

Kant Immanuel **Di Cristian Mazzoni**

Vita. 1724, Königsberg, Prussia Orientale – 1804, Königsberg. Di contro al carattere rivoluzionario che ebbe il suo pensiero, nella vita, Kant, fu una persona del tutto ordinaria – numerosi sono gli aneddoti circa le sue puntuali e ripetitive abitudini: mangiare ad una certa ora, passeggiare ad una certa ora, coricarsi disponendo le lenzuola ad un certo modo, etc. Visse con entusiasmo le due grandi rivoluzioni che segnarono la sua epoca: quella americana (1776) e quella francese (1789). Nella vita di Kant come pensatore si distingue un periodo pre-critico (ossia precedente alla pubblicazione della prima edizione della *Critica della ragion pura*, avvenuta nel 1781 – la seconda edizione è del 1787) e il periodo critico, caratterizzato dalle sue tre opere principali: la *Critica della ragion pura*, la *Critica della ragion pratica* (1788) e la *Critica del giudizio* (1790).

Al periodo critico appartengono anche: *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza* (1783); *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785); *Principi metafisici della scienza della natura* (1786); *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793); *La metafisica dei costumi* (1797); *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798); e molti scritti minori.

Kant: Critica della ragion pura

[Nota. Per chi voglia affrontare questo testo, consiglio preliminarmente di leggere i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che voglia presentarsi come scienza*, in cui i capisaldi della *Critica della ragion pura* sono espressi in maniera assai più semplice e concisa.]

Il problema generale

Il senso comune, in teoria della conoscenza, è portato ad ammettere due momenti (successivi in ordine di tempo): uno passivo, in cui l'intelletto attraverso il senso riceve dall'esterno le idee (ad esempio l'idea di questo oggetto che ho davanti ai miei occhi, con un certo colore, una certa forma, etc.), ed uno attivo, in cui l'intelletto agisce sulle idee così ricevute (ad esempio scomponendole o combinandole: distinguo, in un oggetto che ho davanti, il colore dall'odore, sposto una proprietà da quest'oggetto a un altro che ho percepito in precedenza, etc.).

Domandiamoci: esiste veramente nella conoscenza tale supposto momento di mera passività?

In verità, un'accurata analisi mostra come il dato d'esperienza non si dia mai, per così dire, in modo puro, ma sia sempre già in qualche maniera strutturato, organizzato. Così, il possesso del Linguaggio già da sempre struttura per noi un mondo in certe categorie: uomini, animali, mezzi di locomozione, azioni compiute con diritto e contro-diritto, bambini, adulti, colori, suoni, oggetti, etc. Allo stesso modo, il fatto di avere un corpo fa sì che il mondo si dia a noi in una certa maniera e non in un'altra: infatti il corpo ci localizza in un certo *qui* da cui ritagliamo una ben precisa e limitata prospettiva sul mondo: come sarebbe, viceversa, il mondo per chi è in ogni luogo, ossia per chi non ha corpo? Del resto, si può più semplicemente domandarsi, alla maniera di Husserl: come sarebbe il mondo se avessimo la testa al posto dei piedi? Risposta: sarebbe un altro mondo.

Si noti che tutti questi condizionamenti (Linguaggio, esser munito d'un corpo, etc.) rispetto all'esperienza non sono soggettivi in senso stretto, nel senso, cioè, in cui variano da individuo ad individuo, ma valgono per tutti i soggetti umani. Possiamo quindi parlare di strutture soggettive che condizionano, sin dal principio, il dato esperienziale, facendo sì che il mondo, per tutti noi, sia questo e non quello.

Ricapitolando: un conto è percepire qualche cosa, altro avere la consapevolezza di *che cosa* si sta percependo; un conto è vedere qualche cosa, un conto è vedere un uomo con una fionda che mi guarda in cagnesco.

Il fatto di stare percependo qualche cosa non dipende da noi (almeno secondo il senso comune e l'ipotesi filosofica realista), ma lo stare percependo una *certa* cosa dipende da noi. Ovviamente,

quando qui diciamo “dipende da noi” non intendiamo un noi che sia questo o quell’uomo particolare, ma il Soggetto in quanto tale: così il fatto che il Linguaggio classifichi le cose in un certo modo non dipende da nessuno di noi in particolare (il Linguaggio è il medesimo per tutti), il fatto di avere la testa sulle spalle e non sotto i piedi non è relativo a nessuno di noi in particolare, ma dipende dalla costituzione fisica dell’uomo in quanto tale, etc.

La conclusione è che in ogni esperienza v’è un elemento soggettivo (il *come* della strutturazione dell’esperienza) ed uno oggettivo (il fatto che qualcosa si dia). L’elemento soggettivo di cui trattiamo, per distinguerlo da quello meramente soggettivo del gusto, dell’odorato, etc. (uno stesso cibo non ha per tutti lo stesso sapore, ma per qualcuno è amaro, per altri è dolce, etc.), lo possiamo chiamare (l’espressione è nostra e non kantiana) “universalmente soggettivo” o “relativo al Soggetto in quanto tale”. Questa è la conclusione cui Kant giunse. Egli, andò però oltre questa considerazione.

Posto come in ogni esperienza, sin dal principio, vi sia un elemento soggettivo, la domanda diviene: è possibile per il Soggetto spogliarsi di questo elemento soggettivo presente nella sua percezione (o rappresentazione) delle cose e riconoscere le cose per quello che sono *in se stesse*? In altri termini: è possibile la conoscenza nel senso tradizionale dell’*adequatio*, ossia come il cogliere le cose per quelle che sono?

La risposta kantiana sarà negativa. Possiamo cercare di rendere la sua posizione con questo esempio (non kantiano): poniamo i due punti di vista sul mondo di una formica e di un Batusso (uomo notoriamente alto). Evidentemente, guardando la stessa cosa, i due non vedranno la stessa cosa, essendo differente il loro punto di osservazione. Domandiamoci, però: qual è il *vero* mondo? Quello della formica o quello del Batusso? Evidentemente nessuno dei due è più vero dell’altro, anzi, con tutta probabilità, dovremmo ammettere che il mondo vero non corrisponde a nessuno di quei due mondi, ma è una *x* sconosciuta ad entrambi, una *x* che è priva di qualsiasi prospettiva. Kant, perciò, a partire da queste premesse, mette per la prima volta fuori gioco la pretesa tradizionale della Filosofia (o, meglio, del suo ramo ritenuto più nobile, la Metafisica) di conoscere il mondo quale è *in se stesso*.

Resta da chiarire che cosa si debba concretamente intendere per “condizionamento soggettivo” o “strutture a priori del soggetto” (la terminologia è questa volta kantiana). La comprensione necessita di esempi concreti e credo quello a seguire sia il più efficace. Riporto due immagini prodotte entro il movimento della Gestalt (una scuola psicologica novecentesca).





