Lipsia 1745.
- MEIER J.B., *Kant's psychologie: dargestellt und erörtert*, Berlin, 1870.
- NEWTON I., *Principi matematici della filosofia naturale*, UTET, Torino, 1965.
- SWEDENBORG, *Arcana Cœlestia, quae in Scriptura Sacra seu Verbo Domini sunt detecta*, 1749 (1° Ed.).
- SUÁREZ F., *Disputationes Metaphysicae. Universam doctrinam duodecim librorum Aristotelis comprehendentes*, in: *Opera omnia (XXV e XXVI)*, a cura di C. Berton, Olms 1998.
- TSCHIRNHAUS E.W., *Medicina mentis et corporis*, Lipsiae, 1965.
- WOLFF C., *Philosophia rationalis sive logica. Methodo scientifica pertractata, et ad usum scientiarum atque vitae aptata*, in: *Gesammelte Werke*, hrsg. von J.École – H.W. Arndt – Ch. A. Corr – J. E. Hofmann – M. Thomann, Olms, Hildesheim – New York 1965 sgg.
- WOLFF C., *Psychologia rationalis, methodo scientifica pertractata*, Renger, Francofurti et Lipsiae 1734.

Letteratura Secondaria (*Sekundärliteratur*)

- ABELA P., *Kant's Empirical Realism*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- ADICKES E., *Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems*, in: *KANT-STUDIEN* (1), 1896-97, pp. 9-59.
- ADICKES E., *Kant's Opus postumum*, Berlin 1920.
- ADICKES E., *Kant und das Ding an sich*, Reuther & Reichard, Berlin 1924.

- ADICKES E., *Kant als Naturforscher* (2 vol.), de Gruyter, Berlin 1924-25.
- ADICKES E., *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen 1929.
- ALLAIS L., *Kant's transcendental idealism and contemporary anti-realism*, *International Journal of Philosophical Studies*, 11 (4), 2003: 369-392.
- ALLAIS L., *Kant's One World: Interpreting 'Transcendental Idealism'*, *British Journal for the History of Philosophy*, 12 (4), 2004: 655-684.
- ALLAIS L., *Kant, Non-Conceptual Content and the Representation of Space*, *British Journal of the History of Philosophy*, Vol. 47 (3), 2009: 383-413.
- ALLISON H. E., *Kant's transcendental idealism*, New Haven, Yale UP, 2004.
- ALLISON H. E., *Transcendental Idealism: The "Two Aspect" View*, in: B. den Ouden and M. Moen (Eds.), *New Essays on Kant*, Peter Lang, New-York/Frankfurt am Main, 1987;
- ALLISON H., *Things in Themselves, Noumena, and the Transcendental Object*, in: *Dialectica*, 32 (1), 1978, pp. 41-76.
- ALLISON H. E., *Kant's concept of the transcendental object*, in: *KANT-STUDIEN* (59), 1968: 165-186.
- AMERIKS K., *Recent Work on Kant's Transcendental Philosophy*, *American Philosophical Quarterly* (19), 1982: 1-24.
- AQUILA R., *Things in Themselves and Appearances: Intentionality and Reality in Kant*, *Archiv für Geschichte der Philosophie* (61), 1979: 293-307.
- AQUILA, R. *Representational Mind: A study of Kant's Theory of Knowledge*, Indiana University Press, Bloomington 1983.
- ARNAUD T., *Où commence la 'Métaphysique allemande' de Christian Wolff?*, in: *die Psychologie Christian Wolffs*, a.a.O., P. 61-73.
- ARTOSI A., *L'esperienza come sistema: Leibniz, Kant e l'architettura della ragione*, Archetipo Libri, Bologna 2013.
- BAERTSCHI C., *Die deutsche metaphysische Kantinterpretation der 1920er Jahre*, Zürich 2004.
- BAENSCH O., *Johann Heinrich Lamberts Philosophie und Seine Stellung zu Kant*, Gertenberg, Hildesheim 1978.
