



I S E M P R E V E R D E

PANTALEO CARABELLESE



Il problema della filosofia in Kant

ATHENA
EDIZIONI

Athena Edizioni ti regala questo libro in formato cartaceo, stampato e spedito gratuitamente a casa tua. Infatti per ogni libro acquistato dal sito potrai scegliere un libro della collana Sempreverde in omaggio. Visita edizioniathena.it per maggiori informazioni.

I
**LA CONTEMPORANEA NEGAZIONE
DELLA FILOSOFIA IN ITALIA**

***L'universalità della filosofia come sua difficoltà e ragione
immanente per dubitare del suo esserci.***

Questo brevissimo corso, pur, come sempre, insegnando a filosofare anzichè a ritenere una determinata filosofia, si propone di trattare un determinato ma fondamentale problema posto da Kant, quello che io dico *problema interno della filosofia*.

Si presenta subito, anche oggi, come pregiudiziale, la domanda che si presentò a Kant: *c'è davvero, come sapere valido, la filosofia?* È questo un dubbio che, anche risolto, rinasce ancora, tanto è legittimo. Dal dubbio si è passati, oggi, alla negazione della filosofia sul terreno stesso di questa. Basta accennare alle due filosofie più note, oggi, in Italia: a) la *filosofia dello spirito* di Benedetto Croce; b) l'*attualismo* di Giovanni Gentile.

a) Il Croce è arrivato alla esplicita confessione che egli vuol essere, nella storia della cultura, *«il sotterratore del filosofo puro»*. Con la sua filosofia, egli dice, ha voluto dimostrare che non c'è un problema che sia proprio della filosofia, e alla cui soluzione si

possano dedicare determinate persone; i vari problemi che si dicono filosofici, sono quelli che nascono dalle contingenze storiche e queste soltanto nella loro concretezza debbono interessare gli uomini; i filosofi come tali sono eliminati. Si può opporre che questa eliminazione presuppone che la filosofia, proprio come tale sia stata già trovata, e sia stata trovata finalmente proprio da B. Croce: *la filosofia è la filosofia dello spirito* di Benedetto Croce! I filosofi non devono esserci più, perchè con questa è stata già trovata, una volta per tutte, la filosofia!

b) Per il Gentile filosofare è vivere spiritualmente, è l'attività vera e propria dello spirito, attività etica, disciplina civile e morale. Se si vuole umanamente vivere, si deve attuare questa attività spirituale, oltre la quale non c'è nulla. E quindi tutta l'attività spirituale è filosofia; cioè non v'ha più filosofia.

L'unica differenza tra a) e b) è che in a) è il filosofo stesso (Croce) a riconoscere l'annullamento della filosofia come conseguenza del suo filosofare; in b) è invece qualche scolaro che ha riconosciuta questa legittima conseguenza. E questi sono i due indirizzi più vivi. Gli indirizzi realisti (anche critici) credono che anche dopo Kant si possa filosofare senza porre il problema del *se ci sia la filosofia*, del *chi debba filosofare* e del *che cosa sia filosofia*: questa è ancora posizione pre-kantiana, cioè filosofia senza l'anima di chi filosofa (il merito grande di Kant è di aver portato il pensante come tale nello stesso campo indagato dal pensiero).

*Per quali ragioni nasce tal dubbio sull'esservi della filosofia*¹; per quali ragioni tal dubbio non è raro che si converta nella negazione della filosofia stessa? Premettiamo che per noi è falso concetto della filosofia quello che la ritiene lo spirito del proprio tempo (una specie di moda spirituale). Il filosofare deve andare, va, se vero filosofare è, nel profondo di questo presentarsi storico della spiritualità umana: ne è cioè la spiritualità immanente alla storia e superante le epoche in cui questa si concreta; è *universale nel tempo*. Ogni filosofia, nella sua verità, vale per ogni tempo.

