

## **Kant Immanuel**

**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'*adeguatio*, 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*, né, tanto meno, se il mondo abbia o non abbia un colore: potrò dire unicamente quale colore 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 nera, 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 grigia, 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'amaro 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'amaro 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 intellettivo, 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 rischiarla 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 intellettivo 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.

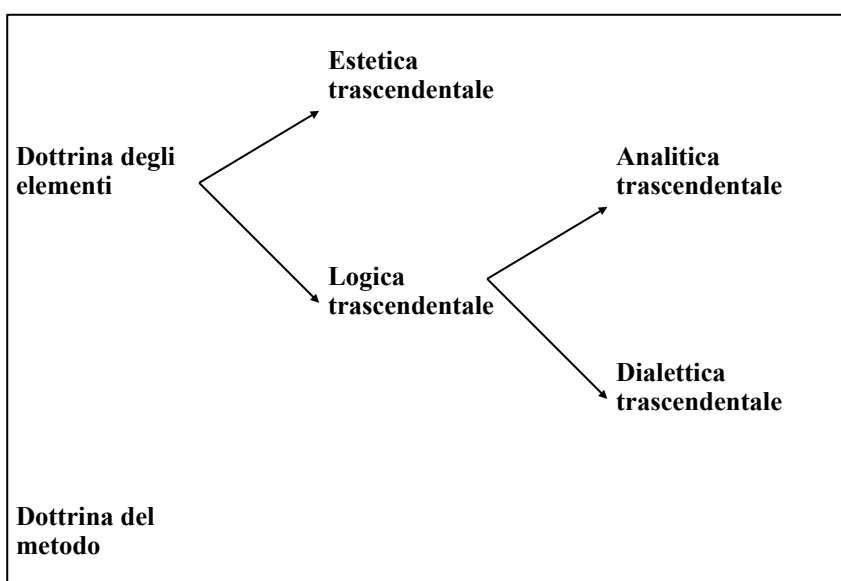
Infatti, secondo l'impostazione kantiana, per conoscere occorre prima aver fatto esperienza (non c'è conoscenza che non sia stata preceduta da un'esperienza), tuttavia, ciò che si conosce non è dovuto *alla sola esperienza*, ma all'applicazione al mero dato sensibile degli a priori soggettivi: secondo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

	<b>GIUDIZI</b>	<b>CATEGORIE</b>
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 schemi.*

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. Kant, per la verità, non sostiene che sia possibile produrre un'immagine (una rappresentazione) di un concetto (cioè di un'universale), poiché è consapevole dell'impossibilità per chiunque di rappresentarsi *in concreto*, ad esempio, un cane in generale: ogni rappresentazione concreta di un cane sarà sempre l'immagine di un cane particolare, di una certa razza, di una certa stazza, etc. Per questo, in luogo di "immagine" preferisce usare espressioni piuttosto ambigue del tipo: "metodo (o regola) per produrre un'immagine".

Così come, grazie all'immaginazione produttiva, siamo in grado di produrre lo schema di un concetto empirico (nell'esempio quello di cane), grazie alla stessa 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).

Cito:

In se stesso lo schema è in ogni caso soltanto un prodotto della capacità di immaginazione; ma dato che la sintesi di quest'ultima non mira affatto ad una singola intuizione, bensì tende unicamente all'unità nella determinazione della sensibilità, lo schema allora dev'essere distinto dall'immagine. Così, se io pongo cinque punti uno dopo l'altro: ..... , questa è un'immagine del numero cinque. Per contro, se io penso soltanto un numero in generale - che può essere cinque, oppure cento - questo pensiero è una rappresentazione di un metodo per rappresentare un'immagine, conformemente ad un certo concetto, una pluralità - per esempio mille - piuttosto che non questa immagine stessa, che nel caso citato difficilmente avrei potuto dominare e confrontare con il concetto. [...]

In realtà, a fondamento dei nostri concetti sensibili puri stanno non già immagini di oggetti, bensì schemi. Nessuna immagine di un triangolo potrebbe mai essere adeguata al concetto di un triangolo in generale. Essa non potrebbe infatti raggiungere l'universalità del concetto, la quale fa sì che il concetto valga per tutti i triangoli, rettangoli, acutangoli, ottusangoli, ecc, ma sarebbe sempre ristretta soltanto ad una parte di questa sfera. Lo schema del triangolo non può mai esistere altrove se non nel pensiero, e indica una regola della sintesi della capacità di immaginazione, riguardo a quelle figure pure nello spazio. Molto meno ancora si può dire, che un certo oggetto d'esperienza, o l'immagine di questo, raggiunga mai il concetto empirico: quest'ultimo, piuttosto, si riferisce sempre immediatamente allo schema della capacità dell'immaginazione, come ad una regola per la determinazione della nostra intuizione, conformemente ad un certo concetto universale. Il concetto di cane indica una regola, secondo cui la mia capacità di immaginazione può tracciare universalmente la figura di un animale quadrupede, senza essere ristretta ad un'unica figura particolare, offertami dall'esperienza, oppure ad ogni immagine possibile, che io sia in grado di raffigurare in concreto. Questo schematismo del nostro intelletto, a riguardo delle apparenze e della loro semplice forma, è un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana: difficilmente impareremo mai dalla natura le vere scaltrezze di quest'arte, in modo da poterle presentare senza veli.

