

STUDI URBINATI/B2

---

FILOSOFIA PEDAGOGIA PSICOLOGIA

# Il capolavoro mai scritto di Immanuel Kant

di Francesco Maria Bianchi

Dobbiamo una premessa<sup>1</sup>: nell'ipotesi che l'esigenza della ragione pura speculativa di fondare il condizionato sull'incondizionato sia altra da quella della critica della medesima di fondare l'esperienza sulla cosa in se stessa, alcuni argomenti e affermazioni qui presenti non sarebbero sostenibili. Poiché tuttavia il condizionato coincide, nel pensiero kantiano, con lo stesso mondo dell'esperienza, assumiamo che anche le due esigenze coincidano.

Ciò premesso, troviamo motivi che ci fanno porre in questione il fondamento dell'uso della ragione pura speculativa nel sistema critico kantiano, gli stessi già individuati da alcuni seguaci di Kant, i quali misero in dubbio la coerenza del presupposto della cosa in se stessa, necessaria per l'apparenza (come suo fondamento) e impossibile per la conoscenza (come suo oggetto).

La questione nasce per il fatto che Kant tentò invano una definizione univoca e coerente della cosa in se stessa, sicché la possibile incoerenza in questo caso non sta nel complesso del suo sistema critico, se letto nell'insieme, ma nel merito specifico della questione. D'altra parte, della cosa in se stessa nessuna definizione, che non fosse semplice ipotesi, avrebbe potuto darsi, data la sua inconoscibilità speculativa e il carattere speculativo della definizione in quanto tale e concluderemo allora che in questa mancata definizione si trovano il problema e la soluzione.

L'ambiguità di fondo sta in questo, che la cosa in se stessa è necessaria

\* Presentato dall'Istituto di Scienze Filosofiche e Pedagogiche.

<sup>1</sup> Riportiamo qui di seguito, per un riscontro più agevole e al fine di semplificazione, le sigle dei riferimenti bibliografici delle citazioni in nota dei testi kantiani: il numero romano seguito dal numero arabo (es.: II 310) senza altre indicazioni indica volume e pagina dell'edizione delle opere kantiane dell'Accademia delle Scienze (*Kant's gesammelte Schriften*, Akademie Ausgabe, Berlin, edizione continuamente aggiornata). La sigla rA indica l'edizione del 1781 della *Critica della ragione pura* (prima edizione, Riga 1781), mentre B indica l'edizione della medesima del 1787 (seconda edizione, Riga 1787). La sigla pA indica l'edizione del 1788 della *Critica della ragione pratica* (prima edizione, Riga 1788).

per la fondazione dell'esperienza (quindi della conoscenza speculativa), ma, per quanti tentativi faccia la ragione teoretica per individuare questo fondamento, non può che farsi idee trascendentali, nate e cresciute fuori dall'ambito reale in sé. La dichiarata impossibilità di un'intuizione intellettuale<sup>2</sup> preclude ogni possibilità di accesso immediato alla realtà in se stessa; consegue l'inevitabile rinvio a ciò che (non) può essere pensato, tuttavia non colto dal pensiero, ma non intuito, che, come tale, si configura come semplice idea del raziocinio, nel cui ambito nasce e finisce. Nella *Critica della ragione pura* troviamo allora una singolare aporia: da un lato la conoscenza non può fare a meno di un oggetto (per fornire realtà oggettiva alle categorie e sostanza alle apparenze), dall'altro questo oggetto o non è dato in se stesso o non è dato come fondamento dell'oggetto estetico, comunque non è dato, sicché, se di esso si tenta una definizione critica, o risulta totalmente conchiuso nell'ambito trascendentale o diversamente è del tutto arbitrario (dogmatico). Kant si avvide dell'importanza della questione, tant'è che ancora nell'*Opus postumum* continua a cercare una definizione coerente della cosa in se stessa, ma senza successo, peraltro precluso dalla contraddizione (analoga a quella che si verificherebbe nella metafisica aristotelica se si tentasse la dimostrazione del principio di non contraddizione). Il motivo di tale aporia sta in questo: che la condizione (cosa in se stessa) non può essere conseguenza del suo condizionato (intuizione empirica e conseguente conoscenza teoretica). In altre parole, la ragione pura speculativa, per poter funzionare, ha bisogno della cosa in se stessa onde fornire realtà oggettiva alle categorie e, se quella fosse il risultato della sua di ricerca, assurdamente funzionerebbe anche prima e senza di essa. Le conseguenze allora sono due: 1 – Che la cosa in se stessa deve essere data perché necessaria alla ragione pura speculativa per esercitare la sua funzione; 2 – Che deve essere data in un ambito diverso da quello puro speculativo. A queste condizioni il pensiero critico kantiano può dirsi coerente. Mostriamo qui che esse sono soddisfatte.

Il filosofo non se la sentì di fare l'unico passo teoreticamente coerente (almeno a uno sguardo sommario), anche se abnorme per i trascorsi del suo pensiero, cioè quello verso l'idealismo, che chiude definitivamente le porte alla realtà extrasoggettiva, ma per questo rimase in bilico in una situazione teoretica indecidibile. Non poteva fare questo passo, perché, se la ragione pura speculativa avrebbe trovato sufficiente soddisfazione nella chiusura idealistica alla realtà, in quanto tutte le proposizioni teoretiche avrebbero trovato il loro fondamento nell'oggetto trascendentale (*transzendentaler Gegenstand*, risultato della sintesi *a priori* dell'esperienza), quella pura pratica non avrebbe potuto ammettere tale soluzione: sarebbe stata salva (forse) la scienza, ma sarebbe colata a picco la morale, la quale, nella

<sup>2</sup> Più oltre sarà riportato il testo kantiano in proposito.

*Denkungsart* del filosofo, ha addirittura la priorità sulla prima e non può accontentarsi, come questa, di apparenze. La morale kantiana non può fare a meno del trascendente, quindi la coerenza dell'idealismo avrebbe reso incoerente la morale. Risultato: una lacerazione profonda e insanabile della ragione pura in se stessa, tale che la salvezza della teoresi avrebbe condannato l'etica, quella di quest'ultima avrebbe precluso ogni validità della speculazione. Per salvare entrambe la cosa in se stessa doveva essere ammessa come fondamento oggettivo e trascendente dell'esperienza e della realtà delle categorie, ma, a causa di questa trascendenza, doveva essere al medesimo tempo dichiarata teoreticamente inconoscibile (la sua ammissione a queste condizioni rischiava allora di essere del tutto dogmatica e arbitraria), pena una contraddizione ancor più radicale, cioè l'implicita ammissione della conoscibilità dell'esistenza dell'inconoscibile, come non può non essere pensato il presupposto fondante del conoscere, cioè la cosa in se stessa, la quale non può essere, un po' come accade per la psiche degli analisti, sia condizione della conoscenza sia suo oggetto.

La storia della produzione critica del filosofo, a questo proposito, non fu affatto lineare, né senza ripensamenti e incertezze operative. Già dal piano delle lezioni del 1765<sup>3</sup> egli aveva rilevato la necessità di una filosofia propedeutica alla metafisica (successivamente distinta in *Metafisica della natura* e *Metafisica dei costumi*), sia nell'ambito speculativo sia in quello pratico, la quale individuasse il metodo e i confini della ragione nella sua indagine pura. Il progetto, come emerge dall'epistolario, oscillò a lungo tra incertezze, almeno sino alla fine degli anni Settanta, ma con una costante progettuale: comporre un trattato di metafisica cui fosse premessa tale filosofia metodologica propedeutica (la filosofia trascendentale). Questo progetto; tuttavia, non venne mai realizzato, nonostante fosse stato più volte ribadito nelle lettere ad amici e conoscenti<sup>4</sup>. Verso la fine degli anni Settanta, infatti, cominciò a emergere in Kant un'occupazione fondamentale e prioritaria: quella dell'individuazione del metodo (che deve precedere ogni scienza, come afferma già la *Dissertazione* del 1770<sup>5</sup>), la quale toglieva sempre più spazio alle indagini metafisiche. È in questo contesto che matura la prima edizione della *Critica della ragione pura*, come opera propedeutica alla metafisica, di metodo e non di scienza, nella quale la metafisica non è affatto un oggetto, ma diventa comunque l'obiettivo principale.

Quest'opera doveva presentare il metodo generale di ogni uso della

<sup>3</sup> II 310.