Filosofia è sapere universale sotto ogni rispetto: è universale anche dal punto di vista sia soggettivo che oggettivo: *a)* dal punto di vista soggettivo: *perchè importa problemi tali che senza la soluzione di essi non c'è neppure il pensare e perciò non c'è nessun pensante*; *b)* da quello oggettivo: *perchè importa problemi tali che senza la loro soluzione non c'è il pensiero di nessuna cosa*, e perciò non c'è nulla. (Già Aristotele aveva affermato che la filosofia deve occuparsi dell'essere in quanto essere).

Messi di fronte a questa universalità nel tempo, oggettiva e soggettiva, dobbiamo vedere come mai essa possa esservi.

Dal punto di vista soggettivo, ammessa tale universalità nei filosofi, e in questi soli, i non filosofi diventano (e sono stati

¹Vedi P. CARABELLESE: *«Il problema della filosofia da Kant a Fichte»*. Palermo, Trimarchi, 1929.

detti) coscienza volgare, praticanti, mestieranti del pensiero, non pensatori, cioè non veramente pensanti. La vera vita umana sarebbe solo quella speculativa, quella dei filosofi. Di rivalsa, i non filosofi tacciano i filosofi di «praticanti dell'inutile», dicono che essi, in un loro incomprensibile gergo, nascondono la loro inutilità. Togliete questo gergo, togliete la sua incomprensibilità e non rimarrà più nulla: altro che pensatori universali i filosofi; essi sono veramente i non pensanti! In determinate contingenze storiche i filosofi accettano questa negazione della filosofia, proprio in quanto non sanno risolvere tale difficoltà. È quel che oggi avviene in Italia da parte dei sopraccennati indirizzi: ed è, in definitiva, da una parte l'accettazione delle ragioni di quella coscienza che prima era stata qualificata come volgare, dall'altra la conseguenza di tale qualificazione. Tutto, quindi, si risolve in una forma larvata di scetticismo: il fare, il vivere conta e non il pensare.

Dal punto di vista oggettivo invece abbiamo i seguenti due estremi della difficoltà: a) *enciclopedia*: se la filosofia è universale, il filosofo bisogna che sappia tutto. E sfido a trovar persone che possano sobbarcarsi a questo peso. E quand'anche se ne ammetta una relativa possibilità, tali persone sarebbero *archivi* e non *persone* vive che vivano queste nozioni in una sintesi attiva di pensiero. Tali morti archivi sarebbero i filosofi; b) *vuotezza*: di fronte a questo impossibile compito enciclopedico si rinuncia a sapere tutto e si dice che l'importante è *sapere il sistema di tutto*, cioè la

scienza vera è la scienza della scienza (Fichte). Ma la scienza speculativa (come oggi in Italia) si accorge allora di essere vuota e proclama che il concreto, il vero sapere non è quello speculativo, ma ciò che riempie questo preteso sapere, che nella sua vuotezza non è nulla; non v'è che la concreta attività stessa spirituale, la pratica del vivere umano che non è filosofia. I filosofi, se non sono morti archivi, sono vani acchiappanuvole.

L'uno e l'altro estremo, dunque, di tale universalità oggettiva, giunge anche a quella *negazione del filosofare*, a cui si era giunti anche dal punto di vista soggettivo.

In breve, nella contemporanea contingenza storica delle dominanti filosofie italiane, questa unica difficoltà della filosofia, la sua universalità, invece di dar luogo ad una soluzione di essa, ha finito col far negare la filosofia, in quanto l'uno dei due indirizzi accennati (la filosofia dello spirito) ha lasciata inesplicabile e inesplicata la difficoltà dal punto di vista soggettivo, e l'altra (l'attualismo) dal punto di vista oggettivo. La filosofia dello spirito non potendo dirci chi siano i filosofi, la filosofia dell'atto non potendo dirci che cosa si sappia filosofando, finiscono col dover, entrambe, negare la filosofia.

Dobbiamo accettare tale negazione? Essa è stata fatta esplicitamente in Italia. Sintomo del precorrere i tempi proprio dello spirito italiano anche dal punto di vista speculativo come da quello politico. La negazione della filosofia fatta in sede filosofica in Italia è la febbre che denuncia il male di cui la filosofia

soffre, il soggettivismo; così come lo squadristo fascista, in pieno regime parlamentare, fu la febbre che denunciava il male di cui la politica soffriva, il parlamentarismo (e cioè in fondo soggettivismo) scopo a se stesso. Così è accaduto per la filosofia: questa negazione della filosofia è il sintomo febbrile del suo male. Il guaio è nello scambiare questa febbre per la normale temperatura filosofica: bisogna mostrare che fu febbre e scoprire il male di cui è sintomo.

