

Giovanni Cavalcoli:

IL SIGNIFICATO FONDAMENTALE DEL

la CRITICA della  
RAGION PURA  
di KANT

ESAME CRITICO

(spao che questa mia critica non sia  
criticata)

Bologna 1993

STUDIO FILOSOFICO DOMENICANO (S.F.D.)

P. Giovanni Cavalcoli o.p.  
IL SIGNIFICATO FONDAMENTALE  
■ CRITICA DELLA PURA RAGIONE DI KANT

Bologna, A.A. 1992-1993

Io sono allacciato al nome Kant - come fanno Merleau  
Carlo Levi e Heidegger e contro un certo Tommaso  
come - qui sulla linea di Platone - Aristotele - Kant  
che in quello di Plotino - Cartesio  
Il francese è il rapporto della cosa con  
le forme proprie e allora quello spirito è  
le forme proprie sono più idee innante che  
Tanto è il rapporto della cosa con  
Il primo punto non è il primo intelletto  
che è il primo intelletto e il primo intelletto  
che è il primo intelletto e il primo intelletto

## LA CRITICA DELLA PURA RAGIONE IN KANT

### 1. L'esigenza critica

1. Emanuele Kant si può considerare il fondatore della Critica della conoscenza intesa come disciplina filosofica speciale, consistente nell'esame critico che la ragione fa di se stessa in relazione al problema della verità della conoscenza. Kant annuncia questo suo programma filosofico in una lettera all'amico Marco Hertz del 21 febbraio 1772, nella quale egli afferma di essersi chiesto "su quale base è fondato il rapporto di ciò che si dice in noi rappresentazione, con l'oggetto". In risposta a tale problema, egli afferma poi di essere "in grado di fornire una critica della ragion pura, contenente la natura della conoscenza", preparandosi ad elaborare una prima parte dedicata alle "fonti della metafisica, i suoi metodi e limiti" (Cit. dalla pref. di G. Gentile alla Critica della ragion pura, IXed., 1965, pp. IX-X). L'opera annunciata, che sarebbe stata pubblicata solo nel 1781, era appunto la famosa Critica della ragion pura.

2. Nella prefazione alla I edizione della sua opera, Kant afferma che, nel trattare l'argomento, egli intende attenersi al "pensiero puro" della ragione, per la compiuta conoscenza del quale gli è sufficiente guardare in se stesso, ossia svolgere un lavoro riflessivo; in tal modo egli ritiene di poter "enumerare completamente e sistematicamente tutte le operazioni semplici della ragione" (CPU, 9). Il "pensiero puro" della ragione, come poi Kant spiega successivamente nella sua opera, è il cosiddetto pensiero "a priori", universale e necessario, che secondo Kant, sgorga originariamente e spontaneamente dalla ragione che indaga se stessa nella sua purezza, cioè nel suo essere puramente ragione, a prescindere dai legami con la esperienza sensibile o dagli apporti che possono venire da detta esperienza. La critica della ragion pura è così il pensiero puramente razionale che indaga la ragione - la sua essenza, i suoi poteri e i suoi limiti - nella sua purezza, in dipendentemente dall'esperienza.

3. Questo assunto di Kant suppone evidentemente - come del resto affermerà più volte esplicitamente lo stesso filosofo - l'esistenza, nella nostra ragione, di nozioni concernenti la ragione stessa e la sua attività conoscitiva non ricavate dall'esperienza; per cui, per averle presenti alla coscienza, non è necessario alcun ricorso all'esperienza, ma è sufficiente un puro atto di coscienza, ossia un puro atto riflessivo. Si tratta, in fondo, di una ripresa dell'impostazione cartesiana, con la differenza, però, come vedremo, che mentre Cartesio fa partire tutta la conoscenza da un'azione riflessiva (il cogito), Kant an-

mette, accanto a questa conoscenza apriorica, una conoscenza "aposteriori", ricavata dall'esperienza ed implicante l'evidenza immediata dell'esistenza delle cose in sè, dalle quali appunto - come vedremo - proviene il "materiale" dell'esperienza sensibile.<sup>9</sup> Cartesio, viceversa, per il quale l'evidenza immediata originaria è solo quella del cogito, è necessario, partendo dal cogito, "dimostrare" l'esistenza delle cose esterne.

4. Con la sua "critica" Kant si propone due scopi: 1) "stabilire e spiegare la validità oggettiva dei concetti apriori del puro intelletto"; 2) "considerare lo stesso intelletto puro secondo la sua possibilità e i poteri conoscitivi su cui esso si fonda, per studiarlo quindi nel rapporto soggettivo" (CPU, 10). Ma la questione principale sembra essere la seconda: "che cosa e fin dove l'intelletto e la ragione, all'infuori di ogni esperienza, possono conoscere?" (ibid.). La questione della verità della conoscenza umana (quindi il problema propriamente critico) viene così ad unirsi, come era già accaduto per Cartesio, al problema della fondazione oggettiva del sapere, al problema, cioè, dell'ambito, dei poteri e dei limiti della ragione umana nella sua attività conoscitiva. E qui abbiamo propriamente, come Kant stesso riconosce, non già il problema critico, ma quello della fondazione del sapere metafisico, che quindi pare stare più a cuore a Kant che non il primo. La "Critica della ragion pura" è quindi ad un tempo un trattato di critica ed uno di metafisica. Kant non pare rendersi conto esattamente di tale distinzione e, come Cartesio, tende a confondere i due intressi, secondo lo stile proprio dell'idealismo, che confonde il sapere riflessivo (critico) con quello diretto (metafisico).

5. Così per Kant, come per Cartesio, la critica vien vista come necessaria all'edificazione della metafisica, perchè viene assegnata alla critica un compito costruttivo del sapere e non semplicemente giustificativo della verità del sapere. Dobbiamo ricordare invece che il lavoro critico è posteriore all'edificazione del sapere, in quanto è riflessione sull'atto del conoscere come già avvenuto. Il sapere può procedere correttamente anche senza che l'intelletto abbia compiuto un'indagine critica sul valore della sua conoscenza, come chi ha una buona vista è capace di vedere, anche se non ha studiato l'anatomia e la fisiologia del senso della vista. Così noi possiamo conoscere veramente, anche se non sappiamo qual è l'essenza della conoscenza. Siccome però l'idealismo tende a risolvere la realtà esterna nell'essere di coscienza, per questo tende a dare sia alla critica che al sapere un unico e medesimo punto di partenza: appunto l'essere di coscienza, salvo ad ammettere solo secondariamente l'esistenza di una realtà esterna indipendente dal pensiero.

6. Questa conoscenza apriorica della ragion pura e dei suoi atti e contenuti apriorici è per Kant l'ambito e l'oggetto della metafisica. Essa infatti "altro non è che l'inventario di tutto ciò che possediamo per mezzo della ragion pura sistematicamente ordinato. Nulla qui può sfuggirci - assicura Kant (CPU, 12) - perchè ciò che la ragione trae interamente da se stessa non può rimaner celato". Questo metodo riflessivo e questo limitare la metafisica ad una "critica della ragion pura" nei termini suindicati, sono quelli che, a dire di Kant, possono garantire alla metafisica "il cammino sicuro di una scienza" (CPU, 22).

7. Infatti, secondo Kant, fino ai suoi tempi la metafisica non aveva potuto costituirsi come scienza (cf CPU, 19) a causa della mancanza di una rigorosa critica della ragione, per cui la metafisica pretendeva senza fondamento al titolo di "scienza" costruendo delle teorie che non potevano essere dimostrate e che conducevano avventatamente e presuntuosamente la ragione al di là dei limiti del suo potere legittimo. Per questo - secondo Kant (CPU, 255) - "l'orgoglioso nome di Ontologia che presume di dare in una dottrina sistematica conoscenze sintetiche apriori" (ossia nozioni scientifiche) "delle cose in generale (per es. il principio di causalità), deve cedere il posto a quello modesto di semplice Analitica dell'intelletto puro", che equivale alla critica della ragion pura.

8. Per costituire un'autentica critica della ragione (e quindi una metafisica come scienza), occorre, secondo Kant, un cambiamento di metodo, occorre operare "una completa rivoluzione" (CPU, 24), che porti a "delineare tutto il disegno per un sistema di metafisica" (ibid.). "Sinora - dice infatti Kant (CPU, 20) - si è ammesso che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi di stabilire intorno ad essi qualche cosa apriori, per mezzo di concetti, coi quali si sarebbe potuto allargare la nostra conoscenza, assumendo un tal presupposto, non riuscirono a nulla. Si faccia, dunque, finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica facendo l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza: ciò che si accorda meglio con la desiderata possibilità d'una conoscenza apriori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che essi ci siano dati. ... Ora in metafisica si può veder di fare un tentativo simile" (a quanto Copernico aveva fatto in astronomia) "per ciò che riguarda l'intuizione degli oggetti. Se l'intuizione si deve regolare sulla natura degli oggetti, non vedo punto come si potrebbe saperne qualcosa apriori; se l'oggetto invece (in quanto oggetto del senso) si regola sulla natura della nostra facoltà intuitiva, mi posso benissimo rappresentare questa possi-

bilità".

9. Il ragionamento kantiano parte da due presupposti: 1) la concezione del sapere scientifico - quella che egli qui chiama "conoscenza apriori" - come sapere universale e necessario; 2) l'idea, derivante dallo Hume, secondo cui è impossibile ricavare dall'esperienza questo tipo di sapere. La differenza con lo Hume sta nel fatto che mentre questi riteneva una illusione quel tipo di sapere, rimandandolo a un fattore soggettivo, Kant credeva fermamente nell'esistenza e nel valore del giudizio universale e necessario ("apriori") e, paradossalmente, lo rimanda a un fattore soggettivo (i "concetti puri" dell'intelletto e le "idee della ragion pura") proprio per fondarne l'oggettività. La novità della gnoseologia kantiana sta così nel fondare l'oggettività della conoscenza nella soggettività dell'intelletto e della ragione. Si tratta in fondo di uno svolgimento della gnoseologia cartesiana, la quale aveva già fatto derivare la verità della conoscenza non dall'adeguazione del pensiero alla realtà extramentale, ma dall'autocoscienza (il cogito) come principio primo della certezza ed al contempo oggetto primo del sapere.