Le due immagini si prestano ad una duplice visione: due profili d'uomo o una coppa. Lo sfondo ha una certa influenza sul risultato della visione, ma la questione per i nostri fini è la seguente: sia che io veda una coppa, sia che veda due volti di profilo, *di fatto* il disegno cosa rappresenta? Che cosa c'è davanti ai miei occhi? Ho un *quid* (un'entità in se stessa ignota) che può essere organizzato (strutturato) ora come coppa, ora come due volti di profilo: ciò che vedo dipende da come io strutturo quanto l'esperienza mi fornisce. Certo, se il foglio davanti ai miei occhi fosse bianco, non vedrei né coppa né profili, ma, posto che non lo sia, ciò che vedo non è determinato da ciò che si dà, ma da come quel dato viene da me organizzato. Poniamo ora noi tutti (intendo: noi uomini) possedessimo una struttura soggettiva che organizza la nostra esperienza visiva in modo tale che, nel caso in questione, vedessimo unicamente una coppa: questo è quanto di più si avvicina alla posizione kantiana in materia di teoria della conoscenza.

Kant e Hume

Il primo pensatore ad aver focalizzato la propria attenzione sulle strutture soggettive dell'esperienza, come anticipato, fu Kant. Il pensiero di Kant non è concepibile, per ammissione del suo stesso autore (si veda *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Prefazione), se non a partire da quello di Hume. Il riferimento a Hume riguarda la critica da questi mossa al principio di causalità. Hume sosteneva: 1) il principio per il quale, dato un fenomeno qualsiasi *y*, deve esistere un altro fenomeno *x* al quale esso segue necessariamente (la sua cosiddetta "causa") non ha un fondamento oggettivo, ma è il prodotto dell'abitudine; 2) l'abitudine ad anticipare, al porsi di *x*, *y*, è, a sua volta, il frutto di ripetute esperienze di successioni costanti di oggetti di tipo *y* ad oggetti di tipo *x*.

In altri termini, secondo Hume: 1) a prescindere dall'esperienza, nessuno avrebbe la cognizione del principio di causalità; 2) una successione costante di fenomeni di tipo *y* a fenomeni di tipo *x* non può mai consentire di concludere la *necessità* della successione di *y* ad *x*, ossia non può essere vincolante per il futuro e tale da consentirci una qualsiasi previsione certa degli eventi futuri: la necessità della successione è qualcosa che l'abitudine *aggiunge* all'esperienza. Dunque: l'esperienza è necessaria per sviluppare un'abitudine all'anticipazione mentale di *y*, al porsi di *x*; tuttavia, l'abitudine aggiunge all'esperienza qualcosa che in essa non v'era.

Kant, rispetto a Hume, sostiene che il principio di causalità non è frutto d'esperienza, ma è un *a priori* soggettivo: ciò significa che il Soggetto (vale a dire *ogni* soggetto) possiede già alla nascita tale principio e, mediante esso, struttura il dato sensoriale che, via via, incontra. Del resto, Kant non attribuisce una validità oggettiva al principio di causalità, ma unicamente soggettiva; ciò significa che il suddetto principio è vincolante per il Soggetto e non per la realtà (la quale, *in se stessa*, potrebbe essere del tutto non organizzata secondo quel principio). Se anche non si può parlare di validità oggettiva, è pur tuttavia indubitabile come il mondo non potrà mai darsi *per il Soggetto* se non strutturato secondo il principio di causalità. Per fare un esempio banale: è come se noi sapessimo di indossare un paio di occhiali con le lenti colorate (poniamo azzurre) e che sapessimo, altresì, che non potremmo in alcun caso toglierci quegli occhiali. In questa ipotesi, del tutto a priori, siamo in grado di concludere che non potremo mai vedere un oggetto che non sia azzurro. Si badi bene: non possiamo concludere che ogni oggetto è *in sé* azzurro, ma solo che non potrà mai darsi *per noi* un oggetto che non sia azzurro.

Kant, con Hume, non attribuisce una validità oggettiva al principio di causalità, facendone un vincolo per la realtà, ma, contro Hume, attribuisce un carattere a priori a tale principio, facendone una struttura del Soggetto conoscente.

Tutta l'indagine kantiana è volta ad individuare e descrivere le strutture del Soggetto conoscente, vale a dire i condizionamenti soggettivi (e qui, per "soggettivo" non si deve intendere ciò che è imputabile a quello o quel soggetto, ma ciò che è imputabile al Soggetto in quanto tale, cioè ciò che vale per *ogni* soggetto conoscente) che operano nella conoscenza della realtà.

E' evidente, come già visto, che se io riesco ad avvedermi di indossare delle lenti azzurre, pur non potendo in alcun modo toglierle, potrò formulare proposizioni indubitabilmente vere, come questa: nessun oggetto che incontrerò nell'esperienza potrà non essere azzurro.

Del resto, se le lenti azzurre le indossassimo tutti quanti e nessuno di noi potesse mai toglierle, si potrebbe concludere quest'altra proposizione: nessuno (non soltanto io) potrà mai fare esperienza di un oggetto non-azzurro.

Una proposizione di questo tipo: "ogni cosa ha una causa", giustifica la propria universalità e necessità sulla base dello stesso principio, cioè sulla base delle strutture del Soggetto conoscente.

Dinnanzi alla tesi di Hume per cui non è detto che ciò che sino ad ora ha bruciato continuerà a bruciare o ciò che cade verso il basso continuerà a farlo anche domani, etc., cioè dinnanzi alla tesi che una stessa causa non sempre ha uno stesso effetto, Kant risponde che, qualora ciò si verificasse, non sarebbe inficiato il principio di causalità (che è un a priori soggettivo), ma, semplicemente, si cercherebbero altre cause. Così, se la causa x ha sempre prodotto sino ad ora l'effetto y e da oggi non lo produce più, con ciò noi non concludiamo che non esistono nella realtà rapporti di causa-effetto fra eventi o fenomeni (cosa di cui continuiamo e continueremo in futuro ad essere assolutamente convinti), ma, più banalmente, che x non era causa di y, o, meglio, che x era *una* delle cause di y. Infatti l'effetto (contrariamente a quanto sembra intuitivamente) non è mai prodotto da una causa singola, ma da un insieme di cause: basta che venga meno una d'esse, e non si porrà neppure l'effetto. Così, per accendere una candela è sufficiente disporre di un fiammifero: siamo, perciò, portati a concludere che la causa dell'accensione della candela sia lo strofinamento del fiammifero, che dà luogo alla fiamma, etc. Tuttavia, se supponiamo una condizione di assenza d'aria, la fiamma non si accenderà. Non basta, quindi il fiammifero per accendere la candela, ma occorre una situazione di presenza d'aria, etc. L'aria è una delle concause di questo effetto.

Se un rapporto causa-effetto sempre sperimentato in precedenza viene meno, siamo portati a ritenere che in passato fosse presente una concausa che nel caso presente non s'è posta: la ricerca s'indirizzerà perciò verso l'accertamento di quale fosse tale concausa oggi assente.

A Kant si potrebbe obiettare: posto che tutti noi abbiamo lenti azzurre di cui mai potremmo privarci, in che maniera è possibile *per noi* avvederci di avere lenti azzurre? Più in generale: com'è possibile per un soggetto, avvedersi delle strutture del Soggetto, ossia di quelle strutture che condizionano la sua stessa esperienza?

Questa, tuttavia, è una critica a Kant e non serve a farci comprendere il *punto di vista* di Kant.