*(Critica della Ragion pura, Parte I, Analitica Trascendentale, Libro II, Cap. I, Sullo schematismo dei concetti puri dell'intelletto)*

*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* rappresenta, 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* è la risposta kantiana al fondamentale problema della deduzione trascendentale. Kant riprende qui il termine "deduzione" dal linguaggio giuridico, non logico: 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.

### Kant: Critica della ragion pratica

Secondo Kant esiste una legge morale universale e necessaria, tale cioè da valere sempre e per ogni uomo (indipendentemente da lingua, razza, paese d'origine, etc.). Ciascuno di noi può riscontrare questa legge ad ogni introspezione dentro di sé. In termini usuali è quella che è detta "voce della coscienza".

Ora, dal momento che ciascuno di noi ritiene tale legge universale e necessaria, e dal momento che nessuna universalità o necessità può essere fondata sull'esperienza, il fondamento della legge morale deve rinvenirsi nelle strutture stesse del Soggetto conoscente (ciò in analogia a quanto accadeva per la gnoseologia kantiana). Con questo, Kant si oppone alla concezione che faceva risiedere la bontà di un'azione nella felicità che arreca a colui che la compie (morali **eudemonistiche**) o nel piacere che questi prova (morali **edonistiche**) – entrambe tipiche dell'Antichità greco-romana: infatti, se la moralità di un'azione stesse nel piacere o nella felicità che provoca, si vede chiaramente come ciò che oggi mi arreca piacere o felicità non ha in sé necessità alcuna di arrecarmi anche domani lo stesso piacere o la stessa felicità, né v'è necessità alcuna che ciò che arreca piacere o felicità a me, l'arrechì anche ad altri. Inoltre, neppure un presunto comandamento divino ha in se stesso universalità o necessità: infatti Dio avrebbe potuto comandare altrimenti da quello che ha comandato e, domani, potrebbe mutare il comandamento di ieri.

La legge morale, invece, è avvertita come *intrinsecamente* (in se stessa) necessaria, ossia è avvertita in maniera tale da non poter mai essere altrimenti da quello che è.

Con questo, s'è focalizzato il primo aspetto tipico della morale kantiana: l'**autonomia**. La morale kantiana è autonoma in quanto non fondata su fattori esterni alle strutture del Soggetto conoscente (il comandamento di Dio, il piacere causato dall'oggetto, etc.), ma sulle sue stesse strutture: nello specifico, il suo fondamento è la ragione.

Il secondo aspetto tipico è la **categoricità**. A questo proposito Kant distingue fra *massime* e *imperativi* (o leggi) e, entro questi ultimi, fra *imperativi ipotetici* e *categorici*.

La massima è un precetto di condotta che un individuo dà a se stesso e che egli non ritiene affatto abbia validità universale e necessaria: così uno può darsi da sé la massima di non mangiare carne o di non andare a letto la sera dopo le ventitré.

L'imperativo, invece, è una norma di condotta che non ha valenza meramente soggettiva (limitata a *questo* individuo), ma universale e necessaria (rivolta ad *ogni* individuo in ogni tempo). Essa si distingue a seconda che prescriba in ragione del conseguimento di un fine o meno: nel primo caso essa si esprimerà nella forma "se vuoi x, devi y", nel secondo nella forma "devi y". Si noti: nel primo caso la prescrizione è condizionata alla circostanza che uno voglia x (chi non vuole x è esonerato dal fare y), nel secondo caso la prescrizione è incondizionata (devi perché devi).