10. Da qui viene l'idea kantiana, secondo cui, se l'universalità e la necessità non si trova in ciò che, per il tramite dell'esperienza, ci proviene dalle cose, vuol dire che essa è già contenuta nello spirito umano prima e indipendentemente dalla esperienza, e viene conferita all'oggetto nell'atto del conoscere, e per questo l'oggetto ci appare con i caratteri della necessità e dell'universalità; ma noi non siamo autorizzati, secondo Kant (e qui egli segue Hume), a ritenere che questi caratteri appartengano all'oggetto in se stesso; essi invece appartengono all'oggetto come appare a noi: quello che Kant chiama "fenomeno". Ovviamente - come del resto Kant specifica nel brano citato - si tratta qui di oggetto del senso (colto dalla esperienza sensibile) -, giacché gli oggetti sovrasensibili (lo spirito, la ragione, l'intelletto, la conoscenza stessa) sono per se stessi universali e necessari, ma lo sono proprio in quanto oggetti apriorici, originariamente presenti alla ragione e all'intelletto. La loro essenza è meno che mai ricavata dall'esperienza, giacché essi sono puramente intellegibili, e non empirici come i fenomeni. La metafisica ha per oggetto la realtà sovrasensibile, ma Kant ne restringe il campo alla sola funzione conoscitiva del soggetto, escludendo l'anima come sostanza, il mondo e l'esistenza di Dio, che per Kant possono essere intuiti solo dalla ragion pratica. In questo modo tutta la metafisica viene ridotta a critica della conoscenza.

11. Non è qui il luogo di criticare questo restringimento

(1) mediante giudizi analitici

dell'ambito della metafisica, giacchè il nostro argomento è la critica della conoscenza e non la metafisica. Quello che invece possiamo osservare alla concezione kantiana della critica della ragione, è che essa è impostata aprioricamente, come in Cartesio, senza presupporre, cioè, il contatto della ragione, mediante l'esperienza, con le cose esterne, ma supponendo, come punto di partenza del sapere, un atto riflessivo del soggetto nei riguardi di se stesso, pensando che con tale atto sia già possibile scoprire dei contenuti (quelli che appunto Kant chiama "concetti puri dell'intelletto", "idee della ragione" o "forme apriori" dell'intelletto e della sensibilità).

12. Il principio primo della critica della ragione pura è, per Kant come per Cartesio, la coscienza del proprio io pensante, quello che Kant chiama l'Io penso in generale (Ich denke überhaupt), che è il principio unificante e sintetizzatore di tutta l'esperienza e di tutte le categorie apriori, e quindi di tutti i concetti, i giudizi e le conoscenze della ragione umana. L'Io penso è anche la forma fondamentale apriori di quello che Kant chiama l'"oggetto trascendentale" della conoscenza, e che pare sostituire il concetto dell'ente della metafisica realista. Kant pare sostituire questo oggetto col trascendentale dell'unità, peraltro immanentizzata nel pensiero, in quanto l'unità dell'oggetto è per lui effetto del potere unificante dell'intelletto e della ragione e, fondamentalmente ed originariamente, della stessa autocoscienza (l'Io penso). Torneremo più avanti su queste cose.

13. Per quanto riguarda la famosa "rivoluzione copernicana" di Kant, ossia l'idea di regolare gli oggetti sulla nostra conoscenza anziché l'inverso (com'è nella concezione realistica), essa probabilmente non intende sostenere che la verità della conoscenza dipende dal fatto che la realtà si adegui al nostro pensiero, giacchè in vari luoghi della Critica della ragione pura Kant riconosce che la verità sta nella conformità del nostro pensiero all'oggetto. Con la suddetta tesi Kant intende probabilmente riferirsi a come si attua il processo della conoscenza: se l'oggetto deve adeguarsi alla nostra conoscenza, questo avviene, secondo Kant, perchè e in quanto, nella nostra mente si trova già la vera "forma" dell'oggetto stesso, per cui l'oggetto è vero in quanto adeguato a quella forma, sicchè il processo del conoscere avviene in quanto l'intelletto dà forma all'oggetto dell'esperienza, che è il "fenomeno" della cosa in sè, ossia della cosa esterna al pensiero.

14. La verità della conoscenza, per Kant, non dipende dunque dal fatto che la nostra mente riflette la verità della realtà esterna, ma dal possesso apriorico-formale della verità circa l'oggetto esterno, per cui, nell'atto del conoscerlo, l'intelletto

1.) Kant presuppone un concetto idealista dell'universale, visto non come uno astratto dai molti, ma come una fictione dei molti.

2.) Forma ideale: cf. Platone

to dà all'oggetto la sua forma aprioricamente posseduta dall'intelletto. La verità, per Kant, resta sempre un adeguamento del pensiero all'oggetto, ma tale atto avviene solo all'interno dello spirito, senza che ci sia bisogno di un suo contatto con una realtà esterna, se non soltanto per quanto riguarda la "materia" dell'oggetto.<sup>(1)</sup> La verità infatti, per Kant, tocca solo la "forma" e non la "materia" dell'oggetto-fenomeno.

15. È vero che, perchè ci sia la verità del conoscere, occorre, per Kant, il contatto empirico con la cosa in sé; resta tuttavia il fatto che per lui la regola della verità conoscitiva sta nella forma apriorica della cosa e non nel materiale che, della cosa, ci proviene dai sensi.

16. La critica della conoscenza, per Kant, non ha per oggetto soltanto la natura e l'oggetto della conoscenza, ma anche il suo modo, in quanto la conoscenza "deve essere possibile apriori" (CPU, 58). "Un sistema di siffatti concetti - spiega poi Kant (ibid.) - si chiamerebbe filosofia trascendentale", e ciò per il fatto che egli intende chiamare (in contrasto col linguaggio filosofico precedente) "trascendentale ogni conoscenza che si occupa non di oggetti, ma del nostro modo di conoscenza degli oggetti in quanto questa dev'essere possibile apriori" (ibid.).

17. Kant pare poi confondere il modo del conoscere col suo contenuto, giacchè sostiene l'esistenza di "concetti che si possono riferire apriori ad oggetti" (CPU, 100) (i "concetti puri dell'intelletto"), i quali sarebbero "funzioni del pensiero puro" (ibid.) e "leggi dell'intelletto e della ragione" (ibid.),<sup>(2)</sup> mentre essi sarebbero oggetto di una "scienza dell'intelletto puro e della conoscenza razionale, onde pensiamo certi oggetti completamente apriori. Una scienza siffatta, che determini l'origine, l'estensione e la validità oggettiva di tali conoscenze, si deve chiamare logica trascendentale" (ibid.). Essa pare coincidere con la filosofia trascendentale e con l'analitica dell'intelletto puro (cf n.7). Sembra inoltre essere la critica della ragion pura, che per Kant è l'unica metafisica possibile.

18. Questa conoscenza o logica trascendentale sembra fondarsi, per Kant, sull'Io penso, che è una "rappresentazione" prodotta dall'autocoscienza, che egli chiama anche appercezione pura od originaria. "L'unità di essa - dice Kant (CPU, 137) - la chiamo pure unità trascendentale dell'autocoscienza, per indicare la possibilità della conoscenza apriori" (cioè la filosofia trascendentale) "che ne deriva". infatti - prosegue Kant (CPU, 138) - "l'unità sintetica dell'appercezione è il punto più alto al quale si deve legare tutto l'uso dell'intelletto, della logica stessa e dopo di questa della filoso-

(1) Questo vale per i fenomeni.  
Le realtà "inintelligibili", invece, sono colte  
dalla ragione all'interno di se stessa.  
(2) "strutture del soggetto"

sia trascendentale, anzi questa facoltà è lo stesso intelletto". L'intelletto, dunque, e l'autocoscienza, per Kant, coincidono, dal che possiamo notare in lui la confusione tipicamente idealistica tra conoscenza (intelletto) e coscienza (appercezione pura originaria).

## 2. La pura ragione

19. La critica kantiana della pura ragione porta il filosofo ad allargare lo sguardo su altre funzioni dello spirito strettamente connesse, quali l'intelletto e la coscienza, senza escludere l'immaginazione e il senso esterno, legati all'esperienza.

20. La coscienza ha una funzione fondante, l'intelletto regola i rapporti con la sensibilità, e la ragione ha una funzione coordinatrice e perfettiva di tutta l'attività conoscitiva. Nella Critica della ragion pura Kant punta l'attenzione soprattutto sulla ragione, in quanto ad essa soprattutto egli affida il compito costruttivo della metafisica mediante la posizione delle tre "idee" della libertà, del mondo e di Dio. Ma dal punto di vista strettamente critico offrono maggiore interesse le considerazioni kantiane sulla coscienza, sull'intelletto e sull'esperienza sensibile, giacché sono queste funzioni conoscitive, secondo Kant, ad essere maggiormente a contatto con l'oggetto e quindi a porre più espressamente il problema della verità. Pertanto, dopo aver presentato brevemente la concezione kantiana della ragione (in riferimento al problema critico), passeremo ad esaminare le altre funzioni conoscitive.

21. "Ogni nostra conoscenza - dice Kant (CPU, 295) - sorge dai sensi, indi va all'intelletto e finisce nella ragione, al di sopra della quale non c'è in noi nulla di più alto per elaborare la materia dell'intuizione e sottoporla alla più alta unità del pensiero". "La ragione ... è la facoltà di dedurre, cioè di giudicare mediatamente (mediante la sussunzione della condizione di un giudizio possibile sotto la condizione di un giudizio dato)" (CPU, 316). "Se l'intelletto può essere una facoltà dell'unità dei fenomeni mediante le regole, la ragione è la facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto sotto principi. Essa, dunque, non s'indirizza mai immediatamente all'esperienza o a un oggetto qualsiasi, ma all'intelletto, per imprimere alle conoscenze molteplici di esso un'unità apriori per via di concetti" (CPU, 297).

22. Compito della ragione è quello di "trovare per la conoscenza condizionata dell'intelletto quell'incondizionato, con cui è compiuta l'unità di esso intelletto" (CPU, 301). "I con

cetti dell'intelletto sono anche pensati apriori, prima dell'esperienza e in servizio dell'esperienza. ... Ma la denominazione di concetto razionale dimostra già fin da principio, che questo non vuol esser limitato dentro l'esperienza, poichè esso concerne una conoscenza, di cui ogni conoscenza empirica ... è soltanto una parte" (CPU, 303). Si tratta della "idea della ragione" o "concetto trascendentale della ragione", che "non è altro che il concetto della totalità delle condizioni per un dato incondizionato" (CPU, 311). "La ragion pura infatti abbandona tutto all'intelletto, che si riferisce immediatamente agli oggetti dell'intuizione, o piuttosto alla loro sintesi dell'immaginazione. E si riserva soltanto la totalità assoluta nell'uso dei concetti dell'intelletto, e cerca di portare all'unità sintetica, che è pensata nella categoria, fino all'assolutamente incondizionato. ... Pertanto l'uso oggettivo dei concetti razionali puri è sempre trascendente, laddove quello dei concetti intellettuali puri, giusta la sua natura, dev'essere sempre immanente, limitandosi semplicemente all'esperienza possibile" (CPU, 314). Le idee della ragione spaziano nel puro sovrasensibile (lo spirito, la conoscenza, la libertà, Dio), mentre i concetti puri o categorie dell'intelletto danno a priori la forma ai fenomeni, che sono la manifestazione degli oggetti sensibili o dell'esperienza. La "cosa in sè" o "noùmeno", pur restando nascosti alla nostra conoscenza, sono tuttavia all'origine sia dei concetti che delle idee.