Fenomeno e noumeno

Fondamentale è la distinzione, da Kant posta, fra **fenomeno** (dal greco: "ciò che appare") e **noumeno**. Kant ritiene la conoscenza umana non possa valicare l'ambito del fenomeno: ciò con cui avremo sempre a che fare è il mondo *per noi* (il fenomeno) e non il mondo *in sé* (il noumeno). Infatti, noi non potremo mai prescindere da quelle che sono le nostre strutture soggettive, le quali, già da sempre, ci consegnano un *certo* mondo: *in sé*, il mondo, *potrebbe essere* del tutto difforme da come appare a noi. Tornando all'esempio delle lenti azzurre: sapendo d'indossare lenti azzurre, io posso senz'altro dire che nessun oggetto d'esperienza sarà mai, per me, non-azzurro, ma non posso dire che il mondo, *in sé*, sia azzurro (come, del resto, non posso dire che non lo sia). Se io indosso lenti azzurre e non sono in grado di toglierle, non potrò mai dire nulla circa il colore che il mondo ha *in sé*, ma unicamente circa il colore che il mondo ha ed avrà per me.

Con Kant la Filosofia non si propone più di giungere ad una conoscenza esaustiva della realtà in se stessa (il noumeno), ma ha per compito l'esatta demarcazione dei limiti e delle possibilità della

conoscenza umana: in questo senso è netta la cesura coi grandi sistemi metafisici precedenti, quali quello cartesiano, o, soprattutto, spinoziano.

L'oggetto primario d'indagine della Filosofia, per Kant, come già detto, sono le strutture stesse del Soggetto. La sua opera fondamentale, non a caso, si chiama *Critica della ragion pura*: il titolo stesso mette a tema la ragione e non la realtà. E' lecito sostenere che, con Kant, la Filosofia acquista un nuovo indirizzo di ricerca, per quanto i suoi discepoli (o parte di essi) recupereranno, in chiave anti-kantiana e travisando l'insegnamento fondamentale del maestro, le vecchie istanze metafisiche della Filosofia tradizionale: mi riferisco qui ai cosiddetti "Idealisti".

Le strutture del soggetto

Per descrivere quella tipologia d'indagine che ha ad oggetto la ricostruzione delle strutture del Soggetto conoscente, cioè che ha ad oggetto la ricostruzione della componente soggettiva dell'esperienza, Kant riadatta (attribuendovi un altro significato) un termine scolastico: "trascendentale". Di qui le accezioni "estetica trascendentale", "logica trascendentale", "analitica trascendentale" e "dialettica trascendentale", che fanno da titolo per altrettante sezioni o sottosezioni della Dottrina degli elementi, a sua volta una delle due parti della *Critica della ragion pura*.

Si domanderà: quali sono queste supposte strutture del Soggetto?

Per quanto riguarda l'intuizione sensibile, si tratta del tempo e dello spazio. L'intuizione sensibile (ossia ciò che percepiamo attraverso i sensi) risulta, infatti, per Kant, dalla composizione delle forme pure dell'intuizione sensibile (spazio e tempo) e del dato sensoriale in senso stretto. In verità, perciò, in quella che usualmente è chiamata "sensazione", v'è già qualcosa di soggettivo (vale a dire lo spazio e il tempo).

L'intelletto, dal canto suo, ci consente di pensare ciò che il senso ci fa soltanto percepire: pensare vuol dire "giudicare" e giudicare, a sua volta, significa sussumere sotto concetti.

Le forme a priori dell'intuizione intellettuale sono le categorie. Così, pensare una cosa vuol dire giudicarla una "sostanza" o una "qualità", giudicarla "causa" o "effetto" rispetto ad un'altra, etc.

Spesso, a questo proposito, si cita una celebre frase della *Critica della ragion pura*:

Senza sensibilità nessun oggetto ci verrebbe dato e senza intelletto nessun oggetto verrebbe pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche.

Kant elabora, nell'Analitica trascendentale, due tavole corrispondenti: la tavola dei giudizi e quella delle categorie (il termine "categoria" è ripreso da Aristotele nel senso di "genere sommo"). Ogni categoria è ricavata da una forma del giudizio. Infatti, se pensare è giudicare e giudicare è sussumere sotto concetti, ad ogni forma possibile di giudizio corrisponderà una determinata categoria (cioè un concetto sotto cui si sussume il dato empirico ricavato dall'induzione), o, detto altrimenti, tante saranno le categorie quante le possibili forme del giudizio. Ad esempio, ciascuno dei seguenti giudizi attribuisce un predicato ad un soggetto in una differente modalità: "Giovanni è figlio di Maria". "Giovanni è biondo", "Giovanni è un uomo", etc.

Le categorie sono concetti *puri* in quanto pre-esistenti l'esperienza, ossia si distinguono dai concetti *empirici*, che sono tali poiché costruiti a partire dall'esperienza. Così io posso costruire il concetto di "uomo" solo a partire dall'esperienza di vari uomini che incontro, ma il concetto di "sostanza" preesiste l'incontro con ogni sostanza: è una forma pura dell'intelletto, cui l'esperienza dà solo un contenuto.

Giudizi analitici, sintetici e sintetici a priori.

Un giudizio **analitico** non fa che esplicitare nel predicato ciò che è già contenuto, implicitamente, nel concetto del soggetto. Poniamo di definire l'"oro" come un metallo giallo. E' evidente che la proposizione "l'oro è giallo" non aggiunge nulla alla nostra conoscenza, poiché chi conosce la definizione di "oro" sa già che esso è giallo. Poniamo invece di verificare che l'oro si liquefa ad una

certa temperatura. La proposizione “l’oro si liquefa alla tal temperatura” è una proposizione **sintetica** poiché aggiunge qualcosa alla nostra conoscenza: se anche io so che cos’è l’oro, con questo, non so ancora che si liquefa alla tal temperatura.

Una proposizione analitica non aumenta la nostra conoscenza, una sintetica, invece, sì. Kant, sin qui, ha rinominato due categorie di proposizioni che erano state individuate anche da altri (Leibniz, Hume, etc.), e che, solitamente, erano, rispettivamente, chiamate “verità di ragione” e “verità di fatto”.

Il grande merito di Kant è d’aver introdotto, entro le proposizioni sintetiche, un’ulteriore distinzione: quella fra proposizioni **sintetiche a priori** e **a posteriori**.

Una proposizione sintetica a priori è tale poiché: 1) aumenta la nostra conoscenza (ciò in analogia alle sintetiche a posteriori); 2) non deriva dell’esperienza, ma dalle strutture del Soggetto conoscente (ciò a differenza delle sintetiche a posteriori). La garanzia dell’universalità e necessità delle proposizioni sintetiche a priori deriva dalla loro fondazione *a partire dalle strutture del Soggetto*, le quali: 1) sono le medesime per *ogni* soggetto conoscente; 2) sono le medesime per ogni soggetto conoscente in *ogni tempo*.

La distinzione, fra le proposizioni sintetiche, in a posteriori e a priori, è implicitamente rivolta contro Hume: infatti Hume s’è limitato a considerare tutte le proposizioni sintetiche come a posteriori. In tale considerazione è evidentemente impossibile riuscire a pervenire a proposizioni universali e necessarie: infatti, chi mai mi può assicurare che se il fuoco ha sempre bruciato in passato continuerà a farlo anche domani? Che necessità v’è che il fuoco bruci?