<sup>4</sup> In particolare nelle lettere a Lambert, del 31 dicembre 1765 (X 53), a Herder, del 9 maggio 1767 (X 71) e a Herz, del 21 febbraio 1772 (X 123 sg.).

<sup>5</sup> «Verum in philosophia pura, qualis est metaphysica...metodus antevertit omnem scientiam, et, quidquid tentatur ante huius praecepta probe excussa et firmiter stabilita, temere conceptum et inter vana mentis ludibria reiiciendum videtur» (II 411).

ragione pura, sia nell'ambito teoretico sia in quello pratico, ma, come critica della ragione pura pratica, dovette risultare assai insoddisfacente per lo stesso autore. I passaggi riguardanti la morale sono assai limitati, mentre la parte di gran lunga prevalente (apparentemente almeno, perché il merito della ragione pura riguarda anche la ragione pura pratica) sembra volta al tentativo di dar fondamento alla ragione pura speculativa. Questo costituisce il grande limite di quest'opera, che ancora vive di ambiguità e incompiutezza, determinando così anche quell'aporia, teoreticamente in essa mai superata, cui abbiamo accennato. Esistono passi non risolti, nei quali trapela un'altrettanto irrisolta problematica dei rapporti tra le due funzioni della ragione pura, quella teoretica e quella pratica, tra cui, nella *Einleitung*, la dichiarata impossibilità che la filosofia trascendentale possa contenere tematiche morali<sup>6</sup>, ma, allo stesso tempo, la fattuale trattazione di parti pratiche (specialmente nella *Dottrina trascendentale del metodo*, in particolare nelle tre sezioni del secondo capitolo dedicato al *Canone* della ragione pura<sup>7</sup>). Ciò rende sufficiente idea della non ancor chiara consapevolezza sui piani architettonici di una critica della ragione pura. Sappiamo (e, a quanto pare, ben lo avrebbe saputo anche Kant) che la soluzione della questione sarebbe consistita in una reciproca integrazione dei contenuti delle due *Critiche*, proprio a motivo del fatto che le due problematiche, nell'ambito della ragione pura, sono interdipendenti in un, come dire, reciproco, anche se non paritario sostegno delle due facoltà razionali pure (prevale decisamente l'aiuto della ragione pura pratica a quella pura speculativa), ma la consapevolezza di questa soluzione maturò lentamente in Kant fino alla definitiva improvvisa acquisizione che non è databile prima degli inizi del 1787 o, meno probabilmente, della fine del 1786. Questa lenta maturazione spiega con sufficiente chiarezza tutte le incertezze teoretiche ed editoriali ampiamente documentabili nell'epistolario. Vedremo che la soluzione sarebbe stata conseguita nel momento in cui il filosofo maturò l'esatta definizione della reciproca irriducibilità dei concetti di 'pratico' e di 'puro pratico'. Questa la soluzione: la ragione pura teoretica è incapace di fondare il suo uso e i suoi risultati, per questo, se tenta di farlo, cade nel circolo infinito che può terminare solo nella contraddizione; la ragione pura pratica è, a sua volta, incapace di sostenere teoreticamente l'esistenza dei suoi oggetti necessari (ma di questa carenza, a differenza della prima, nella sua innocente ingenuità teoretica neppure si cura).

<sup>6</sup> «Daher, obzwar die obersten Grundsätze der Moralität, und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transzendental-Philosophie, weil die Begriffe der Lust und Unlust, der Begierden und Neigungen, der Willkür usw., die insgesamt empirischen Ursprunges sind, dabei vorausgesetzt werden müßten. Daher ist die Transzendental-Philosophie eine Weltweisheit der reinen bloß spekulativen Vernunft» (rA 14-15).

<sup>7</sup> rA 795 sgg., B 823 sgg.

Dunque la prima offre alla seconda la teoretica ammissibilità di questi oggetti (semplicemente la loro non contraddittorietà<sup>8</sup>), che quella non può conseguire (ma della quale neppure ha bisogno), questa offre alla prima tali oggetti, che quella non è in grado di raggiungere, ma che pur sono assolutamente necessari per la sua funzione e la sua coerenza e soddisfare il suo bisogno vitale di incondizionato; ma quanti problemi, incertezze, oscillazioni per giungere a questa soluzione!

La prima edizione della *Critica della ragione pura*, come si è notato, presenta con sufficiente evidenza l'aporia sopra notata. Il piano di Kant dovette essere allora di costituire un'opera che comprendesse entrambe le critiche in reciproca integrazione. Questa decisione era invero ampiamente presupposta nei suoi piani filosofici già da due decenni, quando ancora l'idea fondamentale era di premettere un'unica propedeutica alla metafisica della natura e dei costumi<sup>9</sup>, ma, come abbiamo osservato, questo progetto passò in secondo piano quando prioritario divenne quello di una critica della ragione pura indipendente dalla trattazione del suo sistema (la scienza vera e propria, anche come metafisica), che pur continuava a costituire, nei progetti di Kant, l'obiettivo principale sempre rinviato. Le difficoltà nella realizzazione di questo intento unitario sembravano tuttavia non finire. Nella *Einleitung* alla seconda edizione della *Critica della ragione pura* quelle incontrate nella prima sembrerebbero superate in una significativa modifica al testo, ove non si afferma più che i moventi non puri devono far parte essenziale della trattazione morale, ma subito il testo aggiunge che, almeno come impedimenti da superare o stimoli da evitare, devono essere ugualmente trattati<sup>10</sup> e, di conseguenza, una propedeutica generale della ragione pura non poteva neppure ora contenere una parte morale (una critica della ragione pratica) proprio perché questa non può prevedere la trattazione di contenuti esclusivamente puri.

Il progetto, poi abbandonato, di un'opera propedeutica unitaria, che ora sembrava essersi chiarito e definito fino al punto di poter apparire, nell'autunno del 1786, addirittura già realizzato e quasi pronto in una nuova edizione della *Critica della ragione pura* (la seconda) che avrebbe dovuto finalmente realizzare soddisfacentemente una critica completa della ragione pura sia teoretica che pratica, emerge dalla notizia che si diffuse

<sup>8</sup> pA 6.

<sup>9</sup> Lettera a Lambert, del 31 dicembre 1765 (X 53); Lettera a Mendelssohn, del 8 aprile 1766 (X 66 sg.); Lettera a Lambert, del 2 settembre 1770 (X 93); Lettera a Herz, del 7 giugno del 1771 (X 117).

<sup>10</sup> «weil sie die Begriffe der Lust und Unlust...zwar selbst nicht zum Grunde ihrer Vorschriften legen, aber doch im Begriffe der Pflicht, als Hindernis, das überwunden, oder als Anreiz, der nicht zum Bewegungsgrunde gemacht werden soll, notwendig in die Abfassung des Systems der reinen Sittlichkeit mit hineinziehen müssen» (B 28-29). Questo è in effetti lo spirito che avrebbe informato la *Critica della ragione pratica*.

nel novembre 1786 da una *Ankündigung* della *Allgemeine Literatur-Zeitung*<sup>11</sup> e che suscitò grande interesse nell'entourage kantiano. La *Notiz* annunciava che Kant stava curando una seconda edizione della *Critica della ragione pura* con modifiche al testo non di sostanza rispetto alla prima, ma con migliorie sviluppate per superare fraintendimenti, nella quale, a una prima parte riguardante una critica della ragione pura speculativa, sarebbe stata aggiunta una seconda contenente una critica della ragione pura pratica, completando così la critica dell'intero ambito della ragione pura. In questo è davvero significativa un'espressione, dovuta con scarsa possibilità di dubbio a Kant medesimo, che certamente aveva indicato a Schütz, editore del giornale e probabile redattore della *Notiz*, il contenuto della stessa: qui non si parla ancora di 'critica della ragione pratica', ma di 'critica della ragione pura pratica'. Quest'ultima espressione non era nuova. Era già stata usata, per la prima volta, nel 1785 nella *Vorrede* della *Grundlegung*<sup>12</sup>.