23. "L'intelletto - per Kant (CPU, 96) - è la facoltà di produrre da sè rappresentazioni, ovvero la spontaneità della conoscenza. ... E' la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile. ... L'intelletto non può intuire nulla, nè i sensi pensare". Kant considera l'"intuizione" come contatto immediato con la realtà esterna attualmente esistente: è chiaro che in tal senso l'intuizione per noi può essere solo quella sensibile.<sup>(1)</sup>

24. "L'intelletto apriori non può mai far altro che anticipare la forma di un'esperienza possibile in generale: e poichè ciò che non è fenomeno non può essere oggetto dell'esperienza, l'intelletto non può mai sorpassare i limiti della sensibilità, dentro i quali soltanto ci sono dati oggetti" (CPU, 255). L'intelletto non può mai cogliere oggetti sovrasensibili, ma solo fenomeni, a meno che non si tratti di cogliere, riflessivamente, i suoi stessi concetti apriori. E questo è il compito critico.

25. "L'unità dell'appercezione in relazione alla sintesi dell'immaginazione è l'intelletto; e questa stessa unità relativamente alla sintesi trascendentale dell'immaginazione,

(1) Per Kant la realtà spirituale non è "intuita", ma è colta nella coscienza aprioricamente ed analiticamente. Questo è il compito della pura ragione e della metafisica.

1. l'intelletto puro. Nell'intelletto ci son dunque conoscenze pure apriori, le quali contengono l'unità necessaria della sintesi pura dell'immaginazione rispetto a tutti i fenomeni possibili. Ma queste sono le categorie, cioè i concetti puri dell'intelletto; e però la facoltà conoscitiva empirica degli uomini contiene necessariamente un intelletto, che si riferisce a tutti gli oggetti dei sensi, sebbene solo mediante l'intuizione e la sintesi di essa per l'immaginazione; un intelletto, a cui dunque tutti i fenomeni, in quanto dati per una possibile esperienza, sottostanno" (CPU, 676-677). L'intuizione e l'immaginazione si attuano secondo le "forme apriori" della sensibilità, che sono lo spazio e il tempo.

(1) → 26. L'intelletto non può "conoscere" il sovrasensibile, ma può "pensarlo" (vedremo meglio più avanti questa distinzione). Chiedendosi infatti quale può essere l'origine del concetto del dovere, Kant afferma che "non può essere niente di meno di quel che innalza l'uomo sopra se stesso (come parte del mondo sensibile), ciò che lo lega a un ordine di cose che soltanto l'intelletto può pensare, e che contemporaneamente ha sotto di sé tutto il mondo sensibile" (GPR, 106). Questa origine è la "personalità" (ibid.).

→ 27. L'intelletto si può definire in più modi: "come spontaneità della conoscenza (in opposizione alla recettività del senso); come facoltà di pensare o anche come facoltà dei concetti, oppure dei giudizi; definizioni che, se si guardano alla luce, concorrono in una sola. Ora, noi possiamo caratterizzarlo anche come facoltà delle regole. E questo carattere è più fecondo e s'avvicina di più all'essenza di esso. La sensibilità ci dà forme (d'intuizione), ma l'intelletto regole. Esso è sempre intento a esplorare a fondo i fenomeni, allo scopo di scoprire in essi una regola" (CPU, 681), che si può chiamare anche "legge" (ibid.).

→ 28. La coscienza, soprattutto come autocoscienza o "coscienza intellettuale del mio esistere" è per Kant, come per Cartesio, principio fondamentale di verità del conoscere. Kant, però, a differenza di Cartesio, distingue una "coscienza empirica della mia esistenza" (CPU, 35), "identicamente legata con la coscienza di un rapporto a qualche cosa fuori di me" (ibid.), dall'autocoscienza intellettuale, la quale, nella rappresentazione "Io sono, accompagna tutti i miei giudizi e le operazioni del mio intelletto" (ibid.).

→ 29. Per Kant, dunque, l'esistenza delle cose esterne - contrariamente a quanto pensa Cartesio - è un dato d'immediata evidenza, giacché la "coscienza empirica della mia esistenza

9. (1) { conoscere  
compendere

→ non può essere determinata, se non per rapporto a qualcosa che, legato con la mia esistenza, sta fuori di me" (ibid.). Sicché "io sono consapevole con tanta certezza che fuori di me esistono cose, che vengono in rapporto coi miei sensi, con quanta certezza sono consapevole che esisto io stesso determinato nel tempo" (ibid.). Se tuttavia l'autocoscienza empirica dipende, mediante i sensi, dalle cose esterne, la coscienza intellettuale o "trascendentale" è regola di verità mediante le sue forme e i suoi concetti apriori.

→ 30. L'autocoscienza trascendentale mi dà il mio essere mediante un atto del pensiero; quella empirica, invece, mi dà il mio io fenomenico, mediante un intuire della sensibilità nel tempo: "io ho coscienza di me stesso - dice Kant (CPU, 154) - nella sintesi trascendentale del molteplice delle rappresentazioni in generale, e perciò nell'unità sintetica originaria dell'appercezione, non come io apparisco a me" (come fenomeno), "né come io sono in me stesso" (come cosa in sé), "ma solo che sono. Questa rappresentazione è un pensare, non un intuire". In questa autocoscienza - spiega altrove Kant (CPU, 340) - io ho "una percezione indeterminata, che significa soltanto qualcosa di reale, che è dato, e dato solo per il pensiero in generale; quindi non come fenomeno, e neppure come cosa in sé (noumeno), ma come qualcosa che esiste in realtà e che, nella proposizione 'Io penso', è designato come tale". Troviamo qui l'"essere reale", come contenuto dell'autocoscienza trascendentale, distinto sia dal fenomeno che dalla cosa in sé.

→ 31. L'autocoscienza o appercezione trascendentale assicura - secondo Kant (CPU, 671) - l'oggettività della conoscenza empirica, la quale "riposerà sulla legge trascendentale, che tutti i fenomeni, in quanto per mezzo di essi devono esserci dati oggetti, devono sottostare a regole apriori della loro unità sintetica, le quali soltanto rendono possibile la loro relazione nell'intuizione empirica; che cioè devono sottostare tanto nell'esperienza a condizioni dell'unità necessaria dell'appercezione, quanto nell'intuizione pura alle condizioni formali dello spazio e del tempo; anzi che per esse prima di tutto diviene possibile ogni conoscenza". Quanto alla verità della conoscenza apriorica, essa è assicurata, come vedremo meglio, per l'adeguazione dell'intelletto alla stessa forma apriorica.

→ 32. "Ogni coscienza empirica ha un rapporto necessario con una coscienza trascendentale (precedente a ogni particolare esperienza), ossia con la coscienza di me stesso come appercezione originaria. ... C'è dunque un'unità sintetica del molteplice' (l'"oggetto trascendentale") "che viene conosciuta aprio

Palmeri

→ ri, e che proprio in questo modo fornisce il fondamento alle proposizioni sintetiche apriori riguardanti il pensiero puro, come lo spazio e il tempo a quelle proposizioni che si riferiscono alla forma della semplice intuizione"(CPU,675). Mentre "l'unità originaria dell'appercezione"(in forza del suo oggetto trascendentale)"è a fondamento della possibilità di ogni conoscenza, l'unità trascendentale della sintesi dell'immaginazione"(in forza delle forme apriori dello spazio e del tempo)"è la forma pura di ogni possibile conoscenza, onde pertanto tutti gli oggetti di esperienza possibile devono essere rappresentati apriori"(CPU,676).

33. "La capacità (recettività) di ricevere rappresentazioni pel modo in cui siamo modificati dagli oggetti, si chiama sensibilità. Gli oggetti dunque ci sono dati per mezzo della sensibilità, ed essa sola ci fornisce intuizioni; ma queste vengono pensate dall'intelletto, e da queste derivano i concetti. ... L'azione di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi ne siamo affetti, è sensazione. ... L'oggetto indeterminato di una intuizione empirica si dice fenomeno"(CPU,65-66).

→ 34. Per Kant, come per Cartesio, la sensibilità non coglie delle qualità proprie delle cose in sè, ma semplicemente delle modificazioni della nostra soggettività, perchè "è appunto questa natura soggettiva determina la forma dell'oggetto rappresentato come fenomeno"(CPU,86). Così pure il sensu interno rappresenta alla coscienza noi stessi, non già come siamo in noi stessi, ma soltanto come appariamo a noi, poichè noi ci intuiamo soltanto come siamo interiormente modificati"(CPU,151). soggettività

→ 35. "Se i sensi ci rappresentano qualcosa semplicemente come apparisce, questo qualcosa deve pur essere anche una cosa in sè"(cioè: si vi è l'apparenza, deve esservi anche la realtà, perchè l'apparenza si definisce in rapporto alla realtà)"ed un oggetto di una intuizione non sensibile, cioè dell'intelletto; cioè, dev'essere possibile una conoscenza, in cui non ci sia alcuna sensibilità e che abbia una realtà assolutamente oggettiva, onde cioè gli oggetti ci siano presentati come essi sono, là dove nell'uso empirico del nostro intelletto vengono solo conosciuti come essi ci appaiono"(cioè come fenomeni:CPU,257). più tardi

→ 36. Da qui risulta che per Kant non è l'intelletto empirico ma l'intelletto puro che coglie la verità degli oggetti "come essi sono". La verità dell'intelletto empirico è data dal semplice fatto che la "materia" del conoscere, presa dalle cose mediante i sensi, si adatta alle forme apriori dell'intelletto. Queste forme, invece, vengono intuite originariamente, riflessivamente e con totale certezza dal puro intelletto indipendente dall'esperienza. Una posizione che assomiglia a quella

di Platone, ripresa da Cartesio: i sensi ci danno una semplice apparenza; è l'intelletto, invece, che ripiegandosi su se stesso nella contemplazione delle idee, indipendentemente dall'esercizio del senso, ci dà la verità e la realtà, che peraltro è realtà interiore e non esteriore.