Kant, s’è visto, non ritiene che, in assoluto, il fuoco domani non possa più bruciare o che i gravi possano non cadere verso il basso, ma ritiene assolutamente indubitabile il principio di causalità inteso come a priori soggettivo: vale a dire che il mondo, quale è per noi, non può che obbedire a quel principio.

Se non si parte dal presupposto che esistano delle strutture soggettive che condizionano *a priori* la conoscenza, non è in alcun modo possibile pervenire a proposizioni sintetiche, cioè tali da aumentare la nostra conoscenza: tutto ciò che si fonda sull’esperienza può essere sconfessato dall’esperienza stessa e, del resto, un’esperienza passata non può essere utilizzata per riferirci ad esperienze future.

Secondo l’approccio kantiano, non è possibile stabilire a priori le singole leggi naturali particolari (ad esempio che un grave, cadendo, cade di moto uniformemente accelerato), ma è possibile stabilire a priori le leggi naturali più generali, quali la legge di causalità o la permanenza della sostanza: queste leggi non ci dicono come la natura è in sé, ma come non può non essere per noi.

Tornando all’esempio delle lenti azzurre, utilizziamo quest’esemplificazione per affrontare i due approcci: quello humeano e quello kantiano, che intende contrapporsi al primo.

Supponiamo di non indossare lenti azzurre e supponiamo che le cose ci appaiano questa grigia, questa nera, etc.

Ora, chi mi può assicurare che domani ciò che è grigio non diventi nero e viceversa? Che necessità v’è per ciò che è nero d’essere nero e per ciò che è grigio d’essere grigio?

Hume s’è limitato a constatare questo: che nulla vincola le cose a continuare domani ad essere quello che sono state ieri, che non v’è alcuna contraddizione se il fuoco non brucia o un grave non cade verso il basso, o, come in questo banale esempio, ciò che è grigio è grigio invece che nero.

Certo, si potrebbe rispondere: se noi diamo ad una certa categoria di cose un certo nome poiché ha vari attributi fra cui l’essere nero, se domani essa non fosse più nera non sarebbe più quella cosa (non potremmo più chiamarla con quel nome). In questo senso, se “x” è il nome della cosa in questione, “x è nera” sarebbe una proposizione universale e necessaria.

La risposta è corretta, ma, in questo caso, non ci troveremmo più dinnanzi ad una proposizione sintetica (cioè che aumenta la nostra conoscenza), ma analitica: infatti, se io chiamo con un certo nome una cosa che ha determinate proprietà fra cui l’essere grigio, è evidente che quella cosa non potrà non essere grigia (infatti, se così fosse, non si chiamerebbe più a quel modo).

Kant, viceversa, imposta la propria soluzione del problema da quest'altra considerazione: noi abbiamo delle lenti azzurre agli occhi di cui mai ci potremmo privare. Ora, partendo da questo assunto, possiamo concludere questa proposizione universale, necessaria e sintetica: "ogni cosa che noi possiamo percepire, la possiamo percepire unicamente come azzurra". A priori (prima di avere davanti un qualsivoglia oggetto) è quindi possibile stabilire le condizioni alle quali un oggetto potrà essere un oggetto per noi (ossia un fenomeno): una condizione è, nell'esempio, l'essere azzurro.

La Matematica e la Geometria constano, secondo Kant, non soltanto di definizioni e postulati, ma di proposizioni sintetiche a priori. Tali proposizioni si fondano sulle forme a priori della sensibilità, cioè lo spazio e il tempo, da cui traggono la loro universalità e necessità. Kant si oppone, in questa maniera, alla concezione tradizionale che concepiva le proposizioni della matematica e della geometria unicamente come analitiche ed in questo senso (e non in quanto sintetiche *a priori*) universali e necessarie.

I giudizi matematici sono tutti quanti sintetici.

Questa proposizione pare del tutto sfuggita alle osservazioni di quanti finora hanno analizzato la ragione umana, anzi par che sia precisamente opposta a tutte le loro congetture, quantunque essa sia incontestabilmente certa e importantissima per quanto ne segue. Giacché, essendosi trovato che le argomentazioni dei matematici procedono tutte secondo il principio di contraddizione (il che è richiesto dalla natura di ogni certezza apodittica), si era venuti nella persuasione che anche i principi fondamentali si fossero riconosciuti partendo dal principio di contraddizione; nel che ci si ingannava grandemente: poiché una proposizione sintetica può certo esser compresa secondo il principio di contraddizione, ma solo presupponendosi un'altra proposizione sintetica da cui essa possa venir dedotta, ma giammai in se stessa. Anzitutto devesi notare che le vere e proprie proposizioni matematiche sono sempre giudizi *a priori* e non empirici, poiché portano con sé una necessità che non può esser presa dall'esperienza. Se però non mi si vuol concedere questo, ebbene io restringo la mia affermazione alla *matematica pura*, il cui concetto già porta con sé che essa non contenga conoscenza empirica, ma soltanto pura conoscenza *a priori*.

A principio forse ci si vede costretti a pensare che la proposizione $7+5=12$ sia una proposizione puramente analitica, che consegua dal concetto di somma di sette e cinque secondo il principio di contraddizione. Ma, considerando la cosa più da vicino, si trova che il concetto della soma di 7 e 5 non contiene niente di più che la riunione di due numeri in un numero unico, col che non si pensa affatto quale sia questo numero unico che li racchiude insieme. Il concetto di dodici non è in alcun modo già pensato per il fatto che io penso semplicemente quella riunione di sette e di cinque, e per quanto io a lungo possa analizzare il concetto di una tal somma possibile, pur non vi troverò il dodici. Bisogna oltrepassare questi concetti, ricorrendo all'intuizione che corrisponde ad uno dei due numeri, p. es., le cinque dita della mano, o (come *Segner* nella sua *Aritmetica*) cinque punti, e aggiungendo a poco a poco le unità del cinque, dato nell'intuizione, al concetto del sette. Si estende adunque realmente il proprio concetto con questa proposizione $7+5=12$, e si aggiunge al concetto primitivo uno nuovo, che in quello non era affatto pensato: cioè la proposizione aritmetica è sempre sintetica, del che ci accorgiamo tanto più chiaramente se prendiamo numeri un po' più grandi; giacché allora appar manifesto, che, per girare e rigirar, che facciamo, il nostro concetto, noi non potremmo mai, senza ricorrere all'intuizione, trovare la somma per mezzo della pura analisi dei nostri concetti.

Altrettanto poco analitico è qualunque principio di geometria pura. Che la linea retta sia la più breve fra due punti, è una proposizione sintetica. Giacché il mio concetto di "retta" non contiene nulla che riguardi grandezza, ma soltanto una qualità. Il concetto "la più breve" adunque vi si aggiunge del tutto e non può esser tratto dall'analisi del concetto di linea retta. Dunque devesi qui ricorrere all'intuizione, per mezzo della quale soltanto è possibile la sintesi.

(*Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Parte prima, 2)

Rivoluzione copernicana

Kant è ritenuto (e si ritiene egli stesso) l'artefice di una rivoluzione copernicana nell'ambito della teoria della conoscenza. E' noto come Copernico contrappose all'allora diffusa tesi geocentrica (centralità ed immobilità della Terra) quella eliocentrica (centralità ed immobilità del Sole), per altro in una versione non priva di difetti (uniformità e circolarità del moto dei pianeti, poi rivelatesi entrambe ipotesi infondate).