- BASILE G.P., *Idealismo e realismo nella ricezione neokantiana dell'Opus Postumum*, *Kant e-Prints Campinas, Série 2, Vol.3(2)*, 2008: 103-114.
- BAUCH B., *Geschichte der neueren Philosophie bis Kant*, J. G. Göschen, Berlin und Leipzig 1908 (Berlin: 1921).
- BENOIST J., *Sur une prétendue ontologie kantienne: Kant et la néo-scholastique*, in *Kant et la pensée moderne: alternatives critique*, a cura di C. Ramond, Presses Universitaires de Bordeaux 1996.
- BERTI E., *La metafisica di Aristotele: «onto-teologia» o «filosofia prima»?*, in: *Rivista di filosofia Neo-Scolastica, Vita e Pensiero – Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore*, Vol. 85, No. 2/4, Roma 1993: 256 – 282.
- BIANCO L., *Analogia e storia in Kant*, Guida Editori, Napoli 2003.
- BICKMANN C., *Kants Ontologie als Gegenstandstheorie. Ist die Rede vom „Ding an sich“ unvermeidlich?*, in: Volker Gerhardt, Rolf-Peter Horstmann und Ralph Schumacher (Hrsg.): *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongress*, Berlin 2001.
- BICKMANN C., *Differenz oder das Denken des Denkens: Topologie der Einheitsorte im Verhältnis von Denken und Sein im Horizont der Transzendentalphilosophie Kants*, Felix Meiner Verlag, 1998.

- BIRD G., *Kant's Theory of Knowledge*, London 1962.
- BOCHICCHIO V., *Il laboratorio dell'anima. Immagini del corpo nella filosofia di Immanuel Kant*, il Nuovo Melangolo, 2007.
- BONTADINI G., *Studi di filosofia moderna*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- BONTADINI G., *La funzione metodologica dell'Unità dell'esperienza*, in: *Filosofi italiani contemporanei*, a cura di M.F. Sciacca, Marzorati, Milano 1946.
- BONVECCHIO C., *Metafisica e ontologia in Kant: per una analisi della Critica della ragion pura*, Cooperativa editrice universitaria, Pavia 1974.
- BRAND R., *Rezension zu Lothard Kreimendahls 'Kant. Der Durchbruch von 1769'*, in: *Kant-Studien* 83, 1992, pp. 100-111
- CAMPO M., *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Vita e Pensiero, Milano 1939.
- CAMPO M., *La genesi del criticismo kantiano*, Ed. Magenta, Varese 1953.
- CANTONI C., *Emanuele Kant*, Bocca, Torino 1907.
- CARABELLESE P., *La filosofia dell'esistenza in Kant*, Adriatica editrice, Bari 1969.
- CARANTI L., *Kant e lo scetticismo*, Marco Editore, Cosenza 2004.
- CASULA M., *La metafisica di A.G. Baumgarten*, Mursia, Milano 1973.
- CASSIRER E., *Kants Leben und Lehre*, Bruno Cassirer, Berlin 1921.
- CAZZULLO A., *Il problema del linguaggio in Cassirer e in Heidegger*, Unicopli, Milano 1981.
- CENTI B., *Coscienza, etica e architettonica in Kant. Uno studio attraverso le critiche*, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma, 2002.
- CIAFARDONE R., *Metafisica tedesca con le annotazioni alla Metafisica tedesca*, Bompiani, Milano 2003.
- CICATELLO A., *Ontologia critica e metafisica. Studio su Kant*, Mimesis, Milano-Udine 2011.
- CICATELLO A., *La questione dell'esistenza tra ontologia e metafisica*, in: *Giornale di Metafisica*, Nuova serie XXIX, 2007: 399-420.
- CICATELLO A., *Soggettività e trascendenza. Da Kant a Heidegger*, il Melangolo, Genova 2005.
- COHEN, H., *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin 1871; (4° Ed. 1925).