37. Sebbene il senso non sia capace di darci le proprietà delle cose in se stesse, tuttavia le "intuizioni esterne" ci dimostrano "la realtà oggettiva" delle cose esterne (cf CPU, 246). Per questo l'esperienza reale ... contiene ... concetti che rendono possibile l'unità formale dell'esperienza, e con essa ogni validità oggettiva (verità) della conoscenza empirica" (CPU, 680). Tuttavia questa "verità" non dipende dal fatto che l'esperienza conduca il pensiero ad adeguarsi alla natura delle cose in se stesse, ma dal fatto che l'esperienza è formata ed unificata dal concetto apriori dell'intelletto.

38. La verità della conoscenza empirica, per Kant, non nasce dal fatto che il concetto si regoli sull'oggetto, ma che "gli oggetti o, ciò che è lo stesso, l'esperienza, nella quale soltanto essi sono conosciuti (in quanto oggetti dati), si regolino sui concetti" (puri dell'intelletto) (CPU, 21). Infatti Kant ammette che "ogni nostra conoscenza comincia con l'esperienza", ma che "non perciò essa deriva tutta dall'esperienza. Infatti - egli precisa (CPU, 40) - potrebbe esser benissimo che la nostra stessa conoscenza empirica fosse un composto di ciò che noi riceviamo dalle impressioni" (dei sensi) "e di ciò che la nostra propria facoltà di conoscere vi aggiunge da sé" (cioè la forma apriori o concetto puro dell'intelletto, che è appunto il principio della verità della conoscenza empirica).

39. Per Kant possono esistere delle conoscenze meramente empiriche; però esse non potranno mai essere caratterizzate da quella necessità ed universalità che sono proprie delle leggi e dei principi della scienza (cf CPU, 87-88). Perché ciò avvenga, occorre, secondo lui, che il materiale proveniente dall'esperienza sia informato dai concetti apriori dell'intelletto, i quali soli sono i fondamenti dell'universalità e della necessità del sapere. La verità scientifica, quindi, per Kant, non può risolversi in un semplice adeguamento dell'intelletto al dato dell'esperienza, ma occorre che anche il dato empirico si conformi ai concetti dell'intelletto. La verità nasce, secondo lui, da questo movimento incrociato dello spirito: attenzione alla realtà, ma al contempo adeguamento della realtà al pensiero apriorico.

40. Kant così distingue nella conoscenza empirica una "forma" della verità da una "materia" della verità. La prima sa-

(.) La verità, per Kant, è colta quarandola al contempo "formale" (materia formata dalla esperienza) e "dotata" (concetti puri o apriori)

Cartesio  
arrivato  
2000  
migliore  
2000  
Platone

Platone  
apriori  
puramente  
empiriche

concello  
come  
funzione  
del pensiero

funzione

→rebbe data dalla "forma del pensiero", ovvero sia dal concetto apriorico, che costituirebbe un "criterio semplicemente logico della verità". Qui la verità è rintracciabile in modo meramente "analitico", ma insufficiente a darci la verità del dato esterno.<sup>(\*)</sup>  
→ Per avere la verità "materiale (oggettiva) della conoscenza", occorre anche "una fondata informazione intorno agli oggetti" (dell'esperienza) (cf CPU, 102).

Palmer →

→ 41. Mediante l'esperienza non è dunque possibile, per Kant, cogliere nelle cose dei valori necessari ed universali, ma al contrario questi devono già essere presenti nello spirito (apriori) prima dell'esercizio della stessa esperienza, tanto da costituire le condizioni della sua stessa possibilità: sono "concetti che danno fondamento oggettivo" (e quindi di verità) "alla possibilità dell'esperienza" (CPU, 133). La verità sugli oggetti esterni sensibili non si può avere senza l'esperienza; tuttavia la verità di ciò che ci dà l'esperienza è formalmente garantita dal pensiero apriorico. L'esperienza dà alla verità il suo indispensabile contenuto, dà l'aggancio alla realtà; ma la verità come conformità all'oggetto avviene solo all'interno dello spirito come riferimento al concetto apriorico e, in ultima analisi, all'appercezione trascendentale. Dobbiamo infatti ricordarci che per Kant il principio dell'oggettività non viene dall'esterno del soggetto ma è immanente al soggetto, è un mondo di valori interiore al soggetto. Potremmo fare qualche lontano riferimento a Platone e a S. Agostino, che però sono molto più realisti di Kant.

forma apriori

→ 42. Non è l'esperienza, per Kant, ma la "possibilità dell'esperienza, ciò che conferisce realtà obbiettiva a tutte le nostre conoscenze apriori" (di oggetti sensibili) (CPU, 180). Tale possibilità è garantita dalla conoscenza apriori, la quale sola possiede la verità, in quanto contiene "ciò che è necessario all'unità sintetica dell'esperienza" (ibid.), e con ciò stesso fonda la verità dell'esperienza o conferisce all'esperienza la sua verità in quanto principio di un sapere universale e necessario circa la realtà degli oggetti empirici.

capice  
WILHELM →

### 3. L'attività conoscitiva

→ 43. Il problema della conoscenza si sdoppia in Kant nella fondamentale ed importante distinzione kantiana tra il conoscere (kennen) e il pensare (denken). Il primo ha rapporto con l'esperienza e si riferisce ai fenomeni; il secondo è indipendente dall'esperienza e concerne il mondo sovrasensibile dello spirito, delle idee, dei concetti, della morale e della religione. Il primo è un sapere "sintetico apriori", perché unisce la forma apriori col materiale proveniente dall'esperienza;

(\*) L'analisi invece è necessaria e sufficiente - è l'unica via per cogliere i dati dello spirito.

il secondo è un sapere analitico, apriorico e riflessivo, senza elementi provenienti dall'esperienza, perchè precede l'esperienza stessa. Volendo fare un accostamento alla gnoseologia agostiniana, si potrebbe dire che il primo ha per oggetto gli "exteriora materialia", mentre il secondo guarda agli "interiora spiritualia". E per usare una distinzione di Rahner, che egli del resto desume dallo stesso Kant, possiamo dire che il primo corrisponde alla "conoscenza categoriale-empirica", mentre il secondo, alla "coscienza trascendentale-apriorica". C'è inoltre da osservare che un elemento di "pensiero" si dà anche nella conoscenza empirica: si tratta delle "forme apriori" che sarebbero appunto le "forme del pensiero", che informano il dato dell'esperienza; viceversa il sapere puramente apriorico, non essendo legato all'esperienza, è un pensare "puro", è la "ragion pura", il campo della metafisica e della critica della conoscenza.

44. Vediamo alcuni passi di Kant a documentazione di quanto detto: "Per conoscere un oggetto - dice Kant (CPU, 26) - si richiede che io possa provare la sua possibilità (sia per il testimonio dell'esperienza della sua realtà, sia apriori per mezzo della ragione). Ma io posso pensare ciò che voglio, alla sola condizione di non contraddire me stesso, cioè, quanto il mio concetto è solo un pensiero possibile, sebbene io non possa stabilire punto se, nel complesso di tutte le possibilità, gli corrisponda o no un oggetto": si pensa ciò che è semplicemente possibile; si conosce ciò che è effettivamente reale. Tuttavia, per Kant, il pensare può avere per oggetto anche un mondo ideale interiore (il mondo dello spirito), che per lui non è "reale" (perchè egli connette il "reale" con l'empirico), e tuttavia ha una sua propria esistenza, più importante di quella "reale".

45. Nella conoscenza empirica il conoscere risulta dalla congiunzione del pensare con l'esperire o intuire empirico: "Ci sono due condizioni, in cui soltanto è possibile la conoscenza d'un oggetto" (empirico): "prima, l'intuizione, per la quale l'oggetto è dato" (dall'esterno, aposteriori), "e in secondo luogo il concetto" (apriori, dall'interno del soggetto), "onde è pensato un oggetto corrispondente a questa intuizione" (CPU, 132).

46. Il pensare è "l'atto di ricondurre all'unità dell'appercezione la sintesi del molteplice, datogli per altra via nell'intuizione; per un intelletto, il quale perciò nulla conosca da sè" (cioè il nostro intelletto non può prendere dal proprio interno il dato empirico proveniente dalle cose), "ma soltanto unifichi e ordini la materia del conoscere" (CPU, 146). Qui ve

(identità)  
unità come  
forma apriori

forma della cosa in sé  
1802  
{ in me  
{ segnata Kant  
nota Tom

→ diamo come Kant intenda l'attività concettualizzatrice del nostro intelletto: per lui comporta non un lavoro di astrazione dell'universale dal particolare empirico (com'è nella concezione realista), ma un lavoro di unificazione di un materiale disperso, informe e disorganico offerto dall'esperienza. Questa unificazione suppone che la forma dell'oggetto sia già a priori presente nell'intelletto, mentre il dato empirico è incapace di veicolare (come avviene nel realismo) la forma della cosa in sé, che come tale resta pertanto inconoscibile. Così per Kant alla cosa in sé corrisponde bensì una forma, in quanto è la forma corrispondente al dato empirico proveniente dalla cosa in sé, ma con tutto ciò il nostro intelletto non può dire di accogliere la forma della cosa, ma piuttosto di costituire quell'apparenza della cosa che è il fenomeno, risultato della forma dell'intelletto unita alla materia empirica proveniente dalla cosa. *idealismo fenomenologico* (\*)

→ 47. "Pensare un oggetto e conoscere un oggetto non è dunque la stessa cosa. La conoscenza comprende due punti: in primo luogo, un concetto, per cui in generale un oggetto è pensato (la categoria) e, in secondo luogo, l'intuizione, onde esso è dato; giacché, se al concetto non potesse esser data un'intuizione corrispondente, esso, "(cioè il concetto)" per la forma, sarebbe un pensiero, ma senza alcun oggetto" (pensiero senza oggetto vuol dire "pensiero formale", cioè, nel linguaggio kantiano, una "funzione" o "modo", non un contenuto di pensiero, dove possiamo vedere come Kant confonda il modo col contenuto del conoscere)" e per mezzo di esso "(=concetto)" non sarebbe punto possibile la conoscenza di una qualsiasi cosa" (CPU, 147). *completata*

→ 48. In breve: "noi non possiamo pensare alcun oggetto, se non per le categorie; nè possiamo conoscere un oggetto pensato, se non per intuizioni che corrispondano a quei concetti" (CPU, 160). E' evidente però che qui Kant per "oggetto" intende l'oggetto empirico, non un oggetto sovrasensibile o trascendentale, del quale parla in altri luoghi, come vedremo più avanti. Per questo, la critica che è stata mossa a Kant di contraddirsi, in quanto, da una parte darebbe come oggetto al conoscere soltanto i fenomeni, mentre con la sua critica della ragion pura pretenderebbe di conoscere l'essenza sovrasensibile della ragione, è un'osservazione che non è del tutto pertinente (anche se trova appiglio in certe espressioni kantiane), in quanto non tiene sufficientemente conto del ruolo critico e metafisico che egli assegna al pensare, capace di cogliere, riflessivamente, l'essenza della ragione, della coscienza, dell'intelletto, della sua attività e dei suoi concetti apriori. Kant pone un veto alle indagini che la ragione desidera compiere sulle cose esterne, ma non prof

1.) Platone: idealismo ontologico

bisce affatto alla ragione, come coscienza, di guardare se stessa e dentro se stessa: tale sguardo non ha bisogno dell'esperienza sensibile, non è un giudizio sintetico, ma semplicemente apriorico ed analitico, e pertanto certo, necessario ed universale.