Ora, Kant attuò una rivoluzione copernicana dell'ambito della teoria della conoscenza poiché invertì i ruoli reciproci di Soggetto e Oggetto, sostituendo alla centralità dell'Oggetto, quella del Soggetto. Sino ad allora si riteneva che il Soggetto, nella conoscenza, avesse un ruolo meramente passivo, che il suo compito fosse quello di ricevere meramente l'oggetto, di accoglierlo per quello che era in se stesso, senza trasporvi qualità soggettive (odori, sapori, etc.): si parlava, a tal proposito, di verità come *adeguatio* (adeguazione) del Soggetto all'Oggetto, di verità intesa come "cogliere l'ente per quello che esso è".

Kant inverte i termini poiché non attribuisce più un ruolo attivo all'Oggetto e passivo al Soggetto, ma attivo al Soggetto e passivo all'Oggetto: non è più il Soggetto ad adeguarsi all'Oggetto, ma l'Oggetto ad adeguarsi al Soggetto. In altri termini: è il Soggetto che pone le condizioni alle quali un oggetto può essere un oggetto di esperienza possibile (cioè un possibile oggetto *per lui*).

Questo, d'altronde, non significa perdere la vecchia distinzione fra qualità primarie (o oggettive) e qualità secondarie (o soggettive), ma attribuire a quella distinzione un altro significato. Secondo il significato usuale (pre-kantiano) le qualità primarie sono proprietà oggettive delle cose (ciò che le cose sono *in sé*) e le secondarie proprietà che si originano unicamente al contatto delle cose con gli organi di senso (proprietà soggettive): qualità primarie sono l'estensione, la forma, etc.; qualità secondarie i sapori, gli odori, i colori, etc.

Kant, viceversa, non ritiene sia possibile per il Soggetto conoscere l'oggetto com'è *in se stesso*, ma unicamente conoscerlo com'è (e, ancor prima, come *può essere*) *per noi*. Dunque, in questo senso, ogni proprietà a noi nota dell'oggetto è comunque soggettiva. La distinzione fra proprietà oggettive e soggettive permane, tuttavia, poiché, fra le proprietà che percepiamo degli oggetti, alcune sono da noi riferite ad una coscienza in generale, altre al nostro solo soggetto; questo vale a dire che alcune proprietà di un oggetto noi riteniamo di percepirle in questo tempo sì, ma non necessariamente anche in un altro, così come riteniamo che non ogni soggetto le percepisca al pari di noi, altre, invece, riteniamo non solo di percepirle noi stessi in ogni tempo, ma che ogni altro soggetto debba percepirle al pari di noi: così, se questo cibo è per me amaro o salato, non per questo ritengo che ciascuno debba percepirlo come amaro o salato, ma se lo percepisco come quadrato, ritengo chiunque debba percepirlo a quella maniera. Questo "ritenere che io stesso, così come ogni altro, debba percepire l'oggetto in questione in ogni tempo come lo sto percependo adesso" è quanto comunemente passa per ritenere la proprietà oggetto di percezione "oggettiva", ossia proprietà effettiva della cosa. Infatti, comunemente, se, ad esempio, un certo cibo è per me dolce e per un altro amaro, io ritengo che né la dolcezza, né l'amarrezza sono proprietà dell'oggetto, ma vengono a dipendere dal soggetto e variano al variare di questo; del pari, se lo stesso cibo che oggi per me è dolce, domani per me risultasse amaro, riterrei che né l'amarrezza né la dolcezza sono proprietà della cosa in se stessa, ma vengono a dipendere da una mia condizione soggettiva; invece, se una stessa proprietà d'un oggetto è percepita contemporaneamente non soltanto da me, ma anche da ogni altro, o se una stessa proprietà di un oggetto è percepita da me in ogni tempo, riterrò che la proprietà in questione non è soggettiva (non dipende da me), ma dalla cosa stessa. Per Kant questa presunta oggettività altro non è che il ritenere la proposizione che lega la proprietà al soggetto cui è riferita sia universale e necessaria, cioè tale da valere per ogni soggetto in ogni tempo. L'oggettività e la verità sono così trasferite dal piano dell'Oggetto a quello del Soggetto: oggettivo e vero non è ciò che è *nelle cose*, ma ciò che è *per ogni* soggetto in ogni tempo.

A questo proposito, Kant distingue fra giudizi empirici, giudizi d'esperienza e giudizi di percezione, comprendendo gli ultimi due nei primi. Ogni giudizio è dapprima di percezione, ossia riferito al mio soggetto particolare e poi, in seguito alla sussunzione del dato esperito sotto un concetto dell'intelletto, diviene giudizio d'esperienza, ossia è riferito ad una coscienza in generale (non soltanto a me, ma a chiunque altro in ogni tempo).

Riporto ora alcuni passaggi in proposito dei *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*:

Dobbiamo dunque anzitutto osservare: che, quantunque tutti i giudizi di esperienza siano empirici, cioè abbiano il loro fondamento nella immediata percezione dei sensi, pure, inversamente, non tutti i giudizi empirici sono per questo giudizi d'esperienza, ma che sull'elemento empirico e in generale sul dato

dell'intuizione sensitiva devono ancora sopraggiungere alcuni speciali concetti, che hanno la loro origine del tutto *a priori* nell'intelletto puro, e ai quali ogni percezione può prima essere sussunta, e così poi, per mezzo di essi, essere convertita in esperienza. *I giudizi empirici, in quanto hanno una validità obiettiva, sono giudizi d'esperienza*; ma quelli che sono *validi soltanto soggettivamente* io li chiamo semplici *giudizi di percezione*. Gli ultimi non hanno bisogno di alcun concetto puro dell'intelletto, ma soltanto del nesso logico delle percezioni in un soggetto pensante. Laddove i primi richiedono sempre, oltre le rappresentazioni dell'intuizione sensitiva, ancora dei peculiari *concetti originariamente generati nell'intelletto*, i quali appunto fan sì che il giudizio d'esperienza sia *oggettivamente valido*.

Tutti i nostri giudizi sono dapprima semplici giudizi di percezione; essi valgono soltanto per noi, cioè per il nostro soggetto, e soltanto dopo noi diamo loro una nuova relazione, quella cioè con un oggetto, e vogliamo che ciò debba essere anche valido per noi sempre, e perciò per ogni uomo: poiché quando un giudizio concorda con un oggetto, tutti i giudizi sullo stesso oggetto devono anche concordare tra loro, e così la validità oggettiva del giudizio d'esperienza non significa altro se non la necessaria validità universale di esso.