Ma non per questo dobbiamo, come moda o livore oggi a gran voce suggerisce, rifugiarci in una precritica filosofia realistica, spesso acritica, anche quando si dice critica. Non riconosceremmo, non trarremmo vantaggio dal sintomo febbrile, filosoficamente non vivremmo.

Per noi rimane *la coscienza critica, a salvare e confermare la filosofia*, ma a due condizioni: 1) *che si distingua il problema soggettivo, il problema interno della filosofia, cioè il problema che la filosofia col suo esserci dà a se stessa*, dal suo problema oggettivo, e cioè dal *problema che la filosofia vuole risolvere*, il problema dell'essere in sè; che cioè *si rinnovi la Critica*; 2) *che si riveda anche la dogmatica ammissione della filosofia come scienza*.

A queste due condizioni, entrambe giustificate dalle conquiste fatte dalla filosofia con Kant e Rosmini, è possibile risolvere la difficoltà dell'universalismo filosofico e sfuggire così all'annullamento della filosofia, conseguente alla mancata soluzione di quella difficoltà.

II

KANT PONE IL PROBLEMA INTERNO DELLA FILOSOFIA

I tre momenti del problema della filosofia moderna: distinzione kantiana tra l'esserci della scienza, di cui si può esaminare la possibilità, e il dubbio circa l'esserci di una scienza metafisica. Genesi del problema interno della filosofia.

Le *ragioni immanenti*, vedemmo, che trasformano il dubbio dell'esserci della filosofia come specifico sapere in aperta negazione di essa si riducono alla sua universalità.

Infatti vedemmo: data l'universalità soggettiva, la *filosofia sarebbe un modo di pensare che appartiene a tutti*: non vi sarebbe dunque uno specifico sapere filosofico. Data l'universalità oggettiva, *la filosofia sarebbe sapere di qualche cosa che tutti devono sapere*: non vi sarebbe dunque uno specifico sapere filosofico.

Delle due suaccennate condizioni, sotto le quali riteniamo possibile risolvere la difficoltà dell'universalismo filosofico, una fu già nettamente posta da Kant: la posizione del problema interno della filosofia come specifico problema da distinguersi da quello esterno ed oggettivo della filosofia stessa.

Kant è lo scopritore del problema stesso, colui che lo ha messo esplicitamente in evidenza, colui che ha fatto vedere un

problema, dove altri non lo vedeva. Prima di Kant si era negato a volte il valore della filosofia, ma non si dubitava della esistenza di essa. Negazione di tal valore, per es., sono lo *scetticismo* di ogni tempo, il *misticismo* medioevale, negatore dello sforzo razionalistico della Scolastica. Per i mistici la filosofia ci sarà, ma non ha valore; è la *fede* che ha valore: invano la filosofia si sforza di raggiungere la verità data dalla fede. In questi atteggiamenti non ci sono dubbi circa l'esistenza della filosofia.

Con Kant, invece, si pone esplicitamente questo dubbio nell'ambito di quel problema della conoscenza, che da Cartesio in poi caratterizza la filosofia moderna: *ricerca della soluzione dell'antico problema ontologico sulla base della soluzione del problema della conoscenza.*

Prima dell'*Umanesimo* e del *Rinascimento* l'umanità cristiana aveva la sua via tracciata: da un lato la *rivelazione religiosa*, costituita da un certo nucleo di verità fondamentali, da cui si doveva partire inderogabilmente; da un altro lato la *tradizione*, cioè una verità già ritrovata per tutti da *Aristotele*, da cui prendere le conoscenze e che non bisognava che rinverdire, spiegare. Su tal binario (rivelazione e tradizione razionale, Vangelo e Metafisica) l'umanità pareva camminasse sicura, dopochè con la Patristica e con la Scolastica le due linee erano state mostrate parallele, non divergenti ma costituenti un'unica via.