- CORNELIUS H., *Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft*, Erlangen, Verlag der philosophischen Akademie, 1926.
- COURTINE F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris 1990.
- CRISPINI I., «Tra corpo e anima». *Riflessioni sulla natura umana da Kant a Plessner*, Marsilio Editore, Venezia 2005.
- DE BOER K., *Kant's Multi-Layered Conception of Things in Themselves, Transcendental Objects, and Monads*, in: *KANT-STUDIEN* 105 (2), 2014: 221-226.
- De VLEESCHAUWER H.J., *L'évolution de la pensée kantienne*, Alcan, Paris 1939.
- DI BELLA S., *Note sull'argomento ontologico nell'età moderna*, in: *Teoria* (15), 1995.
- D'IPPOLITO B.M., *L'invisibile potenza del sentire: Descartes, Leibniz*, FrancoAngeli editore, Milano 2012.
- ECO U., *Kant e l'ornitorinco*, La nave di Teseo, Milano 2016.

- ERDMANN B., *Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants*, Leipzig 1876.
- ESPOSITO C., *L'impossibilità come trascendentale. Per una storia del concetto di impossibile da Suárez a Heidegger*, in: *Archivio di Filosofia*, LXXVIII (1), 2010: 297-313.
- FABBRICHESI LEO R., *La polemica sull'iconismo*, ESI, Napoli 1983.
- FABBRIZI C., *Mente e corpo in Kant*, Aracne Editrice, Roma, 2008.
- FAILLA M. & SÁNCHEZ N., *Le radici del senso: Un commentario sistematico della «Critica del Giudizio»*, Madrid 2019.
- FERRARIN A., *Goodbye is too good a word. Sulle difficoltà del congedo di Ferraris*, in: *Congedarsi da Kant? Interventi sul Goodbye Kant di Ferraris*, Edizioni ETS, Pisa 2006: 17 – 35).
- FERRARIN A., *Lived Space, Geometric Space in Kant*, in: *STUDI KANTIANI*, 19 (2006), pp. 1-30.
- FERRARIN A., *Com'è possibile comprendere i giudizi sintetici a priori?*, In: *Critica della ragione e forme dell'esperienza. Studi in onore di Massimo Barale*, a cura di L. Amoroso, A. Ferrarin, C. La Rocca, Edizioni ETS, Pisa 2011: 395 – 414.
- FERRARIN A., *The Powers Of Pure Reason. Kant And The Idea of Cosmic Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago and London 2015.
- FERRARIS M., *Storia dell'ontologia*, Bompiani, Milano 2008.
- FICARA E., *Die Ontologie in der 'Kritik der reinen Vernunft'*, Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2006.
- FILIERI L., *Sinossi e sintesi in Kant*, in: *GdM*, 2, 2017, pp. 431-447.
- FINDLAY J.N., *Kant and the Transcendental Object. A Hermeneutic Study*, Claredon Press, Oxford 1981.
- FOESTER E. *Kant's final synthesis. An Essay on the Opus Postumum*, Harvard University Press, Harvard 2000.
- FORGIONE L., *Kant on de re: some aspects of the Kantian non-conceptualism debate*, KSO, 2015.
- FRANZINI E., *Elogio dell'Illuminismo*, Mondadori, Milano 2009, p. 227. A tal proposito vedi anche G. Tonelli, *L'etica kantiana parte della metafisica: una possibile ispirazione newtoniana? Con alcune osservazioni su 'I sogni di un visionario'*, in: Claudio Cesa (Hrsg.): *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del settecento*, Napoli 1987, pp. 257–275
- FRIEDMAN M., *Kant's Concept of Nature: A Reading of the Metaphysical Foundations of Nature Science*, Cambridge University Press, Cambridge 2013.
- FUGATE C.D. and J. HYMERS (a cura di), *Baumgarten and Kant on Metaphysics*, Oxford 2018.
- FULDA H.F., *Metaphysik nach Kant?*, D. Henrich und R.P. Horstmann. Stuttgart 1988.