Come andarono le cose: agli inizi del 1787 (la data della *Vorrede* riporta il mese di aprile) comparve effettivamente la seconda edizione della *Critica della ragione pura*, ma senza l'annunciata seconda parte dedicata alla critica della ragione pura pratica. I documenti epistolari nel frattempo non forniscono alcun ragguaglio per una spiegazione di questo fatto. Solo una lettera di Hamann a Jacobi<sup>13</sup> della fine di gennaio 1787 (quando il manoscritto della *Critica* doveva già essere nella tipografia di Halle), offre materia di riflessione. Hamann racconta a Jacobi che aveva parlato con Kant, il quale si lamentava perché l'edizione dell'opera si presentava complessa. Di quali difficoltà si trattasse Hamann non dice. Siccome però la seconda edizione della *Critica della ragione pura* non conteneva l'aggiunta prevista, c'è da supporre che consistessero proprio in questa aggiunta, la quale, con tutta probabilità, per qualche motivo non poteva essere inserita nell'opera. Se poi vogliamo cercare questo motivo, la *Einleitung* ci fornisce una chiave inequivocabile, cui abbiamo accennato poco sopra: cioè che, poiché una critica morale doveva contenere la trattazione di moventi non puri, anche se non più inerenti essenzialmente ai principi morali, come indicato nel corrispondente passo della prima edizione, ma come impedimenti da superare o stimoli da evitare, questa trattazione non poteva far parte di una filosofia trascendentale, cioè di una critica della ragione pura, proprio a causa della presenza di parti non pure. La rinuncia all'edizione unitaria ha quindi il seguente significato: l'impossibilità di trat-

<sup>11</sup> «Allgemeine Literatur-Zeitung» 21 novembre 1786 n. 278.

<sup>12</sup> IV 391.

<sup>13</sup> *Johann Georg Hamann's Briefwechsel mit Friedrich Heinrich Jacobi*, in K. H. Gildemeister, *Johann Georg Hamann's, des Magus im Norden, Leben und Schriften*, V, Gotha 1868, pp. 451-452.

tare moventi pratici non puri contestualmente con quelli puri in una critica della ragione pura. Il momento in cui Kant si risolse per una redazione separata, dovette allora essere concomitante con quello dell'acquisizione della consapevolezza del corretto rapporto di incompatibilità tra i concetti di 'pratico' e di 'puro pratico', la cui commistione doveva essere stata causa di tante contraddittorie incertezze teoretiche e progettuali e coincise sostanzialmente con la decisione, seguita alla chiarezza, di sostituire il titolo sino allora scontato di *Critica della ragione pura pratica* col titolo *Critica della ragione pratica*, del tutto incompatibile con quell'altro di *Critica della ragione pura*. Quando Kant si accorse dell'inadeguatezza della prima intitolazione, l'unica risultanza dovette essere quella di abbandonare il progetto unitario.

La rinuncia all'unificazione dei due contenuti presuppone questa consapevolezza, la quale, a sua volta, ha un chiaro presupposto, cioè che una critica della ragione morale non può riguardare le condizioni trascendentali della sintesi morale, peraltro tipiche della ragione pura in generale tanto speculativa quanto pratica, quindi già ampiamente eseguita, quanto piuttosto le pretese dei moventi empirici di essere essi soltanto i motivi di determinazione della volontà nella legge morale<sup>14</sup>, di conseguenza questa critica doveva essere esclusa da una critica della ragione pura.

Vediamo allora, per inquadrare meglio le precedenti affermazioni, la definizione esatta di questi concetti della filosofia pratica kantiana e dei rispettivi rapporti logici. Nella concezione matura di Kant, il concetto di 'pratico' presenta un elemento di contraddizione con quello di 'puro pratico', tale che non può far parte della sua estensione. Si tratta del concetto specifico di 'empirico', che è in rapporto di esclusione con quello di 'puro'. Ora, fin quando Kant intendeva unificare i contenuti morali e speculativi nella critica della ragione pura, la contraddizione era ineliminabile e l'azione editoriale problematica e impedita. Per un verso, infatti, il contenuto della critica della ragione pura pratica doveva far parte della critica della ragione pura per ovvi motivi logici, per l'altro, come avente in sé la trattazione necessaria di motivazioni empiriche, non ne poteva far parte a causa di rapporti logici di esclusione tra i due concetti. Le soluzioni potevano allora essere due: una teoretica e una pratico-operativa. La prima sarebbe consistita in un semplice espediente sofistico, un'operazione di *lifting* della struttura logica che modificasse in essa la collocazione dei due concetti (cioè i loro significati), ossia assegnare loro una collocazione strutturale nuova tale da eliminare la contraddizione, similmente a Platone quando identificò il 'non essere' con l' 'essere diverso' per attribuire pie-

<sup>14</sup> pA 31.

nezza di realtà alle idee, decisamente un ripiego; la seconda, coerente con l'intero sistema critico e l'intero percorso filosofico kantiano precedente, sarebbe consistita nel mantenere intatta la struttura logico-concettuale maturata nel corso di decenni e nell'effettuare, coerentemente con questa e in modo da tenere effettivamente separati i due concetti in esclusione specifica, una semplice revisione dei progetti editoriali: non più un'unica opera sotto il titolo di *Critica della ragione pura*, ma due opere distinte sotto titoli diversi, reciprocamente inconciliabili ma coerenti coi rispettivi contenuti, la seconda delle quali avrebbe dovuto chiamarsi *Critica della ragione pratica*, che mette d'accordo coerentemente contenuti puri ed empirici ('pratico' è infatti un concetto generico che si estende sia all'ambito puro sia a quello empirico)<sup>15</sup>. Questo è quello che effettivamente fu, nonostante la reciproca dipendenza dei contenuti, che rendono necessario considerare le due opere solo formalmente distinte, ma contenutisticamente una sola. Illuminante, a tal proposito, è l'esordio della critica morale, volto proprio a spiegare il perché del suo nuovo titolo<sup>16</sup>.

Quanto sopra trova conferma in un fatto: in tutti i documenti precedenti gli inizi del 1787 non compare mai l'espressione 'critica della ragione pratica', mentre esistono vari casi dell'espressione 'critica della ragione pura pratica', espressione quest'ultima che, viceversa, non si sarebbe più riscontrata da quel momento in poi, se non in senso negativo come titolo da escludere nell'opera morale, sia nei documenti epistolari dell'intero anno 1787, sia, ovviamente, nel titolo della nuova *Critica*. Nella stessa *Vorrede* di quest'ultima Kant afferma addirittura la superfluità di una critica della ragione pura pratica<sup>17</sup> e, viceversa, la necessità di una critica della

<sup>15</sup> C'è invero un'altra incongruenza concettuale del tutto irrisolta nel sistema critico kantiano, che tuttavia non è preclusiva per la sua coerenza, ed è quella che intercorre tra i concetti di 'puro' e di 'pratico', i quali sono reciprocamente generici e specifici allo stesso tempo. Il primo si estende infatti genericamente a 'speculativo' e 'pratico', il secondo a 'puro' ed 'empirico', determinando un intreccio inestricabile in cui il primo è al medesimo tempo genere e specie del secondo e questo genere e specie del primo: c'è infatti una ragione pura pratica e speculativa e una ragione pratica pura ed empirica. I due concetti sono quindi logicamente ibridi irrisolti.

<sup>16</sup> Questo l'esordio della *Critica della ragione pratica*: «Warum diese Kritik nicht eine Kritik der reinen practischen, sondern schlechthin der practischen Vernunft überhaupt betitelt wird, obgleich der Parallelism derselben mit der speculativen das erstere zu erfodern scheint, darüber giebt diese Abhandlung hinreichenden Aufschluß. Sie soll blos darthun, daß es reine practische Vernunft gebe, und kritisirt in dieser Absicht ihr ganzes practisches Vermögen. Wenn es ihr hiemit gelingt, so bedarf sie das reine Vermögen selbst nicht zu kritisiren, um zu sehen, ob sich die Vernunft mit einem solchen, als einer bloßen Anmaßung, nicht übersteige (wie es wol mit der speculativen geschieht)» (pA 3).

<sup>17</sup> «so bedarf sie das reine Vermögen selbst nicht zu kritisiren» (pA 3).

ragione pratica<sup>18</sup>. La prima volta che compare l'espressione 'critica della ragione pratica' è proprio nella già considerata lettera di Hamann a Jacobi<sup>19</sup>, probabilmente quando Kant stava ormai risolvendo la questione e aveva già partecipato il nuovo titolo ai più diretti interlocutori, del che questa lettera costituisce una prova assai convincente.