(*Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Parte seconda, 18)

Più oltre:

Validità oggettiva e validità necessaria ed universale (per ognuno) sono dunque concetti reciproci, e, sebbene non conosciamo l'oggetto in sé, pure, quando consideriamo un giudizio come universalmente valido e perciò necessario, vi sottintendiamo appunto la validità oggettiva. Mediante questo giudizio noi riconosciamo l'oggetto (per quanto questo d'altronde ci rimanga sconosciuto quanto al suo modo d'essere in sé), lo riconosciamo dal valore universale e necessario del nesso delle percezioni date; e siccome questo è il caso di tutti gli oggetti dei sensi, così i giudizi d'esperienza, la loro validità oggettiva terranno in prestito, non dalla conoscenza immediata dell'oggetto (ché ciò è impossibile), ma soltanto dalla condizione del valore universale dei giudizi empirici: il quale, si è già detto, non si fonda mai su condizioni empiriche e in generale sensibili, ma su un concetto puro dell'intelletto. L'oggetto rimane sempre sconosciuto in sé; ma quando il nesso delle rappresentazioni, che da esso son date alla nostra sensitività, è, mediante un concetto intellettuale, determinato come valido universalmente, viene allora determinato da questo rapporto l'oggetto, e il giudizio è oggettivo.

Vediamo di chiarire. Che la camera sia calda, lo zucchero dolce, l'assenzio disgustoso, sono giudizi validi soltanto soggettivamente. Giacché io non pretendo che io debba sempre ritenere ciò e che ogni altro debba ritenere ciò proprio come me: essi esprimono soltanto una relazione di due sensazioni su uno stesso soggetto, cioè me stesso, ed anche soltanto nel mio attuale stato percettivo, e non devono perciò valere anche per l'oggetto: tali giudizi io li chiamo giudizi di percezione. Col giudizio d'esperienza la cosa è affatto diversa. Ciò che l'esperienza mi insegna in certe circostanze, deve insegnarlo sempre a me ed anche ad ogni altro; la validità di essa non si limita al soggetto o al suo stato attuale. Perciò io annunzio tutti i giudizi cosiffatti come validi oggettivamente; quando, per es., io dico: l'aria è elastica, dapprima questo giudizio è soltanto percettivo, io riferisco nei miei sensi due sensazioni soltanto l'una all'altra. S'io voglio che lo si dica un giudizio d'esperienza, esigo anche che questo nesso sia soggetto ad una condizione tale che lo renda valido universalmente. Io voglio dunque che io sempre, e con me ogni uomo, debba, nelle stesse circostanze, collegare necessariamente questa percezione.

(*Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Parte seconda, 19)

In nota 5 a *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Parte seconda, 20, si legge, circa la distinzione fra giudizi d'esperienza e di percezione:

Per avere un esempio più facile a comprendersi, si prenda il seguente: Quando il Sole rischiara la pietra, questa diventa calda. Questo è un puro giudizio di percezione e non contiene necessità per quanto anche spesso io, ed altri ancora, abbia percepito ciò; le percezioni si trovano connesse così soltanto per abitudine. Ma quando io dico: Il Sole riscalda la pietra, alla percezione si aggiunge il concetto intellettuale di causa che connette con un nesso necessario il concetto del calore con quello del chiarore solare; il giudizio sintetico diviene così necessariamente universale e conseguentemente oggettivo, e si tramuta da percezione in esperienza.

Kant: empirista o razionalista?

Dalle considerazioni sopra riportate emerge in tutta nettezza che Kant non è né un empirista, né un razionalista o, se si preferisce, che è ambedue le cose assieme.

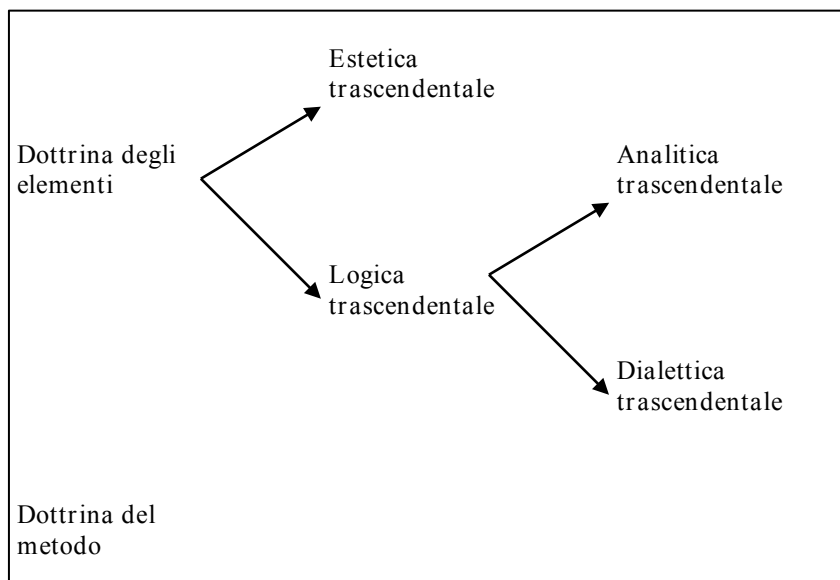
Infatti, secondo l'impostazione kantiana, per conoscere occorre prima aver fatto esperienza (non c'è conoscenza che non sia stata preceduta da un'esperienza), tuttavia, ciò che si conosce non è dovuto *alla sola esperienza*, ma all'applicazione al mero dato sensibile degli a priori soggettivi: secondo il primo aspetto Kant sarebbe un empirista, secondo il secondo un razionalista.

Critica della ragion pura: questioni di dettaglio

In Kant hanno un rilievo fondamentale quelle che io chiamo “questioni di dettaglio”: tali questioni specificano il pensiero generale in una serie di classificazioni e sotto-classificazioni spesso assai ostiche alla comprensione. Ne daremo qui una delineazione del tutto generica.

A tali dettagli sono riconducibili gli schematismi e, in particolare, gli schematismi trascendentali, la distinzione fra immaginazione produttiva e immaginazione riproduttiva, il concetto di *Io penso*, la deduzione trascendentale, etc.

La prima delle questioni di dettaglio è l'organizzazione dell'esposizione o partizione interna della *Critica della ragion pura*. Essa è divisa in due sezioni: *Dottrina degli elementi* (finalizzata all'individuazione delle forme a priori della conoscenza) e *Dottrina del metodo* (indaga l'uso degli elementi, ossia il metodo della conoscenza); la *Dottrina degli elementi* è poi divisa in due ulteriori sezioni: *Estetica trascendentale* (indaga le forme a priori della sensibilità, vale a dire lo spazio e il tempo) e *Logica trascendentale* (indaga le forme a priori del pensiero discorsivo); quest'ultima, a sua volta, è divisa in *Analitica trascendentale* (indaga le forme a priori dell'intelletto, cioè le categorie) e *Dialettica trascendentale* (indaga le forme a priori della ragione, cioè le idee). Lo schema è il seguente:



Altra questione di dettaglio riguarda la *tavola completa delle categorie*. Kant ritiene le categorie possano essere dedotte dalle forme dei giudizi possibili, in quanto ogni giudizio opererebbe la sussunzione del soggetto sotto un concetto più esteso. In questo senso l'elaborazione della tavola delle forme del giudizio è preliminare rispetto a quella delle categorie.

Riportiamo qui di seguito la tavola delle possibili forme del giudizio e quella delle corrispettive categorie.