- FULDA H.F., *Ontologie nach Kant und Hegel*, in: *Metaphysik nach Kant?*, a cura di D. Henrich e R. P. Horstmann, Klett-Kotta, Stuttgart 1987, pp. 44-82.
- GARELLI G., *La teleologia secondo Kant. Architettura, finalità, sistema (1781-1790)*, Pendragon, Bologna 1999.
- GARRONI E., *Senso e paradosso: l'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari, 1986.
- GARRONI E., *Immagine, linguaggio e figura: osservazioni e ipotesi*, GLF editori Laterza, Roma-Bari, 2005.

- GIDEON A., *Der Begriff transzendental in Kants Kritik der reinen Vernunft*, Marburg 1903; H. Knittermeyer, *Der Terminus transzendental in seiner historische Entwicklung bis zu Kant*, Marburg 1920.
- GIGLIOTTI G., “A priori” e “trascendentale” nella prima edizione di “Kants Theorie der Erfahrung” di H. Cohen, in: STUDI-KANTIANI V (1992), 47-69.
- GIGLIOTTI G., *Avventure e disavventure del trascendentale: studio su Cohen e Natorp*, Guida Editori, Napoli 1989.
- GÖRLAND A., *Aristoteles und Kant bezüglich der Idee der theoretischen Erkenntnis*, Töpelmann, Gießen 1909.
- GUERRA A., *Introduzione a Kant*, Editori Laterza, Bari 2018 (1° ed. 1980).
- GUYER P., *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- HAAG J., *Erfahrung und Gegenstand: Das Verhältnis von Sinnlichkeit und Verstand*, Philosophische Abhandlungen Band 95, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2007.
- HEIDEGGER M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den Transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1962; trad. it. a cura di V. Vitiello, Guida editori, Napoli 1962.
- HEIDEGGER M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1973.
- HEIDEGGER M., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, Klostermann, Frankfurt am Mein, 1977; tr. It. A cura di Alfredo Marini e Renato Cristin, Mursia editore s.p.a., Milano 2002.
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1927, in: Gesamtausgabe [GA], Frankfurt a.M., Klostermann, 1975, vol. 2.
- HEIMSOETH H., *Kant heute*, in: *Der Mensch von Gott*, Festschrift für T. Steinbrüchel, Düsseldorf 1948.
- HEIMSOETH H., *Metaphysische Motive in der Ausbildung des kritischen Idealismus*, in: *Kant-Studien*, 29, 1924, pp. 121-159, reprint in: *Studien zur Philosophie Immanuel Kants. Metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen*, Kölner Universität, Köln 1956, pp. 189-225.
- HERMAND J., *Positive Dialektik: Hoffnungsvolle Momente in der deutschen Kultur. Festschrift für Klaus L. Berghahn zum 70. Geburtstag* Peter Lang, Bern 2007.
- HINSKE N., *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreissigjährige Kant*, W. Kohlhammer, Stuttgart-Berlin-Köln-Meinz 1970; tr. it. a cura di Raffaele Cifardone: *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, L.U. JAPADRE, L’Aquila-Roma, 1987.
- HINSKE N., *Kant Index*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-holzboog, 2000.
- HINSKE N., *Ontologie oder Analytik des Verstandes? Kants langer Abschied von der Ontologie*, in: *Quaestio*, 2009 (9): 303-309.
- HOHENEGGER H., *Kant, filosofo dell’architettura. Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*, Quodlibet, Macerata 2004.
- HOWELL R., *Kant’s first-critique theory of the transcendental Object*, *Dialectica* 35 (1), 1981: 85-125.
- HÖFFE O., *Immanuel Kant*, München, Beck, 1983.
- KANG Y. A., *Schema and Symbol. A study in Kant’s Doctrine of Schematismus*, Free University Press, Amsterdam 1985: 58 – 119.