Ora ci chiediamo: quale poteva essere il motivo che aveva indotto Kant al progetto di unificare i contenuti delle due *Critiche*? Evidentemente il presupposto della sostanziale unità del problema metafisico (il cosiddetto sistema della ragione pura, cioè il sistema della scienza), sia nell'ambito speculativo sia in quello pratico (*Metafisica della natura* e *Metafisica dei costumi*), ma il problema è: questa sostanziale unità era forse tale da presupporre anche una trattazione unitaria delle rispettive propedeutiche critiche in un'unica opera? O non è invece, come è evidente, che essa presupponesse l'impossibilità di una trattazione indipendente (anche se separata, come poi effettivamente fu) delle due critiche per il fine della 'necessaria' interdipendenza di entrambe? E a cosa poteva essere dovuta questa necessità? Non certo a un fine architettonico o formale, sia pur in linea con la sostanziale unità dei contenuti, piuttosto invece alla coerenza stessa (un fine dunque necessario, non di facciata) del sistema critico della ragione pura, tale che, prescindendo da questa interdipendenza, sarebbe stata impossibile una critica propedeutica coerente. Se poi la soluzione unitaria non fu possibile, poteva coerentemente essere praticata quella della trattazione separata, ma non nel presupposto dell'indipendenza dei contenuti. La costanza con cui Kant perseverò sino all'ultimo nell'originario progetto di eseguire tale impossibile unificazione editoriale rivela che la cosa doveva stare proprio così.

La *Critica della ragione pura*, tanto nella prima quanto nella seconda edizione, è infatti palesemente incoerente e avevano perfettamente ragione i seguaci di Kant che la criticarono e chi ha voluto indulgentemente assolvere il filosofo non avrebbe avuto neppure la sua approvazione. Questa incoerenza è strutturale alla prima *Critica*, cioè irrisolvibile nel suo contesto e riguarda il nesso cosa in se stessa-apparenza. Kant avrebbe tentato sino all'ultimo, nell'*Opus postumum*, di trovare la giusta definizione della cosa in se stessa dal lato teoretico, ma senza risultato, se non di cedere

<sup>18</sup> «diese Abhandlung...soll blos darthun, daß es reine practische Vernunft gebe, und kritisirt in dieser Absicht ihr ganzes practisches Vermögen» (pA 3).

<sup>19</sup> «Aus der Zeitung habe ersehen, daß selbige mit einer Kritik der praktischen Vernunft vermehrt werden wird». Questa espressione si riferisce alla *Notiz* della *Allgemeine Literatur-Zeitung*, la quale però non usa affatto questa espressione, bensì quell'altra già riportata di *Kritik der reinen praktischen Vernunft*. Dunque un lapsus di Hamann, al quale Kant doveva aver quindi già fatto menzione del nuovo titolo.

progressivamente all'idealismo<sup>20</sup>. Il motivo di questa incoerenza è da trovare essenzialmente nell'uso dogmatico che egli fa del concetto di 'cosa' (*Ding*), alla quale possono attribuirsi almeno tre significati differenti e reciprocamente irriducibili: il primo è quello di 'cosa in se stessa' (*das Ding an sich selbst*) e in quanto tale non percepita né percepibile. Il secondo è quello di 'cosa in generale' (*das Ding überhaupt*), anche se a volte egli la intende nel senso di 'cosa in se stessa'. Il terzo significato è quello di 'cosa che appare' (*Erscheinung*), nel senso proprio di 'apparenza' o anche, come spesso si dice, di 'fenomeno' (non è frequente nel testo kantiano il termine *Phänomenon*, che intitola, insieme con *Noumenon*, il terzo capitolo del secondo libro dell'*Analitica trascendentale*). Il problema sta in questo: che nel primo significato, la cosa è del tutto irraggiungibile per le strutture trascendentali. Infatti l'intuizione sensibile non la coglie, proprio perché la presuppone, mentre l'intuizione intellettuale, l'unica in grado di cogliere le cose in se stesse, non è dell'intelletto umano<sup>21</sup>. Il secondo significato è un ibrido tra il primo e il terzo, quindi ricade in quei due casi a seconda di come viene intesa, ma irriducibile a entrambi proprio a motivo dell'irriducibilità reciproca di questi. Il terzo significato è quello della cosa in se stessa sottoposta alle condizioni trascendentali estetiche (spazio e tempo), pertanto, se la sua conoscenza è totalmente preclusa nella sua inedità, può essere oggetto di conoscenza teoretica solo ciò che l'ha a fondamento e che quindi la presuppone, cioè l'apparenza. Il problema non sussisterebbe

<sup>20</sup> Ecco alcuni passaggi in proposito molto significativi:

1 - «Das Ding an sich selbst (ens per se) ist nicht ein Anderes Object sondern eine andere Beziehung (respectus) der Vorstellung auf dasselbe Object dieses sich nicht analytisch sondern synthetisch zu denken...Es ist ens rationis = X der Position seiner selbst nach dem Princip der Identität wobei das Subject als sich selbst afficierend mithin der Form nach nur als Erscheinung gedacht» (XXII 26); 2 - «Dinge an sich selbst = x welches nicht selbst ein absonderlicher Gegenstand sondern nur eine besondere Beziehung (respectus) ist um sich selbst als Gegenstand constituiren» (XXII 44); 3 - «Dies ist Transsc. Philos. welche synthetische Sätze a priori liefert deren Princip sich vollständig aufzählen läßt. Dadurch gesichert der Überschritt vom bloß Denkbaren (intelligibile) zum Empfindbaren (sensibile) und nicht umgekehrt daß nämlich was gedacht war (cogitabile) auch als gegeben (dabile) vorgestellt aber nur in der Erscheinung (phaenomenon) welchem sein Gegenstück (noumenon) nicht als ein besondere Ding, sondern als Act des Verstandes = x correspondirt der außer dem Verstande gar nichts als bloß ein Object überhaupt ist und nur im Subject selbst ist. Das representabile ist 1) cogitabile 2) dabile» (XXII 94).

<sup>21</sup> Questi i passi in proposito:

1 - «...eine besondere Anschauungsart...nämlich die intellektuelle, die aber nicht unsrige ist» (B 307); «...die intellektuelle Anschauung schlechterdings außer unserem Erkenntnisvermögen liegt» (B 308); «...wozu aber, als positivem Begriffe, eine intellektuelle Anschauung erfordert werden würde, die man hier gar nicht annehmen darf» (pA 56); «...wenn wir den Wunsch machen, es zu einem theoretischen zu erweitern, wir einen Verstand desselben bekommen, der nicht denkt, sondern *a n s c h a u t* ...» (pA 247).

se non fosse che questi significati, benché irriducibili, non possono essere considerati come reciprocamente indipendenti, e allora sta in questo: che la cosa in se stessa è necessaria per fondare l'esperienza (l'apparenza), altrimenti tutta l'attività teoretica sarebbe attività di parvenza (*Schein*) senza valore speculativo e le categorie non avrebbero realtà oggettiva, ma non sussistono argomenti teoretici in grado di asserirne l'esistenza. Potrebbe rimanere una possibilità: la facoltà del raziocinio, cioè il pensiero razionale sulla sintesi intellettuale dell'esperienza (la sintesi della sintesi), la forza della metafisica razionalistica spinoziana e leibniziana. Su questo, però, Kant notoriamente non transige: l'incondizionato è un'esigenza irrinunciabile della ragione, perché la sua stessa struttura di facoltà dei principi<sup>22</sup> la spinge in alto (come nello schema sillogistico e prosillogistico), sino ai principi primi incondizionati per rendere ragione dell'apparenza, ma questi principi, se conseguiti, risultano essere soltanto idee trascendentali della ragione (*Vernunftideen*) che non hanno alcun fondamento reale in se stesso e non danno luogo a conoscenza alcuna, ma soltanto a una semplice logica della parvenza (*Logik des Scheins*), a un'inconcludente dialettica trascendentale.

Il problema allora si configura come il seguente: come è possibile trovare questo fondamento dell'esperienza? Kant, come abbiamo visto, non volle rinunciare, sino all'ultimo, a percorrere l'impercorribile via teoretica, finendo così nelle reti insidiosissime dell'idealismo venturo (non di quello pregresso, cioè quello problematico di Cartesio e dogmatico di Berkeley, già da lui magistralmente confutato), al quale cercò di resistere sino in fondo, ma proprio come una preda ormai nei lacci del cacciatore, la quale, non volendo cedere comunque, si dibatte inutilmente per venirne fuori impigliandosi sempre più. Il fatto è che, demolita la metafisica, ogni via teoretica dell'incondizionato era preclusa. Kant, con tentativi invero assai velleitari, affrontò nei frammenti dell'*Opus postumum* definizioni nuove della cosa in se stessa, ma finì per ridurre ogni realtà all'ambito trascendentale (talché, ad esempio, la sostanza della precedente metafisica si risolve nella corrispondente categoria), persino la morale, che per tutti gli anni Ottanta almeno si configurava come l'unico deterrente per quel pericolo. Le parole *Subject*, *Gemüth*, strutture concettuali tipiche dell'idealismo, sono sempre più protagoniste nel linguaggio kantiano dell'*Opus postumum*.