1447  
Pratica

49. E' in questo mondo interiore dello spirito e della ragione, mediante l'orientamento pratico, che Kant pensa poi di scoprire Dio, secondo un metodo che ricorda quello di S. Agostino. Ma l'errore di Kant a questo riguardo è il medesimo di quello di Cartesio: far partire la conoscenza non dalla apprensione intellettuale dell'essenza delle cose esterne, ma farla partire dall'autocoscienza, sicchè per lui, come per Cartesio, non è la coscienza che si fonda sulla conoscenza, ma è questa che si fonda su quella o, per usare il linguaggio kantiano, il "pensare" (apriori) fonda il "conoscere" (aposteriori), il "trascendentale" (come autocoscienza) fonda il "categoriale" (come giudizio sintetico apriori o a posteriori).

50. Atto proprio dell'intelletto, per Kant, è il giudizio. Esso è apriori-analitico, quando, dato un concetto, lo chiarisce e lo esplicita partendo dalla intellegibilità del concetto stesso, senza far ricorso all'esperienza; è invece aposteriorico-sintetico, quando al concetto del soggetto si aggiunge un predicato ricavato dall'esperienza, e che non si poteva dedurre analiticamente dal concetto dato.

51. Kant si domanda che caratteri deve avere un giudizio scientifico, enunciante, cioè, una legge o un principio universale o la dimostrazione stringente e necessaria di un dato fenomeno, e si chiede inoltre se la metafisica può essere una vera scienza. Egli definisce il giudizio scientifico come giudizio sintetico apriori, per il quale la conoscenza si allarga mediante il ricorso all'esperienza, mentre d'altra parte il contenuto conoscitivo appare necessario ed universale, in quanto apriorico. Infatti, come abbiamo visto, Kant non crede alla possibilità di poter astrarre un qualcosa di universale e necessario dall'attività dell'esperienza.

52. Definendo il giudizio scientifico in questo modo, risulta che la metafisica non può essere una scienza, in quanto, secondo Kant (che qui si mostra sotto l'influsso di Cartesio e di Wolff), la metafisica è un sapere puramente apriori. Il giudizio metafisico non può essere che puramente analitico ed apriorico, tenendo conto soprattutto del fatto che Kant le assegna un metodo puramente riflessivo, poichè egli non crede a quello intuitivo-attrattivo proprio del realismo. L'oggetto della metafisica viene così a coincidere con quello

della critica, per il fatto che Kant ritiene impossibile la conoscenza della realtà in sè, di Dio e della sostanza della anima mediante giudizi sintetici a priori.

53. Quando però si dice, presso certi critici di Kant, che egli dichiara impossibile la metafisica come scienza, occorre distinguere, perchè - come abbiamo visto dalle stesse parole di Kant - scopo dichiarato della Critica della ragion pura è precisamente quello di costituire la metafisica su vere basi scientifiche. Pertanto, secondo Kant, la metafisica non può essere scienza nel senso di una scienza sperimentale-aposteriori; ma non è detto che non possa essere scienza nel senso del sapere analitico-apriori; anzi, il sapere più rigoroso ed apodittico per Kant è proprio questo. Resta vero, tuttavia, che egli limita l'oggetto della metafisica alla sola conoscenza della "ragion pura" da parte di se stessa, in base ad un metodo puramente riflessivo, e per di più inficiato dall'idealismo cartesiano.

54. La verità del giudizio, per Kant, non è data dal fatto che il pensiero si conformi con l'essenza di una realtà esterna all'intelletto (la "cosa in sè"), perchè tale essenza, per Kant, è inconoscibile; ma verità del sapere consiste, per lui, in un atto che si risolve all'interno dell'intelletto e della coscienza: nel fatto che l'oggetto è regolato dalla sua forma apriori, presente nell'intelletto, per cui il problema della verità della conoscenza, alla fine, per Kant, è un problema di coerenza dell'intelletto non con le cose o con la realtà esterna (come nel realismo), ma con se stesso. La stessa "realtà", per Kant, non è un qualcosa che esista in sè indipendentemente dal pensiero, ma è una forma apriori dell'intelletto, una "categoria" applicabile peraltro soltanto agli oggetti del senso. Pertanto il mondo dello spirito, per Kant, non è, propriamente, "reale", ma è solo "ideale". Così, per es., Dio, per lui, non ha un'esistenza reale, ma solo ideale. Ciò non vuol dire che per lui Dio abbia meno importanza dei fenomeni o degli oggetti dell'esperienza, chè anzi Kant aggancia il destino dell'uomo al conseguimento di una vita beata oltre la morte. Resta tuttavia il fatto che per lui il mondo dello spirito e della trascendenza (un po' come S. Agostino) è un mondo "interiore" e non "esteriore" allo stesso spirito dell'uomo.

55. La verità, per Kant, non ha un fondamento esteriore, ma interiore; non dipende dal giudizio sintetico dell'esperienza, ma da quello analitico-apriorico dell'intelletto. Ecco perchè egli dice che l'"analitica trascendentale", "che espone gli elementi della conoscenza pura" (cioè apriorica) "dell'intelletto, e i principi senza i quali nessun oggetto può assolutamente

(\*) La realtà è un dato interiore-apriori non esteriore-aposteriori

{ realtà-verità empirica  
ideale-verità apriorica

te essere pensato", è "una logica della verità. Infatti, nessuna conoscenza può contraddire ad essa senza perdere insieme ogni contenuto" (formale-apriorico), "cioè ogni rapporto a un oggetto qualsiasi, e quindi ogni verità" (CPU, 104). I criteri formali della verità sono i concetti puri dell'intelletto, che sono le "leggi generali del pensiero"; per cui "ciò che contraddice ad esse è falso, perchè l'intelletto allora contrasta con le proprie leggi generali del pensiero, e perciò con se stesso" (CPU, 102). La verità è per Kant, come si è detto sopra, coerenza del pensiero con se stesso.

56. Se la verità formale-apriorica è quella che in definitiva stabilisce la verità del giudizio, cioè è la verità-regola del giudizio, ciò non toglie (come si è già visto) che per Kant concorra alla verità del giudizio anche un elemento "materiale" ricavato dall'esperienza e proveniente dalla cosa in sé. È questo un elemento di realismo presente nella gnoseologia kantiana. Ciò avviene evidentemente quando si tratta di conoscere degli oggetti sensibili (i fenomeni), e quindi nel giudizio sintetico apriori. In tal caso, "se una conoscenza deve avere una realtà oggettiva" (cioè una verità), "cioè riferirsi a un oggetto e avere in esso significato e senso, l'oggetto in una maniera qualunque deve poter essere dato" (cioè occorre un rapporto empirico con la cosa in sé, anche se questa, nella sua essenza, resta ignota) (CPU, 179). Per questo "la possibilità dell'esperienza è ciò che conferisce realtà obbiettiva a tutte le nostre conoscenze apriori" (s'intende dei fenomeni, perchè gli oggetti sovrasensibili sono intuiti nella loro verità senza bisogno del ricorso all'esperienza) (CPU, 180).

57. Sebbene Kant riconosca la possibilità di una verità (nei termini che abbiamo visto) ai giudizi sintetici apriori, vale a dire alla conoscenza empirica, resta sempre che per lui la verità più certa è quella dell'"intelletto puro" e dei suoi contenuti apriorici. Egli dice infatti che questa è "la terra della verità", mentre il mondo esterno gli appare come "un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell'apparenza" (i fenomeni sono apparenza, non ci danno la cosa in sé), "dove nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l'illusione di nuove terre e, incessantemente ingannando con vane speranze il navigante errabondo in cerca di nuove scoperte, lo traggono in avventure, alle quali egli non sa mai sottrarsi" (cioè il tentativo di costruire una metafisica con giudizi sintetici), "e delle quali non può mai venire a capo" (per cui la ragione cade nella cosiddetta 'dialettica trascendentale') (CPU, 248).

58. Kant tiene a sottolineare che le "forme apriori", sebbene

appartenenti al "soggetto", non vanno tuttavia intese come "una qualsiasi necessità soggettiva, innata in noi" (CPU, 162). Al contrario, esse sono il fondamento dell'oggettività, e quindi della verità della conoscenza. Se invece fossero un qualcosa di puramente soggettivo - prosegue Kant - cascherebbero nello scetticismo e diventerebbe impossibile "il valore oggettivo dei nostri giudizi", e "non si potrebbero fare contestazioni a nessuno su ciò che è fondato solo sulla maniera in cui ciascun soggetto è organizzato" (ibid.), cioè tutti avrebbero ragione allo stesso tempo, pur esprimendo pareri contraddittori, in quanto rifletterebero semplicemente un loro modo d'essere soggettivo.

59. Da queste parole di Kant possiamo comprendere la sua preoccupazione di sottrarre le "forme apriori" dall'accusa di soggettivismo. Dobbiamo prendere atto di questo sforzo di Kant; tuttavia il suo modo di esprimersi in altri contesti, non del tutto chiaro, si presta a questo rilievo, che del resto è una critica classica che vien rivolta all'apriorismo kantiano, che tende a ridurre, come del resto anch'io ho già rilevato, il contenuto del conoscere al modo del conoscere. Invece occorre ricordare che il modo del conoscere può essere soggettivo e vario da individuo a individuo, ma il contenuto, se è veramente afferrato, non può che essere oggettivo, e quindi valido per tutti i conoscenti: da questo punto di vista la verità non può essere che una sola. Invece nella gnoseologia kantiana pare che il soggetto, proprio in quanto soggetto, contribuisca a dar forma all'oggetto. Ma Kant probabilmente intendeva dire che è sì il soggetto, ma non in quanto soggetto, bensì in quanto nel soggetto sono presenti, oggettivamente, le forme apriori. L'oggettività kantiana, insomma, è un'oggettività "interiore", che non fa appello ad una realtà esterna. Si tratta di vedere però se sia veramente possibile un'oggettività di questo tipo. La concezione realistica ci dice che non è possibile.