- KANZIAN C., *Kant und Crusius 1763*, in: *Kant-Studien*, 84 (1993), 4, pp. 399-407,

- KAULBACH F., *Die Metaphysik des Raumes bei Leibniz und Kant*, Kölner Universitäts-Verlag, Köln 1960.
- KEMPT SMITH N., *A Commentary to Kant's 'Critique of pure Reason'*, 2nd ed., New York 1962.
- KLEMME H.F., *Kants Wende zum Ich. Zum Einfluß von Herz und Mendelssohn auf die Entwicklung der kritischen Subjekttheorie*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1999 (53): 507-529.
- KLEMME H.F., *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Felix Meiner Verlag, GmbH, Hamburg 1996.
- KLOSTERMANN V., *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*; tr. It.: *Interpretazione fenomenologica della «Critica della ragion pura» di Kant*, Mursia, Milano 2002.
- KNITTERMEYER H., *Der Terminus transzendental in seiner historische Entwicklung bis zu Kant*, Marburg 1920.
- KOBAU P., *Essere qualcosa. Ontologia e psicologia in Wolff*, Trauben, Torino 2004.
- KOCH A.F., *Hermeneutischer Realismus*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016.
- KOCH A.F., *Subjektivität in Raum und Zeit* (= Philosophische Abhandlungen, Band 57), Klostermann, Frankfurt a. M. 1990 (Habilitationsschrift).
- KORIAKO D., *Kants Philosophie der Mathematik: Grundlagen, Voraussetzungen, Probleme*, F. Meier 1999.
- KREIMENDAHL L., *Kant - Der Durchbruch von 1769*, a.a.O., Dinter, Köln 1990.
- KROON F., *The Semantics of 'Things in Themselves': A Deflationary Account*, *Philosophical Quarterly*, 203 (51), 2001: 165–81.
- KUEHN M. *How, or Why, do we Come to Think of a World of Things in Themselves?*, *Kantian Review* 16 (2), 2011: 221-233.
- KUEHN M., *Kant. A Biography*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.
- LAMACCHIA A., *La "cognitio symbolica": un problema dell'ermeneutica kantiana*, in: *Percorsi kantiani*, Levante Editori, Bari 1990, 55 – 97.
- LANGTON R., *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*, Clarendon Press, Oxford 1997.
- LAYWINE A., *Kant's early Metaphysics and the Origins of the Critical Philosophy*, Atascadero (California), Ridgeview Publishing Company, 1993.
- LA ROCCA C., *Schematismus und Anwendung*, in: *KANT-STUDIEN*, Vol. 80, Issue 1-4, 1989: 129– 154.
- LA ROCCA C., *Strutture kantiane*, Edizioni ETS, Pisa 1990.
- LA ROCCA C., *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Edizioni ETS, Pisa 1999.
- LA ROCCA C., *Soggetto e mondo*, Marsilio Editore, Venezia 2003.
- LA ROCCA C., *How are Synthetic a priori Judgments possible? The Conditions and Process of Empirical Knowledge in Kant*, *Quaestio*, 2004 (4): 265-293.
- LA ROCCA C. (a cura di), *Leggere Kant, dimensioni della filosofia critica*, ETS, Pisa, 2007.
- LA ROCCA C., *L'intelletto oscuro. Inconscio e autocoscienza in Kant*, in: *Leggere Kant. Dimensioni della filosofia critica*, Edizioni ETS, Pisa, 2007
- LORINI G., *Fonti e lessico dell'ontologia kantiana. I Corsi di Metafisica (1762-1795)*, Edizioni ETS, Pisa 2017

- LORINI G., *Lessico e metodo dell'ontologia wolffiana: una premessa all'innovazione filosofica in Germania nel XVII secolo*, in: *Innovazione filosofica e università tra Cinquecento e primo Novecento*, a cura di Gregorio Piaia e Marco Forlivesi, Padova, Cleup, 2011, pp. 205-225.