Ogni uomo avverte dentro di sé la legge morale come *imperativo categorico*, ossia avverte di dover, in certe circostanze, attuare determinate condotte indipendentemente da tutto (sia che ne abbia un vantaggio o una felicità, sia che ne abbia un danno o un'infelicità). Si noti bene: prima s'è paragonata la legge morale a quella che è detta "voce della coscienza". Ora occorre tuttavia rilevare che, se l'osservanza di quello che la coscienza ci dice di fare o omettere di fare è dovuta unicamente al fatto che, contravvenendo, saremmo presi dal rimorso e ne avremmo un dolore cocente per il resto della vita, in questo caso il nostro comportamento, sebbene in osservanza del dettato della coscienza, non sarebbe, per Kant, qualificabile come moralmente buono. Infatti, in tal caso, noi osserveremmo la legge non poiché essa così comanda, ma per il rimorso (l'infelicità) che ne avremmo in caso di inosservanza. Si ha comportamento moralmente buono unicamente laddove si attui il proprio dovere morale in quanto quello è il nostro dovere. In questo senso, per giudicare della moralità di una condotta non occorre limitarsi alla condotta in se stessa, ma all'intenzione che l'ha animata: non dobbiamo guardare all'azione, ma alla volontà.

Altro aspetto tipico della morale kantiana è il suo **carattere formale**. I precetti della morale sono conoscibili rigorosamente *a priori* (così come, nella Critica della ragion pura, le leggi generali della natura) e non prescrivono *cosa* dobbiamo fare, ma *come* dobbiamo fare quello che facciamo. Il fatto che l'imperativo categorico non abbia un contenuto empirico determinato, ma si limiti ad enunciare come occorre fare quello che si fa, costituisce il carattere formale della morale kantiana.

Kant fornisce tre formulazioni del contenuto normativo dell'imperativo categorico:

- 1) "agisci unicamente secondo quella massima in forza della quale tu puoi volere nello stesso tempo che essa divenga una legge universale"
- 2) "agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua persona, quanto nella persona di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e mai unicamente come un mezzo"
- 3) agisci in modo tale "che la tua volontà possa, in forza della sua massima, considerare se stessa come istitutrice nello stesso tempo una legislazione universale".

In generale, il senso di queste enunciazioni, è quello di porre in essere condotte che possano essere generalizzate (io vorrei che tutti gli altri attuassero con me e nei miei riguardi quella stessa condotta che io metto in pratica) e che rispettino, in ogni caso, la dignità umana che alberga in ciascuno di noi (considerare gli altri non come oggetti o mezzi in vista dei nostri fini, ma come persone).

L'originalità dell'impostazione formale della morale kantiana, sta nel fatto che essa cerca di individuare dei principi generalissimi (formali, appunto) cui possano essere ricondotti i più disparati comportamenti messi in atto dai più disparati gruppi umani nelle varie epoche della Storia: essa ricerca, in certo senso, la fonte stessa dei comportamenti morali.

L'attuazione storica (concreta) del precetto morale è rimessa ai singoli individui: questi valuteranno quali siano o meno le condotte morali rispetto alle circostanze nelle quali si troveranno ad agire. Così, uccidere a volte può contravvenire al precetto morale, ma a volte no (come quando si uccide un dittatore o per salvare una vita umana innocente, etc.).



Per riassumere: entro se stesso ciascuno avverte la legge morale come imperativo categorico a carattere formale. Ciascuno, detto più semplicemente, avverte di dover attuare certe condotte in ogni modo, anche se queste sono contrarie alla sua felicità o al suo interesse. Infatti, generalmente, la ragione e la sensibilità dirigono l'uomo verso comportamenti opposti e un'azione moralmente buona implica un sacrificio in termini di felicità o interesse.

Ora, dal momento che l'attuazione dell'imperativo categorico spesso è dissociata dal conseguimento della felicità, cui ogni uomo, comunque, aspira, s'apre il terreno per quelli che Kant chiama i "**postulati della ragion pratica**". Infatti la ragione postula delle condizioni sotto le quali moralità e felicità non siano dissociate. A tal proposito Kant distingue fra **bene supremo** e **sommo bene**: il primo consiste nella moralità (la virtù), il secondo nella moralità *associata alla felicità*.

Le condizioni postulate dalla ragione sono **l'immortalità dell'anima** come condizione per il perfezionamento dell'uomo nella condotta morale (infatti la pratica morale è il risultato di un lungo esercizio contro la propria componente sensibile che richiede un arco di tempo ben più lungo della vita di un uomo per coronare il pieno successo) e **l'esistenza di Dio** come colui che, alla fine dei tempi, saprà ricompensare i giusti e punire gli ingiusti.