Nel periodo dell'*Umanesimo* si comincia a tentare il cammino sulla traccia della sola tradizione, prescindendo dalla rivelazione

religiosa, ma non rinnegandola. Ma proprio questo prescindere dalla rivelazione come guida, mostrò sì il valore della pura tradizione razionale umana, ma ne mostrò anche l'insufficienza. Di qui il Rinascimento: l'abbandono anche della tradizione razionale come guida unica ed immutabile.

Nel Rinascimento ci siamo accorti che con la tradizione sola, con la passiva rievocazione di un pur luminoso passato, non si cammina; ci siamo accorti che siamo uomini anche noi, e che se poteva aver ricercata e ritrovata la verità Aristotele, uomo anche lui per quanto grande, potevamo, dovevamo anche noi tentar la stessa fatica. Così *la conoscenza viene ad essere opera nostra sempre, opera che noi dobbiamo compiere senza attenerci unicamente al sapere tradizionale.*

Fino allora eravamo abituati a poggiarci su questa tradizione, che la rivelazione, nel suo sviluppo, dopo un primo momento di condanna, aveva ravvalorata nella sua verità. Trovatici col Rinascimento a lavorar da noi, nell'aprirci la strada della conoscenza, una volta che si prescindeva come dalla rivelazione così dalla tradizione, si impose il problema: *donde la conoscenza?*

Questa domanda è il merito di *Cartesio*; e così il Cartesianoesimo costituisce il primo momento della soluzione del problema conoscitivo della filosofia moderna. È nota la risposta: per *Cartesio* e per *Leibniz* la conoscenza viene dalla *ragione*; la verità è intima all'umano pensiero. Per *Bacone* e per *Locke* la conoscenza viene dal mondo che ci circonda.

A rompere la contesa fra questi due indirizzi, sottraendo loro il terreno su cui procedono, si presenta la semplice constatazione di Hume: non vedete che questa conoscenza, qualunque ne sia l'origine, non ha nessun *valore*, perché non può attingere l'essenza necessaria delle cose? Lo scetticismo di Hume, fondato sulla critica del principio di causa, involge insieme razionalisti ed empiristi; togliendo la validità oggettiva di questo principio nega valore ad entrambi i sistemi. Al problema dell'origine è sostituito il problema del valore della conoscenza. Ma a scalzare anche la primordietà di questo problema sorge Kant con la sua esigenza critica. Ad Hume egli fa constatare che un conoscere come tale c'è: che ci sia un conoscere matematico e fisico, è un fatto. Per vedere se e quale valore abbia il conoscere dobbiamo prima esaminare la *possibilità* del conoscere. Come è dunque possibile il conoscere? Questo, fa riflettere Kant, il problema veramente primordiale della conoscenza: la soluzione di esso condiziona e il problema dell'origine e il problema del valore della conoscenza. *Con questa distinzione tra la ammissione della esistenza del conoscere e la ricerca della possibilità del conoscere, Kant da un lato perfeziona il problema generico della filosofia moderna (la conoscenza) ponendone il momento fondamentale (la sua possibilità), dall'altro pone il problema stesso della filosofia, il suo problema interno.*

Per Kant la vera conoscenza è scienza, e la *scienza è conoscenza universale* (ciò in cui tutti conveniamo) e *necessaria* (ciò in cui tutti dobbiamo convenire). Tali sono la matematica e la fisica pura;

esse ci sono proprio come scienze, in quanto sono conoscenze universali e necessarie. Esiste invece, almeno di nome, un'altra scienza che vuol essere necessaria e universale come le precedenti e più di esse, che vuol essere, anzi, il loro fondamento, la scienza prima ed assoluta: la metafisica. E la troviamo invece tale che dobbiamo dubitare della sua stessa esistenza: ci sono infatti *tante metafisiche ma non la metafisica*. Cioè la filosofia non ha quella universalità e necessità, che dovrebbe avere se veramente esistesse come scienza.