- LOUZADO G.L., *Realismo trascendental e idealismo trascendental: da distinção entre funções lógicas de unidade e categorias*, Ipseitas, São Carlos, vol. 1 (2): 104-116, 2015.
- MARCOLUNGO F. L., *Wolff e il possibile*, Editrice Antenore, Padova 1982.
- MARCONI D., *La competenza lessicale*, Laterza, Roma-Bari 1999.
- MARTIN G., *Die deutsche ontologische Kantinterpretation*, in: *Gesammelte Abhandlungen*, Kölner Universitätsverlag, Köln 1961.
- MARTIN, G., *Die mathematischen Vorlesungen Kants*, in: *KANT-STUDIEN*, 58/1, 1967.
- MARTIN G., *Das gradlinige Zweieck. Ein offener Widerspruch in der Kritik der reinen Vernunft*, in: *Tradition und Fortschritt*, Festschrift für Rudolf Zocher, Stuttgart-Bad Cannstatt 1967, p. 229-235.
- MARTIN G., *Immanuel Kant: Ontologie und Wissenschaftstheorie*, Köhl 1958.
- MARTY F., *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris 1980.
- MASNOVO A., *Problemi di Metafisica e di Criteriologia*, Milano 1930.
- MCCARTY R., *Kant's Theory of Action*, Oxford University Press, 2009.
- MCDOWELL J., *Mente e mondo*, Einaudi, Torino 1999.
- MCWHERTER D., *Transcendental Idealism and Ontological Agnosticism*, in: *Kantian Review* 17 (1), 2012: 47-73.
- MELCHIORRE V., *La Via Analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.
- MELCHIORRE V., *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano 1991.
- MILES L.M., *Logik und Metaphysik bei Kant*, Frankfurt am Main, 1978.
- MILIGI G., *Prospettive del Neocriticismo I. La Scuola di Marburgo*, Essais, in: www.filosofia.it.
- MÖRCHEN H., *Die Einbildungskraft bei Kant*, M. Niemeyer, Tübingen 1970.
- NATORP P., *Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*, Freiburg 1888.
- OBERST M., *Two Worlds and Two Aspects: on Kant's Distinction between Things in Themselves and Appearances*, in: *Kantian Review* (20) 2015: 53-75.
- OLGIATI F., *La genesi e a natura del fenomenismo*, in: *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, Vol. 34 (5), pp. 253-275.
- OLIVETTI M. M., *Transcendental without Illusion: Or, the Absence of the Third Person*, in: *Contemporary Italian Philosophy. Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion*, edited by Silvia Benso and Brian Schröder, State University of New York, 2007, pp. 149-160.
- OLIVETTI M. M., *Analogia del soggetto*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- ORGANTE A., *Sul concetto kantiano di nulla*, Cleup editore, Padova 2003
- GUERRA A., *Introduzione a Kant*, Laterza, Roma-Bari 2018 (prima ed. 1980).
- PECERE A., *La filosofia della natura in Kant*, Edizioni di pagina, Bari 2009, Prefazione XI.
- PALTRINIERI G.L., *L'uomo nel mondo. Libertà e cosa in sè nel pensiero di Immanuel Kant*, Carocci editore (vol. 1), Roma 2001.
- PASCHI M., *L'immaginazione come forma del trascendentale*, BIBLIOTECA DI «STUDI KANTIANI», Giardini Editori, Pisa 2005.

- PATON H.J., Paton, *Kant's Metaphysics of Experience. A commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*, voll. II, London 1936 (2° ed. 1951).
- PAULSEN F., *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der kantischen Erkenntnistheorie*, Fues, Leipzig 1875.
- PEREIRA A., *O Transcendentalismo de Kant e a Ontologia*, Universidade da Beira Interior, LusoSofia Press: Covilhã 2009.
- PIERETTI A., *L'ermeneutica kantiana nei paesi anglosassoni*, in: A. Rigobello (Hg.): *Ricerche sul trascendentale kantiano*, Padova 1973, pp. 153-199.