	GIUDIZI	CATEGORIE
Quantità	Singolare (questo A è un B)	Unità
	Particolare (alcuni A sono B)	Pluralità
	Universale (tutti gli A sono B)	Totalità
Qualità	Affermativo (A è B)	Realtà
	Negativo (A non è B)	Negazione
	Infinito (A è non B)	Limitazione
Relazione	Categorico (A è B)	della inerenza e sussistenza (substantia e accidens)
	Ipotetico (se A è , allora è B)	della causalità e dipendenza (causa ed effetto)
	Disgiuntivo (A è B oppure C)	della comunanza (azione reciproca fra agente e paziente)
Modalità	Problematico (A può essere B)	Possibilità/impossibilità
	Assertorio (è reale che A è B)	Esistenza/inesistenza
	Apodittico (è necessario che A sia B)	Necessità/contingenza

La tabella non si illustra da sé e quindi occorrono alcune chiarificazioni per comprenderla. Innanzitutto Kant utilizza il termine “giudizio” in senso più lato rispetto a quello in cui è solitamente inteso entro la Logica. In Logica, infatti, “giudizi” sono quelle proposizioni che attribuiscono un predicato ad un soggetto, ossia sono giudizi le proposizioni cosiddette categoriche o copulative (*Carlo è un uomo, L'uomo è mortale, etc.*). In altri termini i giudizi rientrano nella logica predicativa. Kant, invece, chiama “giudizio” anche proposizioni solitamente collocate nella logica proposizionale, ossia proposizioni che mettono in relazione giudizi (*Se tocchi il fuoco, ti bruci, etc.*). Occorre inoltre precisare il senso che Kant attribuisce al giudizio infinito, poiché in Logica tale distinzione non è contemplata. Nella Logica, infatti, la proposizione x non è y è classificata quanto a qualità come negativa, mentre la proposizione x è non y è classificata come affermativa (per quanto il loro significato sia di fatto il medesimo). Kant, invece, chiama “negativo” il primo giudizio ed “infinito” il secondo. Circa i giudizi di relazione, va inoltre tenuto presente che la disgiunzione è intesa da Kant in senso esclusivo, cioè come un *aut* latino e non in senso inclusivo (*vel*): una disgiunzione copre così l'intero arco delle possibilità (ad esempio: *il mondo è infinito o non è infinito*). Circa la modalità di un giudizio, ricordiamo che già nella Logica Aristotelica per “problematico” ha da essere inteso un giudizio che enuncia una possibilità (*E' possibile che domani piova* o, in altra versione, *Domani può piovere*) per “assertorio” un giudizio vero (*Piove*), per apodittico un giudizio necessario (*E' necessario che domani piova* o, in altra versione, *Domani necessariamente pioverà*). Non sfuggirà comunque al lettore come spesso la deduzione operata da Kant della categoria dal corrispettivo giudizio sia un'evidente forzatura e come spesso sia difficile distinguere una categoria dall'altra (ad esempio quella di realtà da quella di esistenza).

Immaginazione produttiva e schematismi.

Intesa l'immaginazione in generale come la facoltà di rappresentarsi oggetti anche in loro assenza, Kant distingue fra un'immaginazione riproduttiva, la quale non fa che riprodurre nella mente il dato a suo tempo esperito (mi ricordo di un oggetto o di una persona che una volta ho visto), ed un'immaginazione produttiva, la quale è in grado di produrre i cosiddetti schemi. Gli schemi sono

rappresentazioni intuitive di concetti e gli schemi trascendentali sono le rappresentazioni intuitive di quei concetti a priori che sono le categorie. Ad esempio: è pacifico come nell'esperienza non vi sia alcunché di universale (nessuno di noi vede un cane in generale, ma sempre questo o quel cane), tuttavia l'uomo è in grado di ricavare, a partire da ripetute esperienze di cani particolari, il concetto di cane in generale e, grazie all'immaginazione produttiva, è in grado di rappresentarsi quel concetto. Del pari, noi, grazie all'immaginazione produttiva, del tutto *a priori* siamo in grado di rappresentarci lo schema di "sostanza" (una delle categorie) come ciò che permane nel mutamento, lo schema della categoria di causalità è quello della successione irreversibile (se x segue sempre ad y, y è causa di x), etc. Tutti gli schemi trascendentali utilizzano, per rappresentarsi intuitivamente le categorie, la forma del senso interno (cioè il tempo).

Io penso e deduzione trascendentale

Il concetto di *Io penso* è fondamentale nel pensiero di Kant. L'*Io penso* non è l'io di ciascuno di noi, ossia la nostra auto-coscienza individuale, ma è il soggetto universale del pensiero (quella che Kant chiama anche "autocoscienza trascendentale"), ciò che accomuna tutti noi in quanto capaci di pensiero e fa, di noi stessi, soggetti pensanti. Ogni rappresentazione, per divenire rappresentazione *per noi*, deve essere pensata e, dunque, deve essere oggetto dell'*Io penso*. Del resto, l'*Io penso* determina a priori, con le sue strutture, le modalità in cui un oggetto può essere pensato. L'*Io penso* costituisce, nel sistema kantiano, la garanzia che il mondo quale è per me è anche per ciascun altro (infatti le strutture di ogni soggetto conoscente sono le stesse) e, altresì, la garanzia che il mondo, quale è oggi, sarà anche domani: infatti le strutture del Soggetto non mutano nel tempo.

L'*Io penso* costituisce la risposta kantiana al fondamentale problema della deduzione trascendentale. Kant riprende qui il termine "deduzione" dal linguaggio giuridico: in giurisprudenza "deduzione" significa la giustificazione di diritto (o legittimazione) di una pretesa di fatto (ad esempio: un conto è fare, di fatto, una certa cosa, un conto essere legittimati o in diritto di farla). Ora, di fatto, ciascuno di noi ritiene certe verità *universali* (ossia valide non soltanto per me, ma per tutti) e *necessarie* (ossia valide in ogni tempo): perché ciò che egli ritiene universale e necessario dovrebbe *davvero* essere tale? Perché, ancora più a monte, se, come Kant ha ritenuto d'aver mostrato, la causalità, la permanenza della sostanza, etc., sono *a priori* del soggetto, la realtà dovrebbe conformarsi a ciò che è meramente soggettivo?

Conoscenza

Si noti bene: ad avviso di Kant, l'analisi delle strutture del Soggetto conoscente consente di sapere a priori (cioè a prescindere da ogni esperienza) *come il mondo può* essere, tuttavia, da sola, non ci consente ancora di sapere *come esso è*. Mi spiego con il solito esempio di cui ci siamo serviti sino ad ora. Se anche io so di indossare lenti azzurre di cui non posso privarmi, a priori so che tutto ciò che vedrò sarà necessariamente azzurro (in quanto io non lo potrò percepire altrimenti), tuttavia non so ancora che cosa, di fatto, vedrò. Per vedere qualcosa occorre che qualcosa innanzitutto si pari dinanzi ai nostri occhi. Ora, questo "vedere" della metafora è ciò che Kant intende per "conoscere". In esso concorrono dunque due fattori: uno oggettivo (il darsi ai sensi di qualche cosa) e uno soggettivo (le strutture a priori che, per così dire, "organizzano" ciò che si dà ai sensi). In questo senso, se anche io so a priori che ogni cosa deve avere una causa, non so affatto, a prescindere dall'esperienza, qual è la causa di questa o quest'altra cosa.