Possiamo dunque sapere o no, *se la filosofia può esserci come scienza?* Ecco posto il problema interno della filosofia. A risolverlo, Kant si fonda su conoscenze da tutti ammesse come scienze (la matematica e la fisica pura). Da queste noi possiamo sapere *come è possibile la conoscenza che sia scienza*. Saputo questo, potremo vedere se questa metafisica c'è o non c'è come scienza: ciò ci sarà chiaramente detto dalla sua capacità, o meno, di adempiere quella possibilità che abbiamo trovato nel conoscere scientifico già assodato tale (matematica e fisica). Possibilità, ricordiamo, per Kant non è che l'essenza stessa di qualcosa: nel ricercare la possibilità di qualcosa, noi ci mettiamo dinanzi ad esso, lo ammettiamo come reale e ne presupponiamo l'essenza, che ricerchiamo, quando ricerchiamo la possibilità.

Dalla distinzione dunque: – una qualche scienza c'è senza dubbio – e – si dubita che una qualch'altra scienza ci sia – nasce

il porsi del problema della filosofia, *si profila*, cioè, *il dubbio circa l'esserci di questa filosofia*.

Di ciò Kant ha piena coscienza. I sistemi filosofici posteriori invece, che pur sono partiti da Kant, hanno sviluppato solo il momento della possibilità della conoscenza: non hanno visto che il criticismo kantiano non è solo il problema generico della conoscenza, del quale certo costituisce il più importante approfondimento, ma è anche la prima esplicita impostazione del problema specifico della filosofia.

Kant pone per primo il problema che la filosofia come scienza costituisce a se stessa. Il filosofo d'ora innanzi non potrà fare la sua filosofia se non risolve anche coerentemente ad essa il problema interno della filosofia. Per questo infatti egli non potrà rivolgersi a nessuno (a differenza del matematico e del fisico).²

L'impostazione e la soluzione di tal problema interno della filosofia è quello che noi studieremo nei *Prolegomeni* kantiani.

²Cfr. P. Carabellese, op. cit. paragr. V.

III

IL RINNOVAMENTO DELLA METAFISICA

Posizione pregiudiziale del problema interno della filosofia. Rinnovo della metafisica conseguente alla soluzione di esso (a prop. dei paragr. 1 - 3 dei Proleg.).³

Il sopradetto problema della filosofia per Kant non è soltanto uno dei problemi filosofici: è un problema la cui soluzione è pregiudiziale di fronte a tutti quanti gli altri.

Questo Kant ci fa capire chiaramente fin dalle prime battute dei *Prolegomeni*.

I *Prolegomeni* sono insieme un *sommario* e una *difesa* della *Critica della ragion pura*. (In una recensione di detta *Critica* si addebitava a Kant che nella sua opera non c'era nulla di nuovo e che essa era schiettamente idealistica. Specialmente questa seconda accusa dispiacque molto a Kant; nei *Prolegomeni* egli se ne difende).

Kant inizia i *Prolegomeni* affermando che essi sono fatti per i futuri maestri, non ad uso di scolari (pag. 5), e che non sono

³ *Avvertenza importante*: Noi seguiamo l'edizione: Kant. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* – a cura di P. Carabellese. Bari, Laterza, 1925. Tutti i richiami (pag., paragr., osservaz., ecc.) che faremo nelle pagine seguenti, si riferiscono a questa edizione.

per coloro «che hanno come propria filosofia la storia della filosofia».

Kant quasi previene e combatte quell'equivoco, oggi tanto in vigore, per cui si identifica filosofia e storia della filosofia. Che non si possa filosofare senza conoscere la storia della filosofia, per il pericolo di presentare posizioni ingenuie come grandi profondi pensieri, è vero; ma è pure vero che il filosofare non si risolve solo nella storia del pensiero filosofico precedente, e cioè non è soltanto la ripresentazione di filosofia già vissuta, nè nasce esclusivamente dalla storia, ma dalla *concretezza* (che non è soltanto storica) *dell'uomo pensante*: occorre, dice Kant, «*attingere alle fonti stesse dello spirito*».