Eppure la soluzione c'è e Kant l'aveva trovata. Essa risiede proprio in quell'opera che tentò senza successo di unire alla seconda edizione della *Critica della ragione pura*, ma il fatto è che tutta la produzione kantiana

<sup>22</sup> «Wir erklärten...den Verstand durch das Vermögen der Regeln; hier unterscheiden wir die Vernunft von demselben dadurch, daß wir sie das Vermögen der Prinzipien nennen wollen» (rA 299, B 356).

sin dagli anni Sessanta vive di un'ambiguità irrisolta, o, se risolta, appare soltanto a una lettura globale, non frammentaria della produzione critica e non in un'opera critica sistematica unitaria, concettualmente presente, e con evidenza, nella produzione filosofica kantiana e tuttavia mai scritta. Questa ambiguità sta nell'aver sin dall'inizio progettato due binari di ricerca, unificabili ma sempre tenuti distinti (un po' come i due mondi platonici), determinando così tutto l'insieme dei problemi che stiamo rilevando: quello teoretico-speculativo e quello pratico. Tutto questo, unitamente anche ai 'doveri' editoriali nei confronti di un pubblico dotto sempre più esigente<sup>23</sup>, non gli consentì di realizzare quella sintesi salutare che gli avrebbe dato la soluzione del problema in un'opera sistematica, il cui contenuto è presente e pervade l'intero sistema critico della ragione, magari dal titolo, ad esempio, di *Critik der bloßen Vernunft* (*Critica della semplice ragione*) oppure *Critik der Vernunft überhaupt* (*Critica generale della ragione*), che avrebbero conciliato i contenuti puri e quelli empirici: è un vero peccato che queste 'distrazioni' gli abbiano impedito la formulazione di una filosofia nuova ampiamente presupposta e presente nel suo pensiero: la fenomenologia. La soluzione c'era, ma egli, pur avendola individuata e persino non sistematicamente esposta, volle ugualmente tentarla nel percorrere le due vie separate, soluzione in tal caso impossibile, perché la via teoretica presentava un'alternativa irriducibile: o l'incoerenza o l'idealismo; quella pratica, muovendosi in un ambito non teoretico, non avrebbe potuto portare a quel 'giudizio di esistenza' necessario per l'affermazione della cosa in se stessa. Demolita dunque la metafisica, nell'unione delle due vie, e soltanto in essa, poteva trovarsi la soluzione.

Kant si avvide perfettamente del problema e il tentativo di unificare le due *Critiche* in un'unica *Critica della ragione pura* doveva rappresentare ai suoi occhi la soluzione della questione. Egli comprese che soltanto con un'integrazione dei due contenuti la ragione pura teoretica avrebbe potuto esprimere il giudizio di 'non impossibilità della cosa in se stessa', la cui realtà le veniva offerta dalla ragione pura pratica, giudizio precluso a quest'ultima per motivi, per così dire, di competenze. Mentre infatti la ragione teoretica non può uscire dall'ambito trascendentale, la pura pratica sa individuare con necessità questa realtà, ma di una necessità non speculativa, soltanto sulla base di esigenze pratiche pure, realtà che essa postula necessariamente per la sintesi *a priori* morale, che è un suo fatto (*Factum*) incontestabile. Il ripiego tardo della 'sostanzializzazione' del trascendentale

<sup>23</sup> Significativa, a questo proposito, è l'impazienza di Schütz che nel 1784, pubblicata ormai la prima edizione della *Critica della ragione pura*, cioè dell'opera che doveva essere propedeutica alla metafisica, 'brucia dal desiderio' per quella *Metafisica della natura e dei costumi* che finalmente avrebbe dovuto vedere la luce (Lettera di Schütz a Kant, del 10 luglio 1784, X 371). Per l'ennesima volta sarebbe stato deluso.

si muove decisamente nell'ambito idealistico (invero piuttosto simile alla fenomenologia idealistica dell'ultimo Husserl).

Ora, che il giudizio di esistenza della cosa in se stessa sia possibile, si può rilevare dalla stessa struttura trascendentale delle categorie e dall'uso legittimo che di esse può essere fatto. Nel pensiero maturo di Kant su di una cosa non possono esservi dubbi, che le categorie non possono essere applicate a oggetti trascendentali al fine di una conoscenza teoretica, ma non per questo si deve cadere nella facile ma insostenibile conclusione che esse possano essere legittimamente applicate solo alle apparenze sensibili (dati empirici). Certamente nella *Critica della ragione pura* questa applicazione agli oggetti empirici è fondamentale e prevalente per giustificare la sintesi *a priori* della scienza speculativa, ma questa sintesi *a priori* è possibile a una condizione più generale di cui l'ipotesi più nota del semplice dato empirico è un caso specifico. Premesso che, secondo Kant, nulla si può pensare senza categoria<sup>24</sup>, se ne conclude che il pensiero possa avere come oggetto anche qualcosa che non è dato empiricamente. Si tratta allora di vedere se, in questo caso, l'uso delle categorie è legittimo. Ora, se l'oggetto trattato è trascendentale, il risultato è una teoreticamente inconcludente dialettica (la tempesta delle antinomie, per dirla con la metafora di Karl Rosenkranz, che avrebbe affondato la nave ammiraglia della ragione pura se Kant non avesse varato il battello di salvataggio della morale<sup>25</sup>). Qual è allora questa condizione generale per il corretto uso delle categorie che ha in sé anche l'applicazione ai dati dell'esperienza? Semplicemente che esse abbiano realtà oggettiva (*objective Realität*) e possano così farsi concetti puri. Il che significa che il loro uso è legittimo quando esse abbiano oggetti in generale (*Objecte überhaupt*), anche trascendenti (ma nel senso di extratrascendentali, quindi non intesi come idee), purché non siano trascendentali, quindi anche non empirici, in relazione ai quali esse possono farsi da forme pure concetti puri. Il che significa, in buona sostanza, che questi oggetti debbono contenere almeno qualcosa d'altro rispetto all'ambito trascendentale (una realtà estranea e indipendente rispetto alle condizioni della conoscenza o alle strutture della mente). Come può allora l'esperienza fornire alle categorie un materiale per un loro uso legittimo? Evidentemente solo alla condizione che gli oggetti empirici, pur presupponendo forme estetiche *a priori*, non siano oggetti trascendentali. Ma quando è possibile questo? Evidentemente quando hanno un fondamento reale oggettivo *a posteriori*, anche trascendente, ma non trascendentale, che li renda quindi qualcosa d'altro rispetto a questo ambito. Ecco allora la soluzione: questo fondamento, non potendo identificarsi con nulla di *a priori*, non può essere se non la cosa in se stessa, l'unica entità che,

<sup>24</sup> «...da ich nichts ohne Kategorie denken kann...» (pA 185).

<sup>25</sup> Vorrede, in *Kritik der praktischen Vernunft*, Leipzig 1838, p. VII.

proprio perché ontologicamente trascendente, è realmente estranea, a differenza delle idee, all'ambito trascendentale (anche se entrata in esso in qualche modo, diverso da quello intuitivo o intellettuale); essa, tuttavia, pur teoreticamente necessaria, è allo stesso tempo teoreticamente impossibile, perché irraggiungibile dall'intuizione e, di conseguenza, dalla teoresi pura. Questo fondamento, dovendo essere estraneo all'ambito trascendentale, al fine della fondazione *a posteriori* dell'esperienza dovrà allora essere colto solo da una facoltà che, a differenza di quella speculativa (logica o estetica), sia in grado di trascenderlo e di aprirsi alla realtà. Diversamente permarrà l'ambiguità che sfocia nella contraddizione, chiaramente presente nel primo paragrafo dell'*Estetica trascendentale* a proposito del concetto criticamente irrisolto di *a posteriori* (e questo è il vero il terreno cedevole di quest'opera). Vediamo questo passo:

In der Erscheinung nenne ich das, was der Empfindung korrespondiert, die Materie derselben, dasjenige aber, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann, nenne ich die Form der Erscheinung. Da das, worinnen sich die Empfindungen allein ordnen, und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur *a posteriori* gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte *a priori* bereitliegen, und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden<sup>26</sup>.