60. Kant chiama le forme apriori dei giudizi sintetici "condizioni della possibilità dell'esperienza". Esse sono "condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza" (in quanto oggetti interiori, cioè fenomeni, e non in quanto oggetti esterni, in sé), "ed hanno perciò valore oggettivo in un giudizio sintetico apriori". Dal che vediamo conferma al fatto che le forme apriori sono per Kant il criterio fondamentale della verità, cioè del "valore oggettivo" del giudizio.

#### 4. L'oggetto della conoscenza

61. La gnoseologia kantiana è famosa per aver negato la possibilità della conoscenza della "cosa in sé", ammettendo soltanto la conoscenza dei "fenomeni", cioè di come le cose "ci appa-

iono". Certo è sorprendente come Kant, che pure era mosso da un sincero desiderio di fondare l'oggettività del sapere e di vincere lo scetticismo, non si sia accorto di quanto questo suo infelice modo di esprimersi (al quale, curiosamente, egli teneva molto), era tale da scandalizzare i sinceri realisti, e quindi da tirargli addosso delle critiche comprensibili da parte di chi intende salvare veramente l'oggettività della conoscenza.

62. Ma che cosa intendeva dire esattamente Kant con la sua famosa tesi? Che cosa è la "cosa in sè" (das Ding an sich)? Io penso che, con questa espressione, Kant intendesse "la cosa secondo la sua esistenza extramentale" e non tanto "la cosa così com'è, cioè nella sua verità". Se prendiamo l'espressione nel primo senso, dobbiamo dire che effettivamente noi uomini non possiamo conoscere le cose in se stesse, ma le conosciamo in noi stessi, nel senso che il nostro intelletto non è capace di cogliere tutto l'essere delle cose come esse esistono in se stesse, nella realtà esterna. Ma se Kant intendeva dire anche che noi non possiamo conoscere la verità circa le cose esterne, che non possiamo conoscerle (sia pur imperfettamente) come sono, ebbene si sbagliava gravemente. Il fatto è che purtroppo Kant non è chiaro su questo punto capitale della gnoseologia.

63. Vediamo le dichiarazioni stesse di Kant: "Io sostengo questo: a noi si presentano come oggetti ai nostri sensi proprio le cose fuori di noi; noi però ne conosciamo solo i fenomeni, ossia le rappresentazioni che esse suscitano in noi agendo sui nostri sensi senza che riusciamo a coglierle in se stesse" (confonde l'aspetto fisiologico della conoscenza con l'elemento intenzionale, che è invece quello che la caratterizza nella sua vera essenza). "Perciò io ammetto che esistano dei corpi fuori di noi, ovvero delle cose che, sebbene a noi completamente ignote in se stesse, vengono in qualche modo conosciute da noi grazie alle rappresentazioni suscitate dalla loro azione sulla nostra sensibilità, rappresentazioni alle quali diamo il nome di corpi, termine che però indica solo il fenomeno dell'oggetto, che in sè ci rimane ignoto, ma non per questo meno reale. Può questo essere chiamato idealismo?" (P, 30-31), si chiede poi Kant. Egli risponde di no; io invece direi di sì, in quanto appare evidente che egli concepisce la "rappresentazione" (potremmo dire cartesianamente: l'"idea") non come mezzo, ma come oggetto di conoscenza, che quindi non media affatto la conoscenza della cosa, ma fa come da schermo, in modo tale che la cosa resta da esso nascosta: e per forza è inconoscibile!

64. Con tutto ciò Kant non rinuncia ad ammettere l'esisten

(o) noi conosciamo le cose  
mediante le rappres.



rapporti". Questa forma, che è il concetto puro dell'intelletto o categoria, si trova "bella e pronta apriori nello spirito" (CPU, 66). Per cui l'oggetto della conoscenza - il fenomeno - viene ad apparire in qualche modo come il risultato di una certa produzione dello spirito, il quale dà forma, unità ed ordine ad un materiale caotico e disordinato proveniente dalla sensazione. Ciò comporta una concezione della conoscenza come attività che, propriamente, non rappresenta l'oggetto com'è, ma lo trasforma o lo modifica, dandogli una forma che non è quella sua propria, a noi sconosciuta: noi infatti conosciamo solo quella forma che gli diamo noi. Nello stesso tempo, come abbiamo visto, l'atto conoscitivo comporterebbe, secondo Kant, anche una modifica dello stesso soggetto a causa dell'azione esercitata sul senso dall'oggetto esterno.

68. Il Maritain, in un notevole saggio dedicato all'argomento (La vie propre de l'intelligence et l'erreur idéaliste, in Réflexions sur l'intelligence, Nouvelle Librairie Nationale, Paris 1926), osserva come qui Kant dà prova di ignorare profondamente l'essenza vera del conoscere, che egli riconduce alla categoria del fare, anziché, come avrebbe dovuto, a quella della qualità, come è suggerito da S. Tommaso nel commento all'Aquinete di Giovanni di S. Tommaso. Il Maritain osserva inoltre come il fatto conoscitivo può comportare solo accidentalmente o condizionatamente una trasformazione del conoscente e del conosciuto, e che in realtà la sostanza di tale fatto (ed è qui la grandezza apparentemente paradossale della conoscenza, sia sensibile che spirituale) sta invece nel lasciare soggetto ed oggetto nella loro identità propria e diversità reciproca, ma nel contempo nel far sì che il conoscente venga ad arricchire la propria forma accogliendo in se stesso non materialmente, ma rappresentativamente-intenzionalmente, cioè immaterialmente (ecco il lavoro astrattivo) la forma stessa del conosciuto. x

69. Il fenomeno, secondo Kant, è la cosa stessa come ci appare relativamente al nostro modo di sperimentare e concepire la realtà. In tal senso è accettabile la distinzione tra cosa in sé e fenomeno, giacché è evidente che il nostro modo di conoscere la realtà non è quello degli animali o degli spiriti puri, ed è anche vero che esistono diversi modi di conoscere secondo la varietà dei punti di vista, delle scienze e delle differenze tra individuo e individuo. Di ciò si era già reso conto il pensiero medioevale, con il suo famoso assioma "quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur". E ciò vale indubbiamente anche per la conoscenza. Ma anche a tal riguardo la posizione di Kant non è del tutto corretta, giacché egli, come già

ho fatto notare, finisce per dare tanta importanza a questo modo del conoscere, da diventare addirittura il contenuto dello stesso conoscere, sicchè egli giunge a dire che la nostra conoscenza empirica (il giudizio sintetico apriori) non coglie le cose come sono, ma solo la modificazione della nostra soggettività provocata dal contatto empirico con le cose, e per giunta pretendendo di fondare con ciò l'oggettività della conoscenza, evitando idealismo e scetticismo, mentre in realtà vi casca dentro a capofitto.

70. Dice Kant: "I fenomeni non possono esistere in sè, ma soltanto in noi. ... Noi non conosciamo se non il nostro modo di percepirli" (CPU, 84). "Noi non possiamo conoscere compiutamente se non il nostro modo di intuizione, cioè la nostra sensibilità; ... ma che cosa possano essere gli oggetti in se stessi, per il luminata che sia la conoscenza dei loro fenomeni, che soltanto ce n'è data, non ci è mai noto" (CPU, 85). "La rappresentazione di un corpo non contiene nulla, nell'intuizione, che possa appartenere a un oggetto in se stesso, ma semplicemente il fenomeno di qualche cosa e il modo onde noi ne siamo modificati" (ibid.) "La nostra natura soggettiva" (ossia il nostro modo di conoscere) "determina la forma dell'oggetto come fenomeno" (CPU, 86). "I fenomeni non sono nulla in sè, bensì semplici modificazioni o fondamentali della nostra intuizione sensibile" (CPU, 87), "e noi abbiamo quindi l'illusione di conoscere cose in sè, quantunque dappertutto (nel mondo sensibile) ... non troviamo altro che fenomeni" (CPU, 86). Siamo nel puro scetticismo e soggettivismo.

71. Tuttavia per Kant il fenomeno non è un qualcosa di puramente soggettivo, ma ha anche un elemento di oggettività: il fenomeno è l'apparire della cosa (cf CPU, 26). Per questo egli tiene ad ammettere l'esistenza della cosa accanto al fenomeno; "giacchè altrimenti - egli dice (ibid.) - ne seguirebbe l'assurdo che ci sarebbe un'apparenza senza qualche cosa che in essa appaia". Il fenomeno si riferisce a un qualcosa di "dato", e quindi di non proveniente dal soggetto. Per questo egli tiene a distinguere tra apparenza (Erscheinung) (cioè il fenomeno) e parvenza (Schein) (CPU, 91; cf anche 291): "Quando io dico: nello spazio e nel tempo l'intuizione degli oggetti ... li rappresenta così come essi modificano i nostri sensi, cioè come essi appaiono, ciò non vuol dire che questi oggetti siano una semplice parvenza" (Qui Kant si rende conto del rischio del fenomenismo e del protagonismo e cerca di porvi rimedio). "Giacchè nel fenomeno gli oggetti, anzi le stesse qualità che ascriviamo a loro, sono considerate come un qualcosa di effettivamente dato; e solo in quanto queste qualità dipendono esclusivamente dal modo d'intuire del soggetto nella relazione dell'oggetto dato con esso, quest'oggetto è distinto, come fenomeno, dallo stesso

→ come oggetto in sè"(CPU,91).E fa un esempio:"io non dico che i corpi paiono semplicemente essermi esterni",ma che lo sono veramente,e conclude:"Sarebbe un errore il mio,se io facessi una pura parvenza di ciò che devo considerare come fenomeno".

→ 72. Il fenomeno non è la cosa com'è,ma come appare ai miei sensi.Solo l'intelletto - non quello empirico ma quello puro - coglie la cosa com'è(cf CPU,257). Eppure Kant pensa di poter fondare su questa "apparenza" un'oggettività,una verità. E' la verità del giudizio sintetico apriori,la verità - per usare un'espressione corrente - della scienza sperimentale, appunto la scienza dei fenomeni, che non ha la pretesa di conoscere razionalmente l'essenza del suo oggetto,ma che tuttavia può comunque costituire l'uso dell'intelletto,di un intelletto peraltro legato al senso non solo in quanto la conoscenza parte dall'esperienza,ma anche in quanto l'apparenza empirica entra a costituire le leggi della natura e le conclusioni scientifiche della ricerca sperimentale. Kant,insomma,si è accorto della possibilità di dare fondamento scientifico a una conoscenza delle apparenze sensibili(i fenomeni),in quanto strutturate secondo caratteri di universalità e necessità,sebbene tali caratteri siano supposti dall'intelletto,anche se esso non è in grado di coglierli e motivarli nell'essenza della cosa in sè,che resta celata,anche se dev'essere "pensata". Così il fenomeno si presenta non come una mera parvenza soggettiva,ma come un apparire oggettivo della realtà,tale da poter costituire oggetto di un sapere necessario ed universale(il giudizio sintetico apriori).