Altra condizione, la quale istituisce la possibilità stessa della morale è la **libertà dell'agire umano**. Non v'è infatti alcuna esperienza da cui l'uomo possa trarre la nozione della libertà: il mondo fisico, a priori, è determinato in senso rigorosamente deterministico (per ogni fenomeno ve n'è un altro come sua causa cui esso segue immancabilmente). La nozione di "libertà" la traiamo dalla legge morale che avvertiamo in noi. Se, infatti, la coscienza ci dice *devi*, noi riteniamo di poter anche fare ciò che ci è comandato. Che senso avrebbe un *devi* categorico per chi *non può* fare ciò che gli è comandato o non può non farlo? Il fatto che una legge morale alberga in noi ci fa ritenere (come postulato della ragion pratica) d'essere liberi di fare o non fare ciò che ci è comandato. In certa maniera la moralità che avvertiamo in noi come imperativo categorico ci consente di elevarci al di là del mondo fenomenico, al di là del rigoroso determinismo cui questo è improntato: di accedere, in altre parole, al regno della libertà.

L'accezione "postulato" non è casuale. Nella matematica classica i postulati sono proposizioni assunte per vere ma né dimostrabili, né evidenti in se stesse (come invece gli assiomi). La funzione dei postulati è quella di rendere possibili determinate verità matematiche.

Ora, per Kant, né l'esistenza di Dio, né l'immortalità dell'anima, né la libertà dell'agire umano, sono dimostrabili razionalmente: essi sono semplici esigenze dettate alla ragione dalla legge morale. Ciò che è indubitabile è l'esistenza della legge morale (del dovere per il dovere) che ciascuno avverte dentro di sé.

In quest'impostazione la legge morale non trae più il proprio fondamento nell'esistenza di un Dio creatore che l'avrebbe resa nota attraverso rivelazione, ma, per contro, è l'esistenza di Dio che trae il proprio fondamento (come *esigenza* umana, non come esistenza dimostrabile razionalmente) dall'esistenza della legge morale.

La religione, secondo questo approccio, è una mera *esigenza* umana.

### **Kant: Critica del giudizio**

Il tema della terza *Critica* è il **sentimento**, inteso come facoltà intermedia fra intelletto (posto a fondamento della conoscenza scientifica) e ragione (posta a fondamento della morale): il sentimento è quella facoltà mediante cui l'uomo sperimenta nel reale quella finalità che l'intelletto nega a livello fenomenico (il fenomeno è rigorosamente pre-determinato dalla legge di causalità) e la ragione postula a livello noumenico.

E' fatta distinzione fra **giudizi determinanti** e **giudizi riflettenti**: i primi determinano l'oggetto mediante le categorie dell'intelletto (sono, in tal senso, i giudizi propriamente scientifici), i secondi

riflettono sull'oggetto così determinato, sperimentando nella natura una finalità apparentemente nascosta (ma, s'è detto, postulata dalla ragione).

I giudizi riflettenti sono riferiti ad una facoltà che è detta da Kant “**facoltà del Giudizio**”: essi si dividono in **estetici** e **teleologici**. Nel giudizio estetico la finalità della natura è vissuta a livello intuitivo (o immediato), nel giudizio teleologico è filtrata attraverso la nozione di **fine**.

Il giudizio estetico è quello in forza del quale giudichiamo che un certo spettacolo naturale riempie il nostro animo, ci appaga (il fine della natura è, in questo caso, vissuto come accordo immediato con le esigenze di armonia e perfezione del Soggetto); il giudizio teleologico si ha quando intravediamo nell'ordine generale e particolare della natura un fine (le cose sono quelle che sono in vista di uno scopo).

La *Critica del Giudizio* presenta una macro-partizione in *Critica del Giudizio estetico* e *Critica del Giudizio teleologico*.

Nota. Il termine “estetico” è qui utilizzato nel senso corrente di ciò che attiene alla bellezza sensibile, di contro all'uso che ne era fatto nella prima *Critica*, in cui il termine si riferiva alla sensibilità in generale (si veda l'accezione “Estetica trascendentale”). Il bello cui Kant si riferisce è, tuttavia, soprattutto il bello naturale e non quello artistico: l'arte stessa è concepita come pura imitazione della natura.

### Giudizio estetico

Possiamo prendere le mosse da un detto piuttosto corrente: “Non è bello ciò che è bello, ma è bello ciò che piace”.

Quest'affermazione del senso comune possiede in se stessa una contraddizione di base: infatti afferma che v'è un bello che è tale indipendentemente dal piacere (si dice “ciò che è bello”), ma che questo non è bello, essendo bello ciò che piace.

Kant distingue fra ciò che è bello e ciò che piace: la bellezza è oggettiva e universale, il piacere è soggettivo e relativo.