La sensazione (*Empfindung*) fornirebbe dunque una materia *a posteriori* prima ancora che questa sia ordinata nelle forme spazio-temporali e diventi apparenza (*Erscheinung*). Questa allora deve essere data 'in se stessa', cioè 'fuori' e 'prima' dello spazio e del tempo come oggetto *a posteriori* di sensazione, dunque ancor prima che sia apparenza. Questo è il problema: come può la sensazione recepire la materia ancor prima dell'azione delle forme spazio-temporali? Questa domanda non trova risposta alcuna in tutta la produzione teoretica kantiana. I tentativi tardi di individuarla avrebbero portato Kant inesorabilmente verso l'idealismo, che nasce per eliminazione del concetto irriducibile di *a posteriori* nell'esatto significato in cui è qui inteso. D'altra parte la recettività è identificata con la sensibilità:

Wollen wir die Receptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen... Sinnlichkeit nennen...<sup>27</sup>.

Bisognerebbe allora supporre una specie di 'sensore inconscio' in grado di 'sentire' (senza accorgersene) la materia *a posteriori* (la cosa in se

<sup>26</sup> rA 20, B 34.

<sup>27</sup> rA 51, B 75.

stessa), la quale possa entrare in tal modo sottobanco nell'ambito trascendentale e successivamente essere formata nella forma spazio-temporale; ma ciò è insostenibile, perché, se lo spirito è in grado di 'sentire' la cosa in sé, tanto varrebbe renderlo sensibile agli oggetti di esperienza, intesi, così come anche il suo spazio e il suo tempo, come cose in se stesse e ciò toglierebbe il fondamento all'intero criticismo. Vittorio Mathieu<sup>28</sup>, pur rilevando la difficoltà del problema, ha tentato di ricavare la possibilità dell'ingresso della cosa in se stessa nelle condizioni trascendentali della sensibilità, ma questo tentativo, facile, a nostro avviso troppo generoso, non ha possibilità di successo; se infatti v'è un oggetto, questo, nell'argomento di Mathieu, assume implicitamente tre significati: quello di cosa in se stessa, quello che è nello spazio e nel tempo e quello che entra (che sta entrando) da fuori a dentro (quindi che è sia fuori sia dentro e un po' fuori e un po' dentro). Questa mediazione è impossibile. Infatti, l'oggetto che entra non può essere né dentro (apparenza) né fuori (cosa in se stessa), quindi sta metà dentro e metà fuori, tale che dev'essere un ibrido tra cosa in se stessa e apparenza; allora, in quanto in parte sta dentro, è già apparenza, che preclude l'intuizione della cosa in se stessa, in quanto in parte sta fuori, è ancora cosa in se stessa, quindi inconoscibile perché non appare e il problema della mediazione e dell'ingresso si ripropone all'infinito come il terzo uomo di Aristotele o il presente di Agostino, che, se ha durata, è infinite volte anche passato e futuro. Tra le due non c'è mediazione e su questa strada andremmo all'infinito nei tentativi. L'unica soluzione del problema è quindi che il materiale *a posteriori* possa essere 'sentito' nelle forme recettive estetiche, cioè possa farsi esperienza, solo se, pur essendo realtà in se stessa, sia già presente nell'ambito trascendentale prima della sua estetizzazione spazio-temporale e prima dello stesso atto recettivo dello spirito (prima della sensazione), presente quindi per una via diversa da quella empirica, non dunque come apparenza ma proprio come cosa in se stessa: questo è quanto è possibile sostenere nel contesto dell'intero sistema critico della ragione e senza ricorrere alla facile soluzione idealistica o a soluzioni troppo semplici ma insostenibili.

Se la condizione necessaria affinché le categorie abbiano realtà oggettiva non è che il loro oggetto sia empirico, bensì che non sia trascendentale, consegue che esse possono legittimamente applicarsi anche a oggetti non empirici, cioè anche a oggetti reali in se stessi (trascendenti), purché dati, in qualunque modo, anche diverso dalla sensibilità<sup>29</sup>. In altri termini è del

<sup>28</sup> V. Mathieu, *Introduzione*, in *Critica della ragion pura*, Bari 1979, p. 14 sg.

<sup>29</sup> «Aber eben dieses, daß ich sie auch nur in diesem Falle gerettet habe, daß ich gewiesen habe, es lassen sich dadurch doch Objecte denken, obgleich nicht a priori bestimmen: dieses ist es, was ihnen einen Platz im reinen Verstande giebt, von dem sie auf Objecte überhaupt (sinnliche, oder nicht sinnliche) bezogen werden» (pA 94).

tutto legittimo pensare le cose in se stesse tramite categorie individuandone quindi l'esistenza, se queste cose sono date nel trascendentale non come oggetti trascendentali e risolvere così il problema della critica. Questo è però di come possono essere date queste realtà in sé, cioè di come possono entrare nell'ambito trascendentale, che è quello dell'autocoscienza (*das Ich denke; das Selbstbewußtsein*<sup>30</sup>), affinché questo giudizio di esistenza possa essere teoreticamente formulato tramite categorie, visto che né l'intuizione (sensibile o intellettuale) né la ragione pura speculativa sono in grado di offrire loro questi oggetti per il giudizio. Dove potrà allora trovarli l'intelletto per poterlo esprimere? Di seguito indicheremo la via kantiana che promette una circostanza fortunata per la soluzione della questione.

Esiste un ambito della ragione pura, quello pratico, che, nella sua essenza (non nelle sue implicazioni), non ne sa di empiria, di apparenza, di distinzione tra cosa che è e cosa che appare e che quindi, nella sua innocente ingenuità teoretica, non presenta problema alcuno di mediazione, perché è un ambito in cui l'oggetto necessario è colto direttamente e immediatamente, di un'immediatezza non intuitiva, ma anche necessariamente, nell'innocenza che prescinde da ogni conoscere, senza mediazione di forme estetiche o trascendentali. Proprio per questo, però, non è colto teoreticamente, bensì 'praticamente' dall'intelletto nella sua semplice, ignota e inconoscibile inseità. Questo modo di conseguire l'oggetto non è quindi teoretico-razionale e neppure empirico, e non fornisce pertanto alcuna conoscenza dell'oggetto, ma lo accoglie bensì nell'ambito trascendentale nella sua nuda realtà, a partire da un fatto incontestabile: la legge morale, che proietta l'uomo direttamente nel trascendente. Ora, tale realtà è semplicemente 'postulata' (non è neppure un'ipotesi, perché quest'ultima è un fatto della ragione pura teoretica), ma, anche semplicemente in quanto tale, è un oggetto che costituisce non un prodotto dell'immaginazione per conto delle categorie (come lo schema trascendentale) o di una sintesi della sintesi delle categorie (come le idee della ragione), ma che è qualcosa di totalmente altro rispetto all'intero ambito trascendentale, che non vi ha parte alcuna. In altri termini è l'oggetto in se stesso (in quanto non empirico e non sotto la condizione spazio-temporale), che in tal modo fa 'praticamente' il suo ingresso nel trascendentale e può quindi ben farsi presente alle categorie tramite la ragione pura pratica e fornire loro quella realtà oggettiva necessaria al loro uso, perché, benché totalmente trascendente, entra in tal modo direttamente e senza mediazioni nel trascendentale, pur essendo a esso del tutto estraneo, quindi si presenta nella casa delle categorie senza gli schemi dell'immaginazione, in relazione al quale,

<sup>30</sup> B 132.

per la sua totale estraneità, esse possono farsi legittimamente concetti puri: è in questo senso che le categorie hanno realtà oggettiva e legittimo uso se applicate alle cose in se stesse, se queste non sono semplici idee della ragione speculativa, ma realmente trascendenti anche per essa e se in qualche modo a essa estraneo sono entrate nell'ambito trascendentale.