Kant invita i metafisici a sospendere l'opera loro, perchè *c'è una pregiudiziale, un problema che è necessario risolvere prima di fare della metafisica: vedere cioè se essa sia possibile*. Kant mette in dubbio la esistenza della filosofia come scienza: ad avvalorare il dubbio basta aver presenti, p. es., Cartesio e Locke, e chiedersi da quale parte essa sia. Sono due opposte presentazioni di una stessa scienza: nè l'una nè l'altra quindi è tale scienza. Questa non può permettere tale duplice discordante anzi opposta presentazione: permettendola non sarebbe più, come deve essere, conoscenza universale e necessaria. Kant, così argomentando, accetta il pregiudizio per il quale si muove alla filosofia l'accusa di *continua contraddizione* senza conclusione. È un pregiudizio, perchè è vero che la filosofia si aggira sempre sugli stessi problemi, ma non è vero

affatto che la soluzione loro, nei sistemi diversi che si combattono o si succedono, sia una continua contraddizione. Essa invece è un approfondimento sempre maggiore, anche se ottenuto per vie differenti. Cartesio e Locke si contraddicono molto meno di quanto sembri: l'uno, mettendo in evidenza i difetti dell'altro, non lo rinnega, lo integra. Ancora oggi non solo non è svanito ma è quasi codificato nello storicismo dialettico questo pregiudizio del perpetuo contraddirsi del filosofare.

Torniamo a Kant. Egli cominciò con l'essere *scienziato*; la prima sua opera fu un'opera scientifica di approfondimento delle idee newtoniane circa la *genesì del sistema cosmico*. Ma, ad un certo punto, della scienza della natura egli non si accontenta più; ne sente i limiti e passa alla filosofia, portando in questa l'abito dello scienziato: si sente quindi come a disagio in *nozioni filosofiche pronte a determinazioni diverse secondo la diversità dei soggetti e dei sistemi*. Per lo sdegno di questa che pare ma non è mutevolezza, Kant elogia l'esodo dalla filosofia per le scienze; ma pur egli fa il passaggio opposto: dalle scienze positive viene alla filosofia in cerca di più profonda oggettività.

Per Kant, vedemmo, *il possibile è l'essenza della realtà esistente*. Chiedere se una scienza sia possibile, significa quindi anche mettere in dubbio la sua realtà di scienza. Mettere in dubbio la sua realtà di scienza, ma pur concepirla come qualcosa, darle un'essenza, proprio per poter mettere in dubbio la sua scientificità. Kant dubita della filosofia come scienza.

Dunque: senza risolvere prima questo problema dell'esserci di una scienza che sia filosofia non sarà possibile risolvere nessun altro problema filosofico. Ma oltrechè di questa posizione privilegiata, perchè pregiudiziale, del problema interno della filosofia, Kant è persuaso ancora di un'altra cosa, e cioè che la soluzione, che egli con la Critica ha dato di tal problema, porta un rinnovamento radicale nella soluzione di tutti gli altri problemi filosofici, cioè rinnova radicalmente la filosofia.

Perciò egli è sicuro che chi leggerà la sua Critica, i suoi Prolegomeni:

a) dubiterà della scienza filosofica passata (cioè della metafisica fino allora fatta);

b) sarà persuaso che occorre adempiere alle condizioni espresse nella Critica;

c) sarà sicuro che non esiste ancora una metafisica perchè non si sono ancora avverate quelle condizioni che egli ha enunciate nella Critica;

d) dovrà ammettere che così e solo così una completa rinascenza della metafisica sia inevitabilmente prossima.

La metafisica come scienza comincerà dopo la critica; quella attuata prima della Critica non era scienza.

Questa la profonda persuasione di Kant. Questa intransigenza ed assoluta certezza, che elimina ogni errore precedente, è un po' propria di ogni pensatore, ma specialmente della filosofia moderna, nel suo gnoseologismo. Per es. *Cartesio* dice che con

lui incomincerà un modo di conoscere che eliminerà l'errore; prima di lui *Bacone* aveva affermato di aver scoperto gli *idoli*, le fonti dell'errore. Per Kant non c'era stata fino a lui la metafisica; sarebbe incominciata con lui.