- POGGE T., *Erscheinungen und Dinge an sich*, Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. 45 (4), 1991: 489-510.
- POGGI D., *Tra psicologia e ontologia: Wolff, Locke e il principio di non contraddizione*, in: *Wolffiana IV, Zwischen Grundsätzen und Gegenständen Untersuchungen zur Ontologie Christian Wolffs*, Hrsg. von F. Fabbianelli, J.F. Goubet und O. P. Rudolph, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York, 2011, pp. 115-128.
- PRAUSS G., *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn 1977.
- PRAUSS G., *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der „Kritik der reinen Vernunft“*, in: [Quellen und Studien zur Philosophie](#) 1, De Gruyter, Berlin 1971.
- REINHOLD K., *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögen*, Windtmann und Mauke, Prag und Jena, 1789 = Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 1963.
- RESCHER N., *On the status of "Things in themselves" in Kant*, in: *Synthesis* 47 (2) 1981: 289-299.
- RIVERO G., *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, De Gruyter, Berlin/Boston 2017.
- ROBINSON H., *Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves*, *Journal of the History of Philosophy*, 1994: 411–41.
- ROMANO C., *Critique de la raison pure, remarque sur l'amphibolie des concepts de la réflexion («table du rien»)*, En. J. Laurent et al. (éds.) *Le Néant: Contribution à l'histoire du non-être dans la philosophie occidentale*, PUF, Paris 2011.
- ROSALES A., *Sein und Subjektivität bei Kant: Zum subjektiven Ursprung der Kategorien*, de Gruyter, 2013.
- RUMORE P., *L'ordine delle idee. La genesi del concetto di 'rappresentazione' in Kant attraverso le sue fonti wolffiane (1747-1787)*, Le Lettere, Firenze 2007.
- SACCHI D., *Necessità e oggettività nell'Analitica kantiana. Saggio sulla deduzione trascendentale delle categorie*, Vita e Pensiero, Milano 1995.
- SALA G.B., *Kant und die Frage nach Gott. Gottbeweise und Gottesbeweiskritik in der Schriften Kants*, de Gruyter, Berlin-New York 1990.
- SAMONÀ L., *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, Edizioni ETS, Pisa, 2014.
- SARMIENTO G., *On Kant's Definition of the Monad in the Monadologia physica of 1756*, in: *KANT-STUDIEN* (96), 2005: 1-19.
- SCARAVELLI L., *Scritti kantiani*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1973.
- SCHMUCKER J., *Die Ontologie des vorkritischen Kant*, de Gruyter, Berlin-New York 1980.
- SCHMUCKER J., *Kants kritische Standpunkt zur Zeit der Träume eines Geistersehers im Verhältnis zu dem der Kritik der reinen Vernunft*, in: Ingeborg Heidemann und Wolfgang Ritzel (Hrsg.): *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft*, Berlin/New York 1981.

- SCHÖNEFELD M., *Dogmatic Metaphysics and Tschirnhaus's Methodology*, in „*Journal of the History of Philosophy*“, 36, 1998.
- SCHÖNRICH G., *Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*, Frankfurt a. M. 1981.
- SCHULTHESS P., *Relation und Funktion. Eine systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchung zur theoretischen Philosophie Kants*, Berlin/New York, 1981.
- SCRIBANO E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Roma, Laterza, 1994.
- SELLARS W., *Empirismo e filosofia della mente*, Einaudi, Torino 2004.
- SELLARS W., *The Role of the Imagination in Kant's Theory of Experience*, in: H.W. Johnstone (Ed.), *Categories: A Colloquium*, The Pennsylvania State Up 1978, pp. 165-181.
- SGARBI M., *Kant's ethics as a part of metaphysics: the role of spontaneity*, in: *Kant e-Prints* 2 (2008), pp. 265-278.
- SGARBI M., *Matematica e filosofia trascendentale in Kant. Note a margine di una fonte dimenticata della Kritik der reinen Vernunft*, *Philosophical Readings*, 1 (2010): 209-224.