→ 73. Certamente quello che lascia perplessi,per non dire in soddisfatti,è questa pretesa di Kant - di sapere protagoreo - di voler regolare la verità della conoscenza non sull'oggetto ma sul soggetto,pretendendo per giunta di fondare così la vera oggettività.E' interessante notare come Kant non perde del tutto il concetto realistico della verità,quando dice per es.: "non sono certo le cose che si adattano al mio intelletto,ma è piuttosto il mio intelletto che dovrebbe adattarsi ad esse" (P,35). Ma poi oppone subito a questo principio l'esigenza della conoscenza apriori,che egli identifica senz'altro con l'esigenza del sapere scientifico.Secondo lui,un simile modo di intendere la conoscenza(e quindi la verità)impedirebbe il sapere oggettivo,certo e necessario,che per lui dev'essere apriori: ed è proprio questo il preconcetto che fa tendere Kant verso il protagorismo,come già era avvenuto per Cartesio.

→ 74. E' così che la sua "rivoluzione copernicana" lo porta ad affermare che "le categorie sono concetti che prescrivono leggi apriori ai fenomeni,e perciò alla natura"(CPU,158).

Egli pare sospettare l'enormità di tale tesi, e si domanda "come sia da intendere, che la natura debba regolarsi sulle leggi apriori dell'intelletto, cioè come mai esse possano determinare apriori l'unificazione del molteplice della natura, senza ricavarla da questa" (ibid.). E presenta la soluzione dell'"enigma. ... Le leggi esistono non nei fenomeni, ma solo relativamente al soggetto, al quale i fenomeni ineriscono" (come modificazioni del soggetto), "in quanto esso ha un intelletto; così come i fenomeni non esistono in sè, ma solo relativamente a quel soggetto medesimo, in quanto esso è dotato di sensi. ... Ma i fenomeni sono solamente rappresentazioni di cose, le quali rimangono ignote per quel che possano essere in se stesse" (ibid.). E siamo d'accapo nel più pieno soggettivismo.

75. Un motivo per il quale Kant oscilla in tal modo tra realismo e soggettivismo nella sua dottrina del fenomeno, è probabilmente dato dal fatto che manca in lui una chiara distinzione tra oggetto e cosa (cf J. Maritain, Cosa è oggetto, in I gradi del sapere, Ed. Morcelliana, Brescia, 1974, pp. 118-129). Egli ha poco chiaro il significato filosofico preciso del termine "oggetto", che invece è della massima importanza nella critica della conoscenza. L'"oggetto", in Kant, è ora identificato con la cosa, ora col fenomeno, per cui a volte ha una valenza realistica, mentre a volte è a una portata soggettiva. Vi è in Kant la consapevolezza che l'attività conoscitiva produce un qualcosa di interiore allo spirito; ed è per questo che egli elabora la dottrina del fenomeno, ma esagera nel determinare le funzioni dell'intelletto, tanto da assegnare a queste addirittura la costituzione della forma dell'oggetto della conoscenza, sottraendo tale forma al suo "luogo naturale", per così dire, che è la cosa in sè, la cui forma resta inconoscibile; ma ciò non preoccupa Kant, perchè secondo lui tale forma si trova già apriori nell'intelletto.

76. Ora è verissimo che l'intelletto, nel conoscere e per conoscere, elabora un contenuto interiore nel quale e per il quale coglie la realtà e questa in certo modo si fa presente allo spirito, all'interno dello spirito. Ora la realtà non in se stessa, ma in quanto presente allo spirito, questo è propriamente e formalmente l'oggetto (objectum, che significa appunto - da ob-jacio - "ciò-che-posto-di-fronte"), sicchè l'oggetto, propriamente, non è la cosa in sè, nel suo essere proprio esterno al pensiero, ma è la cosa interiormente presente allo spirito, è ciò che l'intelletto, nel conoscere, coglie della cosa, è, se vogliamo, il contenuto del concetto (ciò che gli scolastici chiamano conceptum obiectivum). Non è la cosa in sè; è la cosa in me. Possiamo dire, in certo modo, che è la cosa come ap-

pare a me. Sono convinto che Kant, nell'elaborare la teoria del fenomeno, fu mosso dalla medesima esigenza che portò gli scolastici ad elaborare la teoria dell'objectum, ma essendo purtroppo egli ignorante di filosofia scolastica, rifece un lavoro che era già stato fatto, e lo rifece male.

77. Si può dire benissimo che la cosa in sè è oggetto dell'intelletto, ed anzi questa è tesi fondamentale del realismo, purchè si facciano le precisazioni che ho già fatto a suo luogo, per non scambiare la potenza dell'intelletto umano con quella dell'intelletto divino. Quando Kant negava questo principio, era probabilmente mosso da questa preoccupazione, che era la stessa, probabilmente, che lo portava a rifiutare l'idea di una "intuizione intellettuale" per il nostro intelletto. Indubbiamente un merito di Kant è stato quello di affermare l'intellegibilità della cosa in sè (il "noumenon"), indipendentemente dal fatto che il nostro intelletto possa coglierla. Ma ha anche esagerato in questa affermazione negando categoricamente che il nostro intelletto possa comunque, in linea di principio, per quanto imperfettamente, cogliere tale intellegibilità.

78. Così l'oggetto della conoscenza empirica, per Kant, non sono le cose in sè, ma i fenomeni; secondo lui l'intelletto umano, in quanto empirico, può esercitarsi solo sull'apparenza sensibile, non sulla realtà (che per lui è solo intellegibile, e quindi raggiungibile solo da un intelletto puro). Per lui solo l'apparenza sensibile per noi può essere intellegibile, mentre, come Platone, pare non ammettere neppure l'esistenza di una realtà sensibile, di una cosa materiale. E' vero, egli parla dei corpi, ma per lui non sono che dei fenomeni, non delle cose. L'intelligenza umana non può cogliere, per lui - contrariamente a S. Tommaso - la "quidditas rei materialis", perchè, se coglie una quidditas (corrispondente per lui al concetto apriori), non la coglie nella materia (quello che lui chiama il "dato empirico") e viceversa, se conosce il dato empirico, non lo coglie come cosa (quindi come essenza), ma solo come fenomeno.

79. Così per Kant si potrebbe dire che l'oggetto della conoscenza ... è il medesimo oggetto, è il fenomeno, un prodotto interiore, una "modificazione" del soggetto, che il soggetto produce, certo, a contatto con la cosa, sperimentando la cosa (o meglio, il "dato" proveniente dalla cosa), ma senza pur tuttavia conoscere la cosa, bensì solo ... la propria modificazione. Saremmo davanti ad uno scetticismo sconcertante, se dimenticassimo però che per Kant, come abbiamo già visto, non c'è solo il conoscere, ma anche il pensare e che, se il mondo della esperienza è un oceano infido e tempestoso, il mondo dell'in

→ intelletto puro è "la terra della verità", dove troviamo il sapere puramente apriorico, la ragion pura, la vera metafisica (come la intende lui), la legge del dovere, i principi della ragion pratica, la teoria del bello e del sublime che, secondo lui, lega la ragione speculativa alla ragion pratica, le idee della ragione. Un po' come Platone, disgustato dalle apparenze ingannevoli dell'esperienza e scettico come lui sulla possibilità di elevarsi a Dio partendo dalla conoscenza delle cose esterne, anche Kant pare rifugiarsi nel mondo dei "logoi", cioè nel mondo interiore delle idee.

→ 80. "Vi è dunque un campo illimitato - egli dice (CG, 14) - ma anche inaccessibile a tutta la nostra facoltà di conoscere, cioè il campo del sovrasensibile, dove non troviamo un territorio per noi; e sul quale non possiamo avere per conseguenza, né per i concetti dell'intelletto né per quelli della ragione, un dominio di conoscenza teoretica; un campo che noi dobbiamo bensì occupare con idee a vantaggio tanto dell'uso teoretico che pratico della ragione, senza poter dare però a queste idee, in relazione con le leggi che derivano dal concetto della libertà, se non una realtà pratica: con che la nostra conoscenza teoretica non si estende menomamente fino al soprasensibile".

→ 81. Per Kant, accanto alla verità dei fenomeni, oggetto della "conoscenza", c'è, ben più in alto e ben più importante, la verità delle idee, oggetto del pensiero, e tra queste somma l'idea di Dio o, come dice I. Mancini nel suo bel libro Kant e la teologia, l'"Idea Dio" (Cittadella Editrice, Assisi 1975, pp. 216-219). E' col pensiero, non con la conoscenza, secondo Kant, che la nostra mente supera e si libera dal mondo dell'apparenza (i fenomeni) e giunge al mondo della verità. "Le categorie del pensiero - egli dice (Mancini, op.cit., p. 40) - non sono vincolate dalle condizioni della nostra natura sensibile, ma hanno un campo illimitato". Così "Dio non è un oggetto apprensibile" (conoscibile), "ma soltanto pensabile" (op.cit., p. 24). "Dio non è un essere fuori di me; ma solo un pensiero in me" (op.cit., p. 217). Certamente c'è in Kant una dicotomia tra la conoscenza delle cose esterne ed il mondo dello spirito. Egli è incapace di cogliere il valore ontologico delle realtà empiriche e gli manca quel metodo analogico che consente a un Aristotele e a un S. Tommaso di elevarsi dalla conoscenza del mondo alla conoscenza di Dio; tuttavia si può forse riconoscere in Kant, come dice il Mancini nel suo libro, anche una preoccupazione degna di rispetto di non cosalizzare e materializzare una realtà così sublime e misteriosa quale il mondo dello spirito e del divino. Se già le cose esterne per Kant sono un mistero, quanto più dobbiamo pensare che lo fossero per lui le realtà dello spirito.