Rimane ora l'ultimo passo: infatti potremo certo legittimamente operare una sintesi *a priori* sulle cose in se stesse, ma questa sintesi non è punto metafisica perché non ha alcun valore speculativo, bensì soltanto pratico e al solo fine pratico (*in practischer Absicht*). In altri termini, benché ora possano essere espressi giudizi pratici (moralì) le categorie non sono ancora in grado di costituire 'teoreticamente' quel giudizio di esistenza della cosa in se stessa che assicura criticamente il fondamento dell'intero uso speculativo della ragione, perché questo giudizio categorico è di esclusiva competenza della ragione scientifica, che su ciò non può nulla, avendo dominio solo su dati empirici.

A questo punto la soluzione: la ragione pura pratica ha un primato su quella pura speculativa, non tanto perché è in grado, a suo modo, di conseguire quegli oggetti che la prima non può raggiungere (infatti i due ambiti sono del tutto indipendenti e inconfrontabili), ma perché è in grado di imporre il suo interesse alla prima, essendo in possesso di possibili assunti teoretici (*theoretische Positionen*) 'di interesse speculativo' (ma non di valore speculativo) che quella non può affatto conseguire ma ai quali è vitalmente interessata per la sua stessa esistenza. Il che significa che la prima ha bisogno degli oggetti della seconda e, nel momento in cui questa li porta per motivi suoi nell'ambito trascendentale, essa certamente non potrà rappresentare e conoscere nulla, ma, allo stesso tempo, abbassando le sue pretese non può neppure disconoscere nulla di essi, ma se li trova lì come di sorpresa, non come suo prodotto o sua conquista, e così, per sua fortuna, non è neppure in grado, nonostante la sua dotta potenza, di dimostrare che sono contraddittori o impossibili, benché completamente estranei al suo dominio. Come si comporterà allora? Il suo giudizio sarà estremamente cauto e non una categorica asserzione di esistenza, impossibile per essa, sarà invece un'accettazione (*Annehmung*) passiva di ciò che non può dimostrare come impossibile ma che non può neppure rifiutare, giudizio che si esprimerà in un'asserzione ipotetica di esistenza, cioè in un'ipotesi esplicativa<sup>31</sup>, che è il suo modo colto e avveduto di recepire ciò che per la ragione pura pratica è un necessario, indiscutibile, scontato e

<sup>31</sup> Riportiamo qui il passo che riguarda l'esistenza di Dio: «...deren Daseyn anzunehmen also mit dem Bewußtseyn unserer Pflicht verbunden ist, obzwar diese Annehmung selbst für die theoretische Vernunft gehört, in Ansehung deren allein sie als Erklärungsgrund betrachtet, H y p o t h e s e » (pA 227).

per nulla problematico postulato (*Postulat*)<sup>32</sup>, di fronte al quale essa non può che dare il suo dotto assenso (*Fürwahrhalten*) accettando il primato della sorella. Risulta così risolto il problema teoretico del fondamento dell'esperienza attraverso l'ipotesi, della ragione pura speculativa, di esistenza della cosa in se stessa, che ora può essere teoreticamente ammessa come fondante tramite le risultanze della ragione pura pratica e soltanto tramite essa e così il giudizio teoretico di esistenza può essere in forma d'ipotesi legittimamente formulato. Ciò è possibile esclusivamente nell'unione della ragione pura speculativa con quella pura pratica (ecco il perché necessario, oltre a quello della sostanziale unità dei contenuti, del progetto unitario), ed è solo in questo senso che le cose in se stesse costituiscono ora un mondo intelligibile (*Verstandeswelt*), cioè pensabile, ma non conoscibile. Questo, quindi, può essere teoreticamente pensato (*noumenon*) in se stesso tramite categorie, ma non in sé conosciuto e può essere teoreticamente pensato solo, e solo così, come innegabile fondamento esistente dell'apparenza (come sua sostanza), la quale diventerà così oggetto legittimo della scienza (oggetto reale delle categorie, non semplice illusione). Una volta che la cosa in se stessa è nell'ambito trascendentale, infatti, potrà essere accolta senza problema alcuno di mediazione sotto le forme estetiche e costituire in tal modo la sensazione, e l'intelletto potrà così dare istruzione all'immaginazione perché la risultante apparenza sia organizzata in schemi compatibili con le sue categorie, non più ora per conseguire una semplice ipotesi, ma, trattandosi ormai di esperienza, per formulare il giudizio sintetico *a priori* che è il prodotto della sua specifica funzione. La recettività della sensazione si svolge così nei confronti di un materiale che è già dentro l'ambito trascendentale e la contraddizione sul suo ingresso, precedentemente rilevata, si rivela ora del tutto superata e inesistente: l'ingresso della cosa in se stessa nell'ambito trascendentale, infatti, non richiede più l'impossibile e pur contraddittoriamente teorizzata mediazione sensibile, ma la stessa sensibilità, e la sua recettività, si svolge interamente all'interno dell'ambito trascendentale e pur sulla base della realtà in se stessa extra-trascendentale, il che preserva il criticismo dalla soluzione idealistica.

È solo in questo modo che i conti della coerenza tornano perfettamente nella critica kantiana. Uno dei tanti passi significativi in proposito, che pur riguarda la critica della ragione pura, si trova proprio nella *Critica della ragione pratica*:

Infatti, fin quando non ci si formava ancora alcun concetto determinato di moralità e di libertà, non si poteva indovinare che cosa, da una parte, si volesse porre

<sup>32</sup> «Ein Bedürfnis der reinen Vernunft in ihrem speculativen Gebrauche führt nur auf Hypothesen, das der reinen practischen Vernunft aber zu Postulaten» (pA 255).

a fondamento, come noumeno, alla presunta apparenza e, dall'altra, se fosse anche possibile ovunque farsi ancora un concetto di questo noumeno, se prima si erano già applicati tutti i concetti dell'intelletto puro nell'uso teoretico esclusivamente alle semplici apparenze. Soltanto una critica dettagliata della ragione pratica può eliminare tutti questi malintesi e porre in una chiara luce il modo coerente di pensare, che costituisce proprio il suo più grande merito.<sup>33</sup>

A integrazione aggiungiamo il seguente passo:

questa (la ragione speculativa) imponeva di far valere solamente come apparenze gli oggetti dell'esperienza come tali, e fra essi anche il nostro proprio soggetto, ma di mettere, ciò nonostante, a loro fondamento cose in se stesse<sup>34</sup>.

Che d'altra parte le due grandi opere di critica della ragione, laboriosa la prima, splendida, essenziale e risolutiva la seconda, non possano essere lette separatamente e costituiscano nei fatti un'unica opera, è evidenziato dal testo della *Critica della ragione pratica*, in cui i passaggi che si riferiscono alla prima, anche nell'esigenza di colmarne le lacune grazie all'incremento che quella le offre<sup>35</sup>, sono frequentissimi e inequivocabili ed è ugualmente dato in altri passi della stessa *Critica* in cui Kant afferma espressamente che una sola è la ragione che giudica *a priori*, sia nel rispetto speculativo sia in quello pratico<sup>36</sup>. Riguardo a questa unità, se c'è qualcosa che ancora deve essere osservato a sostegno, è che la stessa formulazione dei giudizi speculativo puro e pratico puro segue schemi dichiaratamente del tutto analoghi, dall'uso delle categorie ai loro oggetti, persino la mediazione tra di essi, che non è la medesima, ma certamente analoga: la funzione dell'immaginazione trascendentale, nella sua opera al servizio dell'intelletto, che costituisce gli schemi d'inquadramento dei dati grezzi dei sensi, corrisponde perfettamente a quella del tipo (*Typus*) della legge morale<sup>37</sup>, che permette l'applicazione di una legge morale pura,

<sup>33</sup> pA 10-11.

<sup>34</sup> pA 9.

<sup>35</sup> «...welchen Zuwachs also die reine theoretische Vernunft, für die alle jene Ideen transcendent und ohne Object sind, lediglich ihrem reinen practischen Vermögen zu verdanken hat» (pA 244).

<sup>36</sup> «...so ist es doch immer nur eine und dieselbe Vernunft, die, es sey in theoretischer oder practischer Absicht, nach Principien a priori urtheilt» (pA 218).