IV

LA CRITICA

La critica come scienza nuova della ragion pura, dedotta dalla generalizzazione del problema di Hume. La critica a guardia contro l'ignavia filosofica.

Come è nata in Kant l'esigenza di questo problema nuovo e pregiudiziale di fronte a tutti gli altri? Come è nata in lui la scoperta di questa «scienza nuova», quale egli dice la Critica, la quale, risolvendo quel problema, rinnova ab imis la metafisica? Qual è *il motivo storico della genesi della Critica*? Kant ne dà il merito all'attacco mosso alla filosofia da Davide Hume; da esso niuno seppe trarre vantaggio; non lo trasse certo, secondo Kant, la filosofia scozzese del senso comune. Della scintilla sprizzata da Hume, egli soltanto, Kant, è stato «suscettibile esca» (pag. 8).

Hume, si sa, parte dall'esame del problema della causalità, cioè del *prodursi necessario ed identico delle stesse cose (effetti) dalle stesse cose (cause)*. Hume chiama la ragione a rendergli conto di questa produzione nella necessità della sua identità. E così egli vede che la causalità non è un risultato dell'esperienza, ma un presupposto della ragione, presupposto arbitrario nell'imporre alle cose quel nesso necessario ed identico, che non può constatarsi nelle cose stesse. L'accadimento, datoci dall'esperienza, è successione. Il nesso necessario, che la ragione pretende di trovare nell'intimo

dei fatti, è soltanto abito soggettivo mascherato da oggettività, la quale è impenetrabile. Da ciò lo *scetticismo* di Hume.

Hume era dunque arrivato a questa conclusione: il preteso nesso oggettivo della causalità non è tale, esso è soltanto un abito soggettivo ingenerato nel soggetto dalla successione costante di taluni fatti. La ragione dunque deve limitare la sua necessità ai rapporti tra idee; non può portar questa nell'essere che sfugge ad ogni oggettiva necessità di ragione. E, *siccome solo da ragione ci potrebbe essere necessità, così questa ci sfugge in modo assoluto nel campo dei fatti; non c'è scienza dell'essere, non esiste la metafisica.*

Di fronte a questo risultato della speculazione humiana, il problema per Kant si presenta in questi termini: *Non può, anzi non deve il principio di causa esser pensato apriori proprio come principio necessitante, e non deve così e solo così avere una verità intrinseca indipendente dall'esperienza, ma pur necessitante l'esperienza stessa? Può l'esperienza, con la sua non necessaria successione di eventi estrinseci l'uno all'altro, eliminare la ragione col suo necessario nesso tra gli enti?*

Questa domanda al punto in cui Kant inserisce l'opera sua nella umana speculazione, non solo non trovava risposta, ma non era neppure possibile porre. Il porla presupponeva quella scienza nuova che Kant scopre e svolge: la Critica. E alla scoperta di questa è decisiva la spinta che a Kant viene da Hume.

In quale modo questa scienza nuova nasce da Hume, e in che cosa essa consiste?

Hume, pur con tutta la sua skepsi, è soggetto ad un duplice presupposto, che può dirsi, fino a lui ed oltre di lui connaturato al pensiero scientifico e filosofico: 1) la *ragione* è una facoltà dell'uomo conoscente; è qualcosa di intrinseco a lui, ed a lui soltanto proprio in quanto conoscente; è, diremmo noi oggi per esprimere questo presupposto, *qualcosa di soggettivo*; 2) la necessità che dobbiamo trovare nella natura delle cose e che è espressa specialmente nel principio di causa che di esse ci fa assistere alla genesi e perciò alla essenza, tale necessità ci è somministrata, fatta presente dalla *ragione*, la quale perciò, quantunque sia una facoltà del soggetto, è *oggettiva*, cioè coglie ed esprime il nesso intimo delle cose.