- STAMPA M., *Possibilità e "Respectus". Note per una ricostruzione della dottrina kantiana precritica della modalità*, in: *Rivista di Storia della Filosofia*, Vol. 50 (2) 1995: 355-367.
- STANG N.F., *Appearances and Things in Themselves: Actuality and Identity*, in: *Kantian Review*, (21) 2016: 283-292.
- STUHLMANN-LAEISZ R., *Kants Logik: Eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß*, Walter de Gruyter, 2013.
- TAUXE H.C., *La notion de finitude dans la philosophie de Martin Heidegger, L'age d'homme*, Lausanne 1981.
- THEIS R., *De Wolff à Kant/Von Wolff zu Kant*, Hildesheim, Olms 2013.
- TOMASI F.V., *Philosophia transcendentalis. La questione antepredicativa e l'analogia tra Scolastica e Kant*, LEO S: OLSCHKI, Firenze 2008.
- TOMASI G., *Sul simbolo e la realtà oggettiva delle idee. Riflessioni a partire dal § 59 della Critica della capacità di giudizio*, Isonomia, Università di Urbino 2004.
- TONELLI G., *Dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica. Studi sulla genesi del criticismo (1754-1771) e sulle sue fonti*, Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino, Torino 1955.
- TONELLI G., *Elementi metodologici e metafisici in Kant dal 1745 al 1768. Saggi di sociologia della conoscenza*, Edizioni di Filosofia, Torino 1959.
- TONELLI G., *L'etica kantiana parte della metafisica: una possibile ispirazione newtoniana? Con alcune osservazioni su 'I sogni di un visionario'*, in: *Da Leibniz a Kant. Saggi sul pensiero del settecento*, Napoli 1987.
- TONELLI G., *Die Umwälzung von 1769 bei Kant*, in *KANT-STUDIEN*, 54 (1-4), 1963: 369-375.
- UGAZIO U., *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*, Zamorani, Torino 1996.
- VALLENILLA E.M., *El problema de la nada en Kant*, Editorial Revista de Occidente, 1965, p. 217
- VANZO A., *Kant e la formazione dei concetti*, Verifiche, Trento 2012.

- VARZI A., *Sul confine tra ontologia e metafisica*, in: *Giornale di metafisica*, XXIX, 2007: 285 – 303.
- VARZI A., *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- VASCONI P., *La cosa in sé e la doppia affezione in Kant. Uno studio sul realismo empirico kantiano*, Bulzoni editore, Roma 1988.
- VIRNO P., *Parole con parole: poteri e limiti del linguaggio*, Donzelli Editore, Roma 1995.
- VÖRLANDER K., *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Felix Meiner Verlag, 1992.
- De VLEESCHAUWER H., *L'évolution de la pensée kantienne*, Alcan, Paris 1939,
- De VLEESCHAUWER H.J., *La Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahren von 1765-1766 d'Immanuel Kant*, Medelings van die Universiteit van Sud-Afrika, Pretoria 1965.
- De VLEESCHAUWER H.J., *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant, cit., vol. I: La déduction transcendentale avant la Critique de la raison pure*, Garland 1976.
- WATKINS E., *Kant and the Metaphysics of causality*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- WESTPHAL M. , *In Defense of the Thing in Itself*, in: *KANT-STUDIEN* (59) 1968: 118–141.
- WESTPHAL K.R. , *Noumenal Causality Reconsidered: Affection, Agency and Meaning in Kant*, in: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 27 (2), 1997: 209-245.
- WILLE D., *Lessico filosofico della Frühaufklärung. Christian Thomasius, Christan Wolff, Johann Georg Walch*, Roma 1991, XXI, n. 56.
- WUNDT M., *Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie*, Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart 1924.
- ZACCHINI S., *La collana di armonia. Kant, Poincaré, Feyerabend e la crisi dell'episteme*, FrancoAngeli, Milano 2010, p. 64.