82. Maritain afferma che Kant non ha mai avuto l'intuizione dell'essere. Certamente è sorprendente come un filosofo come lui, che tanto ha sentito il problema della conoscenza e della metafisica, non si fermi mai, nei suoi copiosi scritti, a trattare a fondo del problema dell'ente, che pure è l'oggetto proprio e principale della metafisica e l'oggetto proprio dell'intelletto. Kant sembra continuamente girare attorno al problema dell'ente, senza mai riuscire ad afferrarlo e a tenerlo stretto. In fondo, tutte le sue laboriose e contraddittorie speculazioni sul problema della cosa in sé, del fenomeno, dell'"oggetto trascendentale", della sostanza, della "realtà oggettiva", la sua stessa preoccupazione costante di unificazione, di unità, di sintesi, di sistemazione e di oggettività, che cosa sono, se non dei continui sforzi ma purtroppo per lo più vani di cogliere il nocciolo della questione, che egli sempre tenta di avvicinare e sempre gli sfugge, nonostante le sue meticolose analisi ed il suo sforzo di chiarimento ed approfondimento? Sembra di riscontrare in lui come due anime: un'anima scettica (forse l'influenza di Hume) ed un'anima spiritualistica (forse l'influsso di Wolff e dell'educazione pietistica ricevuta dalla madre) sempre in conflitto tra loro, sicché quando l'anima spiritualistica (l'apriori) tenta di spiccare il volo, ecco l'altra anima (l'"esperienza") che viene a bloccarla. E per questo nel testo kantiano, al di là della forma stilistica aulica e un po' sussiegosa, sembra trasparire il fremito come di una tormentosa nostalgia, di una velata amarezza, che apparirà in piena luce nei poeti del romanticismo, come per esempio un Leopardi o un Novalis o uno Schiller.

83. Una categoria che parrebbe avvicinarsi a quella dell'ente, è quella dell'"oggetto in generale", che è l'oggetto comunemente significato da tutte le categorie (cf CPR, 165; CPU, 96, 256). Ma il passo kantiano nel quale ci pare che il filosofo maggiormente si avvicini al problema dell'essere, è quello della prima edizione della Critica, dove egli parla del fondamento trascendentale apriori del concetto, in preparazione alla deduzione dei concetti puri dell'intelletto (GPU, 669-671): lì Kant parla di un "oggetto trascendentale", che corrisponde ad un'attività unificatrice trascendentale della coscienza originaria (l'io penso). "Il concetto puro di quest'oggetto trascendentale - dice Kant (CPU, 670) - è quello che a tutti i nostri concetti empirici in generale può conferire il rapporto ad un oggetto" (ossia la loro verità), "cioè una realtà oggettiva". Questo concetto "non può contenere nessuna intuizione determinata"; esso concerne "l'unità necessaria della coscienza", senza la quale "la conoscenza sarebbe senza oggetto" (ibid.).

84. Si nota lo sforzo di Kant di trovare un principio su premo unificante di tutto il sapere, anche se, anzichè porsi realisticamente dalla parte della cosa in sè, si fonda cartesianamente sull'"unità necessaria dell'appercezione" (CPU, 671), sicchè l'oggetto trascendentale, ammesso che abbia un carattere ontologico, sarà pur sempre non un essere extramentale, ma, come per Cartesio, un essere dedotto dal pensiero e fondato sul pensiero. Tuttavia resta interessante questo brano di Kant, perchè mi pare si avvicini molto, senza tuttavia raggiungerla, alla percezione dell'oggetto vero della metafisica, e quindi della verità della conoscenza metafisica.

85. E' inoltre interessante notare come alla paradossale assenza dell'essere nella metafisica kantiana corrisponda una bassa considerazione dell'intelletto, al quale viene indubbiamente preposta la ragione e la coscienza trascendentale. E del resto la cosa è comprensibile: essere ed intelletto si richiama a vicenda: disprezzare l'essere vuol dire disprezzare l'intelletto, che è la facoltà di conoscere l'essere; e per converso, disprezzare l'intelletto vuol dire disprezzare l'essere, che ne è l'oggetto.

86. L'intelletto, in Kant, privato del suo orientamento realistico e trascendente, si riduce ad essere, mediante le categorie a priori, un ordinatore dei fenomeni, anche se il programma della Critica lascerebbe intendere l'alta funzione giudicatrice e sapienziale dell'intelletto (critica da krino-giudico). Ma il criticismo kantiano in realtà non è fondato sulla intelletto, ma su di un'autocoscienza ed una ragione di marca cartesiana, per cui l'atteggiamento critico che ne nasce ha ben poco a che vedere con un'attitudine autenticamente realista e sapienziale, che sa giudicare e discernere alla luce delle cause prime (come troviamo nell'aristotelismo e nel tomismo), ma appare piuttosto come critica che si picca di essere acuta per la sua messa in dubbio del potere realistico della ragione umana.

87. Kant ritiene che il suo criticismo sia dettato da ragioni di modestia ed accusa di presunzione la metafisica realista che pretenderebbe di dare una dimostrazione razionale dell'immortalità dell'anima e dell'esistenza di Dio, nonchè di definire la verità del conoscere come conformità del pensiero all'essere extramentale. Io penso che egli si sia sbagliato sulla vera natura della modestia. Nessun dubbio che la modestia dev'essere una delle virtù del filosofo, ma io ho l'impressione che Kant confonda la modestia con la pusillanimità e la superbia con la magnanimità. La vera modestia porta il pensiero umano a sublimarsi ed a penetrare nella realtà, e non a fer

marsi interdetto davanti all'essenza della cosa in sé per costruire un mondo ideale che sembra agganciarsi più a se stesso che alla realtà. Questo ripiegamento del pensiero su se stesso sembra piuttosto denotare timidezza ed orgoglio allo stesso tempo.

88. La modestia sublima e non restringe il campo della ragione, perché l'intelletto, lasciandosi umilmente regolare dalle cose, s'innalza e spazia nel campo del sovrasensibile su di una solida base realistica. E' invece la pretesa di regolare gli oggetti sul proprio pensiero che denota in Kant un egocentrismo intellettuale che non ha nulla a che fare con la vera modestia del filosofo. E' vero che l'intelletto è per essenza superiore agli oggetti materiali esterni che lo circondano; tuttavia, se la prassi esige che sia il nostro spirito a dominare le cose sensibili esteriori, la verità della conoscenza richiede viceversa che sia il nostro pensiero a sottomettersi alle leggi dell'essere extramentale. Così in Kant ricompare il principio protagoreo dell'"uomo-misura-delle-cose", come già era avvenuto per Cartesio: principio che può avere qualche significato nella conoscenza pratica, ma non certo in quella speculativa e nella critica della conoscenza.

89. L'interiorismo kantiano pare apprezzare i valori dello spirito, ma, come ha notato il Maritain nel saggio citato, la sua macchinosa concezione della conoscenza passa in realtà a lato dell'essenza del conoscere, senza riuscire a coglierne veramente l'immaterialità e la spiritualità, perché ignora l'identificazione intenzionale del soggetto con l'oggetto (sarà in certo modo recuperata da Hegel), facendo della conoscenza un processo produttivo e trasformativo del soggetto e dell'oggetto, che, come osserva giustamente il Maritain, assomiglia più ai processi assimilativi della vita delle piante, che non alla vera attività dello spirito.

90. Questo spiritualismo può avere qualche affinità con la tradizione platonico-agostiniana, ma in realtà ne costituisce, sulla scorta di Cartesio, una deviazione di tipo idealistico, che, sotto le apparenze della spiritualità, spiana in realtà il terreno (contro le sue stesse intenzioni) al materialismo ed allo scetticismo, come lo notò a suo tempo, forse con eccessiva severità, il Padre Guido Mattiussi nel suo libro Il veleno kantiano, Tipogr. Font. nell'Ist. Pio IX, Roma 1914. E' vero che anche lo spiritualismo agostiniano insiste sull'interiorità della verità; ma un conto è ammettere agostinianamente la presenza della verità all'interno del soggetto ("in interiore homine habitat veritas"), e un conto è concepire kantianamente il soggetto come criterio e norma della verità. Nel primo caso manteniamo il con

cetto giusto della verità, perchè la mente si adegua ad un valore sì interiore ma oggettivo; nel secondo invece la ragione assolutizza se stessa facendosi norma del reale.

91. Il problema dell'interpretazione del pensiero kantiano non è facile, nè è facile discernere quanto in esso è accettabile e quanto è da respingere, perchè Kant stesso non è sempre perfettamente coerente (vedi per es. la teoria del fenomeno, dell'apriori e della cosa in sè) e il suo linguaggio, nonostante la volontà di precisione e di chiarezza, è carente sotto questo punto di vista e risente di una scolastica imbastardita, probabilmente anche a causa degli effetti a lungo termine della "riforma" luterana, che aveva violentemente tagliato i ponti con la tradizione scolastica tomistica latino-cattolica. Così le riflessioni kantiane sono ben lungi dal raggiungere la precisione scientifica delle indagini gnoseologiche di un Card. Gaetano o un Giovanni di San Tommaso, tomisti che pur vissero uno o due secoli prima di lui, e che egli ignora completamente. Come ebbe ad osservare giustamente il Maritain, si nota molto più acume critico nella gnoseologia di un S. Tommaso, che non nel tanto sbandierato "criticismo" di Kant e dei suoi epigoni, fino ai nostri giorni.

92. Pretendere pertanto con Rahner che "l'epoca moderna, insieme con la svolta al soggetto, con Descartes, Kant, l'idealismo tedesco e la moderna filosofia esistenzialistica, è qualche cosa che esiste perchè esiste il cristianesimo, prodotta dal cristianesimo, come possibilità dell'attuazione più riflessa e e più riflessamente necessaria del cristianesimo stesso" (Nuovi saggi, II, Ed. Paoline, Roma, 1968, pp. 54-55), vuol dire mescolare il cristianesimo col kantismo o non aver capito Kant. Secondo me, purtroppo, si è verificata la prima ipotesi (cf il mio articolo K. Rahner e il cristianesimo, in Sacra Doctrina n.1, gen.-feb. 1989, pp. 93-135).

93. Lo scontro frontale con Kant (alla Mattiussi, tanto per intenderci) è oggi felicemente terminato. Il rischio di oggi, invece, è quello opposto, consistente nel voler fare di S. Tommaso un kantiano, come già tentò il P. Maréchal nel lontano 1926 col suo libro Le point de départ de la métaphysique, Museum Lessianum, Louvain-Alcan, Paris, e tentò anche di fare lo stesso primo Rahner, il quale peraltro, accortosi successivamente dell'impossibilità di simile operazione, ha messo senza altro da parte l'Aquinate a favore del filosofo di Königsberg. Dobbiamo trovare l'equilibrio; e questo saggio ha voluto essere un modesto tentativo in tal senso.

SIGLE DELLE OPERE DI KANT CITATE

CFU = CRITICA DELLA RAGION PURA, Ed. Laterza, Bari 1965

CPR = CRITICA DELLA RAGION PRATICA, Ed. Laterza, Bari 1979

CG = CRITICA DEL GIUDIZIO, Ed. Laterza, Bari 1963

P = PROLEGOMENI AD OGNI METAFISICA FUTURA CHE VOGLIA PRESENT  
TARSI COME SCIENZA, Ed. Principato, Milano-Messina 1961