Sia inoltre ancora chiaro questo: nella metafora io vedo qualcosa se qualcosa si para davanti ai miei occhi, tuttavia, se anche ciò accade, io non saprò mai se quella cosa, in sé, è o non è azzurra. Il che significa, come già detto, che la nostra conoscenza non può in ogni caso varcare la soglia del fenomeno (ossia della cosa per noi). E del resto, entro il fenomeno, va ancora distinto ciò che è soggettivo da ciò che è oggettivo, ossia ciò che vale per *ogni* soggetto conoscente da ciò che vale solo *per taluni* ed *in taluni casi* (ad esempio ciò che percepiamo da malati o ciò che percepisce un daltonico, etc.). Così, nell'esempio, tutti percepiremo oggetti azzurri, etc.

Ora, secondo Kant, per quanto, a rigore, la conoscenza del mondo debba limitarsi a ciò che percepiamo, è tuttavia innata nell'uomo la tendenza a pensare anche ciò che cade al di fuori di ogni percezione possibile. Con ciò abbiamo introdotto il tema che sarà sviluppato nella *Dialettica trascendentale*.

Dialettica trascendentale

Come l'*Analitica trascendentale* trattava dell'intelletto (il quale, coi suoi giudizi, sta a fondamento della scienza), così la *Dialettica trascendentale* tratta della ragione. La *Dialettica* tematizza la pretesa scientificità della Metafisica; in essa, per esprimerci altrimenti, si affronta il seguente quesito: la Metafisica può legittimamente costituirsi come scienza?

La risposta è negativa. Infatti, mentre la scienza non pretende di andare oltre il mero dato d'esperienza, che si limita a categorizzare una volta presentatosi, la Metafisica è frutto della tendenza umana a pensare anche in assenza di dati empirici.

In questo senso, Kant distingue fra l'intelletto che, attraverso le categorie, compone in unità la molteplicità del dato empirico, e la ragione, la quale tende ad andare oltre il dato empirico, unificando la totalità dei dati del senso interno attraverso l'idea di anima, la totalità dei dati del senso esterno attraverso l'idea di mondo e la totalità dei dati interni ed esterni mediante l'idea di Dio (il quale costituirebbe il fondamento ultimo della realtà stessa). Nella ragione e nelle sue idee trascendentali si esprime l'anelito umano verso l'assoluto e l'incondizionato, di contro all'intelletto, che circoscrive la sua indagine all'ambito fenomenico, ed, in quanto tale, condizionato, relativo, etc. Le idee trascendentali della ragione stanno a fondamento delle tre presunte scienze di cui consterebbe la Metafisica: la psicologia razionale (che ha ad oggetto l'anima), la cosmologia razionale (che ha ad oggetto il mondo, qui da intendersi come "universo" o "cosmo") e la teologia razionale (che ha ad oggetto Dio).

Tutte queste scienze non sono tali, per quanto pretendano di esserlo, in quanto attribuiscono un'esistenza reale a ciò che cade al di fuori di ogni esperienza. Infatti l'anima, in se stessa, è qualcosa di assolutamente sconosciuta: l'idea di anima sorge dall'applicazione (erronea) della categoria di sostanza ad un ambito che non le compete (l'ambito noumenico): da ciò la concezione di un'anima immateriale, immortale, etc. Il mondo, dal canto suo, in quanto totalità di tutte le esperienze possibili, cade per definizione al di fuori di ogni esperienza (io faccio esperienza di questo o quel fenomeno, ma non della totalità dei fenomeni possibili). Da ultimo, Dio, è il frutto di un'esigenza prettamente umana (è colui che porta a compimento tutte le perfezioni che l'uomo ha solo in potenza): pur'esso cade al di fuori di ogni esperienza.

Il fatto che tali supposte scienze poggino su un'esigenza prettamente umana ma non abbiano alcuna valenza di scientificità è testimoniato da circostanze assai palesi.

Nel caso della cosmologia razionale, ad esempio, si può notare con facilità come, laddove essa tenti di formulare proposizioni precise sul proprio oggetto d'indagine (il mondo), metta spesso capo a coppie di proposizioni del tutto antitetiche (le "antinomie"), fra le quali non è possibile decidere in quanto mancano di un'esperienza corrispondente.

Esempi di antinomie:

Il mondo ha un suo inizio nel tempo e, rispetto allo spazio, è chiuso dentro limiti - Il mondo non ha inizio né limiti nello spazio, ma è infinito così rispetto al tempo come rispetto allo spazio.

Kant, inoltre, critica le tradizionali prove addotte a sostegno dell'esistenza di Dio: il fine è quello di dimostrare che l'esistenza di Dio non può essere dimostrata per via razionale, ma è una mera costruzione (o esigenza) umana.

Le prove afferenti alla tradizione sono raggruppate, da Kant, di tre tipologie:

- 1) la prova ontologica, risalente ad Anselmo d'Aosta e ripresa, fra gli altri, da Cartesio;
- 2) la prova cosmologica;
- 3) la prova fisico-teologica (tradizionalmente detta fisico-teleologica, dal greco *telos*, "fine").

1) la prova ontologica dimostra l'esistenza di Dio a partire dal concetto di ente perfettissimo (con cui è fatto tradizionalmente coincidere quello di Dio): ciò che è perfettissimo non può essere privo dell'attributo dell'esistenza, altrimenti non sarebbe perfettissimo.

Qui, secondo Kant, v'è un passaggio arbitrario dal piano logico (o del pensiero) al piano ontologico (o dell'esistenza): dal fatto che qualcosa sia pensabile non ne segue che debba esistere.

2) la prova cosmologica fa leva sul principio di causalità: dal momento che tutto ciò che esiste è contingente (ossia esiste non per se stesso, ma a causa di altro, di cui è effetto), al fine di evitare di regredire all'infinito nella catena causale, occorre ammettere un'entità non contingente, ma necessaria (ossia che sia causa di se stessa e di ogni altra cosa).

Kant obietta che la legge di causalità è un *a priori* soggettivo e vale solo nell'ambito fenomenico: tutto ciò che esiste *per noi* (che è fenomeno) deve avere una causa, ma nulla possiamo concludere circa ciò che è in sé; vale a dire: per noi tutto ha una causa, ma da ciò non segue che, in se stessa, ogni cosa debba avere una causa.

3) la prova fisico-teologica parte dalla perfezione del creato per concludere che deve esservi un'artefice intelligente che abbia formato il creato secondo un fine di perfezione.

Kant ritiene che tale prova ricada in quella cosmologica e, da ultimo, in quella ontologica. Infatti, nulla vieterebbe di pensare che la causa della perfezione naturale sia la natura stessa. Tuttavia noi siamo portati a ritenere che la natura non sia causa di se stessa e che necessiti di un creatore (prova cosmologica). Dal momento, poi, che il mondo sarebbe ordinato secondo un criterio di perfezione, se ne concluderebbe il carattere perfettissimo e infinito del suo creatore.

La Metafisica secondo Kant

La Metafisica deve essere, secondo Kant, re-indirizzata rispetto al suo oggetto: non più la realtà ultima e la totalità del reale, ma l'indagine circa le strutture stesse del Soggetto (gli *a priori*) e i limiti della conoscenza umana. La critica alla Metafisica tradizionale si configura, perciò, al contempo, come il progetto propositivo di una *nuova* Metafisica.