Il giudizio per il quale una cosa è ritenuta bella ha determinati caratteri che lo qualificano: è disinteressato (una cosa non è bella in rapporto a nostri fini o scopi, ma è ritenuta bella in se stessa), è universale (ciò che è bello è bello per tutti), pone una cosa come bella in quanto soddisfa determinati rapporti armonici (è risaputo come il canone greco di bellezza, cui, in verità, Kant sembra uniformarsi, richieda determinati rapporti d'estensione fra le varie parti: il braccio rispetto al busto, l'occhio rispetto alla bocca, etc.).

Posto come esista un bello in sé, si tratta, per Kant, di introdurre la nozione di “**piacevole**” (o “gradevole”), la quale serve a render conto di ciò che piace, ma non è ritenuto bello in sé: il piacevole riguarda ciò che piace ai sensi nella sensazione ed è inevitabilmente condizionato da un fattore soggettivo. Così, spesso, siamo attratti da un individuo dell'altro sesso, il quale ci piace, ma non è ritenuto da noi bello. Kant, a tal proposito, distingue fra **giudizi empirici estetici**, che riguardano il piacevole al senso, e **giudizi estetici puri**, che riguardano il bello (ciò che piace in modo puro, ossia disinteressato). Egli distingue inoltre fra **bellezza libera** (percepita senza alcun concetto, come dinnanzi ad uno spettacolo naturale) e **aderente** (percepita attraverso un concetto o modello, come la bellezza di un edificio rispetto al tipo ideale di quell'edificio, il quale può variare da epoca ad epoca): solo il primo tipo di bellezza rientra nel giudizio estetico puro e, come tale, universale e necessario.

Sul modello della prima *Critica*, posta la pretesa universalità del giudizio estetico puro, si tratta di legittimarla attraverso una **deduzione**. La soluzione, anche in questo caso, si fonda sulla comunanza di strutture di ogni soggetto. In particolare, il giudizio estetico (e il piacere puro a esso connesso) si originerebbe da un *libero gioco* fra **immaginazione** e **intelletto**, per il quale l'immagine che è

proposta volta a volta dall'immaginazione risponderebbe ad un originario criterio d'armonia e perfezione di cui è depositario l'intelletto.

### **Il sublime**

Il sublime è uno stato d'animo ambivalente, giocato sulla coppia d'opposti piacere-dispiacere e impotenza-potenza. Kant distingue due tipologie di sublime: **matematico** e **dinamico**. Il sublime matematico scaturisce dalla visione di qualcosa di smisuratamente grande (una montagna, il cielo, etc.): questa visione dapprima ci causa dispiacere in quanto con l'immaginazione non riusciamo ad abbracciare questo sconfinatamente grande, tuttavia in seguito ci avvediamo che la ragione possiede in sé l'idea dell'infinito, che è più grande di ogni cosa grande, e, dunque, mutiamo il dispiacere in piacere, considerando che l'infinità non risiede fuori di noi, ma in noi in quanto dotati di ragione. Il sublime dinamico, invece, sorge dall'esperienza di fenomeni particolarmente violenti (terremoti, uragani, tempeste, etc.), in cui la natura ci rivela tutta la sua potenza e, per converso, la nostra impotenza. Il sentimento della nostra impotenza ed inadeguatezza muta però rapidamente in sentimento di superiorità allorché ci avvediamo che noi soli possediamo una legge morale cui volontariamente conformiamo i nostri atti, mentre la natura stessa è dominata dalla sua furia, che essa per prima non può arrestare. Se il bello estetico risulta così da un sentimento d'accordo fra intelletto e immaginazione, per cui ciò che si offre all'immaginazione risulta conforme a determinati rapporti armonici posti dall'intelletto, il sublime risulta dal contrasto fra l'immaginazione, che ci mostra la nostra piccolezza e impotenza rispetto alla natura, e la ragione, grazie alla quale, invece, sperimentiamo la nostra superiorità in forza delle sue idee e della morale di cui è la portatrice.

### **Giudizio teleologico**

Nel giudizio teleologico, la finalità della natura non è vissuta intuitivamente, ma pensata attraverso la nozione di "fine". Si postula un fine non soltanto rispetto agli enti particolari (ad esempio, i singoli organismi viventi, che presentano un'organizzazione al loro interno ed un coordinamento fra le parti concepito come finalizzato alla vita ed alla riproduzione), ma rispetto alla natura in generale, la quale sarebbe stata organizzata da un'entità intelligente (Dio) in vista di uno scopo. Kant, tuttavia, come già detto, non attribuisce alcuna valenza conoscitiva ai giudizi teleologici (l'esistenza di Dio non risulta in alcun modo verificabile poiché *al di là di ogni esperienza possibile*), ma ne fa il portato di un'esigenza prettamente umana.