<sup>37</sup> «Dem Naturgesetze, als Gesetze, welchem die Gegenstände sinnlicher Anschauung, als solche, unterworfen sind, muß ein Schema, d. i. ein allgemeines Verfahren der Einbildungskraft, (den reinen Verstandesbegriff, den das Gesetz bestimmt, den Sinnen a priori darzustellen,) correspondiren. Aber dem Gesetze der Freyheit, (als einer gar nicht sinnlich bedingten Causalität,) mithin auch dem Begriffe des unbedingten Guten, kann keine Anschauung, mithin kein Schema zum Behuf seiner Anwendung in concreto untergelegt werden. Folglich hat das Sittengesetz kein anderes, die Anwendung desselben auf Gegenstände der Natur vermittelndes Erkenntnißvermögen, als den Verstand (nicht die Einbildungskraft), welcher einer Idee der Vernunft nicht ein

quindi appartenente a un mondo trascendente (non trascendentale) della libertà, nell'ambito di un mondo dell'apparenza, in cui l'uomo si trova ad agire e a esprimere la sua stessa libertà pur nella necessità naturale, sicché l'essere umano, come d'altronde ogni essere, dal lato pratico, e solo da questo, appartiene effettivamente a due mondi, quello della necessità e quello della libertà; così anche le cose, che, le medesime, nell'ambito morale hanno la bivalenza di appartenere al mondo delle apparenze e a quello delle cose in se stesse. In quest'ultimo senso, tuttavia, queste ultime, più che libere (la libertà appartiene solo alla 'personalità'), sono definibili come enti incondizionati, proprio quelli che danno fondamento al mondo sensibile della natura (*Sinnenwelt*) nello spazio e a quello sensibile interno nel tempo, quindi alla conoscenza teoretica e scientifica. Qui i termini sono evidentemente risolutivi: sono descritti infatti i nessi tra realtà in sé e apparenza in una visuale non teoretica, ma fenomenologica, trasformativa, praezionale ma non empirica. Messo al sicuro questo risultato Kant giocò ancora a lungo con la facoltà speculativa e costruì così un sistema dialettico degno della sofistica più agguerrita, in particolare nell'*Opus postumum* (in parte anticipato nei *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* del 1786), che però è più il disfacimento della speculazione che una vera mediazione tra metafisica e fisica, come era negli intenti. Se qualcosa di serio va qui trovato è il trapelare del grande amore per la metafisica, che Kant avrebbe voluto (e questo era l'autentico e originario progetto filosofico kantiano, non quello critico) rifondare su basi nuove; ma ciò che è morto può essere solo riesumato, non fatto rivivere, e così fu la metafisica kantiana: una riesumazione della vecchia metafisica già sepolta dal pensiero critico, che ora non ha più vita perché non ha più quella sostanza che è l'anima stessa di ogni metafisica e di ogni pensiero forte, quello che non cede mai allo scetticismo, filosofia mercenaria, sceso in campo anche in epoca moderna, persino nella versione humeana, per conto della scienza sperimentale nel tentativo di prendere a bersaglio quel sapere che fatalmente la oltrepassa. E chi, dopo Kant, volle tentare con tutte le forze l'indagine metafisica, fallì, perché, ben istruito dal principio scettico, rinunciò di fatto all'essere per accontentarsi del suo senso, cioè dell'apparenza. Sicché quel gioco in questo si fa serio, nel fare dell'ambito trascendente un ambito assoluto, nel quale soltanto rimane possibile una metafisica, con dei principi che sono le stesse strutture trascendentali della mente, per cui la realtà in sé si risolve e dissolve in esso: questo è idealismo o al minimo una fenomenologia idealistica molto vicina a quella del-

S c h e m a der Sinnlichkeit, sondern ein Gesetz, aber doch ein solches, das an Gegenständen der Sinne in concreto dargestellt werden kann, mithin ein Naturgesetz, aber nur seiner Form nach, als Gesetz zum Behuf der Urtheilskraft unterlegen kann, und dieses können wir daher den Typus des Sittengesetzes nennen» (pA 121-122).

l'ultimo Husserl e tipica del pensiero tardo di Kant. Persino Dio e la morale, oltre che la sostanza, si risolvono ora in quell'ambito e allora qui davvero l'idealismo sembra aver trionfato definitivamente sul criticismo; Kant vi è già dentro, ma ne è allo stesso tempo esente, perché già prima aveva completato il sistema critico con perfetta coerenza.

Il grande filosofo, tuttavia, aveva gli occhi rivolti più allo splendore del passato che alle prospettive che il suo stesso pensiero poteva presentare, non certo a quelle idealistiche, che è difficile non considerare un'aberrazione del suo sistema critico. Per questo la sua filosofia vera (*Weltweisheit*), pur concepita, non è mai nata e il suo capolavoro non è mai stato scritto. Egli rimase attento alla metafisica nel tentativo di rifondarla, e non s'accorse<sup>38</sup> di aver spalancato le porte della filosofia alla fenomenologia, la scienza trasformativa dell'apparire, fondata sulla problematica del rapporto oggetto-soggetto, rispetto al quale la scienza sperimentale, dalla biologia alla psichiatria, a causa della trascendenza irriducibile dei due termini, è e sarà sempre impotente. Le cose in se stesse, gli oggetti reali, sono infatti in Kant inquadrabili in tre categorie dell'apparire: quella divina, cioè Dio, oggetto assolutamente incondizionato e originario, che entra nel mondo (trascendentale) dell'apparenza come sommo bene derivato e possibile nelle azioni; quella della libertà, che entra nel mondo (trascendentale) della natura sotto forma della personalità agente nel complesso delle cose sensibili (queste allora, nella loro necessità, sono l'apparenza stessa della libertà, la sua trasmutazione fenomenologica volta alla possibilità dell'azione, e fanno tutt'uno, cioè coincidono perché quello è il loro significato, col modo di apparire della libertà nello spazio e nel tempo, cioè nelle leggi necessarie della natura, che quindi, nella sua necessità, è un farsi sensibile, finalizzato all'uomo, della possibilità della libertà); infine quella dell'anima come sostanza, cioè l'eternità che entra nel mondo (trascendentale) dell'apparenza come condizionato naturale sotto la condizione trascendentale del tempo infinito, cioè come autocoscienza permanente. Le cose che appaiono trasmutate nell'esperienza e sotto forma spazio-temporale, in se stesse sono dunque Dio, l'eternità dell'anima e la libertà (siamo ben lontani dalla cosa in sé dell'empirismo) e ciò è, nel sistema critico kantiano, di un'evidenza straordinaria, tale da non ammettere alternative. L'apparire è allora l'entrare dell'incondizionato (cosa in se stessa) nella condizione (le strutture trascendentali estetiche), il quale si fa così 'fenomeno'. Si chiarisce allora come la cosa in se stessa 'dopo' la *Critica della ragione pratica*, ma non 'prima', possa fare il suo ingresso nel trascendentale, fondare l'apparenza e quindi l'intero uso speculativo della ragione pura e

<sup>38</sup> Nella già citata lettera a Herz del 21 febbraio 1772 Kant avrebbe tuttavia denominato 'fenomologia' la sezione teoretica, cioè la parte critica, di una progettata e mai scritta *Sui confini della sensibilità e della ragione*.

come anche sia incongruente e addirittura contraddittorio affermarne la conoscibilità. I termini della questione sono ora capovolti e il problema risolto: prima, nella *Critica della ragione pura*, occorre conoscere l'esistenza della cosa in se stessa per rendere coerente il sistema teoretico, il che però era incongruo col dichiararla inconoscibile per la teoresi; ora invece, dopo la *Critica della ragione pratica*, è coerente ammettere teoreticamente questa stessa esistenza e allo stesso tempo dichiararla teoreticamente inconoscibile, anzi diventa contraddittorio affermare il contrario. Questa coerenza era infatti possibile solo alla condizione che la cosa in se stessa fosse trovata in un terreno estraneo a quello della ragione pura speculativa (altrimenti avremmo quella metafisica che Kant aveva demolito), entrata nel trascendentale per via diversa, cioè fenomenologica, attraverso la splendida apertura (*herrliche Eröffnung*) della morale, da quella intuitiva ed estetica, la quale non ha apertura verso la realtà in sé stessa ed è dunque cieca verso di essa, quindi alla condizione che la recettività della sensibilità si risolvesse del tutto e interamente nell'ambito trascendentale. Così è stato puntualmente nel pensiero kantiano, e questo 'entrare' non va inteso in senso empirico, ma esclusivamente fenomenologico, come modo di darsi alla coscienza proprio delle cose trascendenti, diversamente si dovrebbe dire che queste sono esterne e ciò sarebbe antinomico: tanto varrebbe infatti affermare che sono interne, giacché l'esterno presuppone lo spazio (la forma del senso esterno), che è condizione trascendentale tutta *a priori*.