Il principio di causa, dunque, pur presentatoci dalla ragione soggettiva, deve avere un valore oggettivo, e perciò, pensa Hume, deve essere suffragato, confermato, procurato dalla esperienza, la quale ci pone a contatto diretto cogli oggetti, col mondo dei fatti. In questo credere alla imprescindibilità del *valore oggettivo del principio di causa*, perchè si possa dire di conoscere qualcosa, perchè l'uomo possa veramente essere un conoscente, Hume è, senza volerlo, d'accordo coi dogmatici, anzi è più dogmatico di loro. Infatti sull'impossibilità della dimostrazione di detto valore oggettivo (dovrebbe con questo principio la ragione trascendere se stessa, cioè la propria soggettività) egli fonda il suo scetticismo. In fondo egli dice: io sarei veramente cono-

scente, se il nesso causale, che io affermo oggettivamente necessario con la mia ragione soggettiva, mi risultasse veramente oggettivo; invece esso mi risulta soltanto un abito di me soggetto, abito che di oggettivo ha solo una successione costante datami dall'esperienza. La oggettività del nesso causale è indimostrabile, ed essa è invece condizione necessaria della mia conoscenza.

Kant accetta in pieno la «prova irrefutabile» data da Hume della impossibilità di cogliere apriori con la ragione il nesso intimo delle cose; ma rifiuta la conclusione che Hume ne trae (pag. 8, 9), si tiene «ben lontano dal seguirlo nelle conseguenze, che provenivano solo dal fatto, che egli non si propose la questione nella sua integrità» (pag. 12). E perciò Kant generalizza la prova irrefutabile che Hume dà soltanto circa il principio di causa: questo «non è affatto l'unico con cui l'intelletto pensa apriori i nessi tra le cose» (pag. 12). Lo stesso pensare una cosa come tale è un altro nesso apriori, e così il pensarla con una qualità o quantità, ecc. Di tutto ciò dobbiamo dir lo stesso che del principio di causa. Prima dunque di trarre delle conseguenze da questa assurda oggettività di un principio posto e vissuto da una facoltà del soggetto, dobbiamo vedere questi principi nel loro insieme, dobbiamo indagare questa facoltà nella sua purezza, nella sua essenza apriori.

Indagine, questa, fondamentale, ampia e profonda quant'altra mai; indagine non mai tentata; indagine, a istituire e svolgere la quale non esisteva ancora neppure l'organismo di sapere, la

scienza che ne avesse il compito, che ne fosse capace. Giacchè per istituir tale indagine è necessario fondare una scienza della ragione, prima e a condizione della stessa scienza dell'essere. *Questa scienza nuova della ragione pura è la Critica*. Prima della Critica, sì, si era anche sviluppata, accanto e di fronte alla metafisica e alle scienze che ne nascono e la determinano, anche una scienza di questo logo, di questo discorrere razionale che è l'umano conoscere (la logica aristotelica). Ma non si era pensato di istituire una scienza di questo logo proprio in quanto riassume ed esprime i principi oggettivi, quei principi oggettivi, sui quali inconsapevolmente e metafisica e scienze determinate si fondavano come su un qualche cosa dato dall'essere in quanto tale. Non si vedeva l'inerenza del soggetto conoscente in questo essere oggettivo. Aver fatto pensare a questo ed aver così determinata la nuova scienza che ne affronti in pieno la difficoltà, è, per Kant, il merito sommo ed incontestabile di Hume. Critica è dunque questa scienza nuova che ricerca e studia come principi apriori insiti alla stessa facoltà conoscitiva, quei principi che erano prima dogmaticamente ritenuti come soltanto oggettivi e non costitutivi perciò del conoscere come tale. Questo significa la logica trascendentale kantiana; in ciò essa si differenzia nettamente dalla logica aristotelica, senza che perciò questa sia esclusa o condannata.

Perchè, dunque, sia risoluto il problema pregiudiziale della filosofia, bisogna istituire la Critica, la quale soltanto sarà in grado

di dirci se e come la metafisica sia possibile come scienza. E perciò la Critica è, per Kant, filosofia trascendentale: è filosofia della filosofia, è il problema interno della filosofia.

L'attuazione di questa nuova scienza importa, per Kant, difficoltà grandissime, perchè importa la deduzione di questi principi apriori da un unico principio (pag. 12). Ma appunto il superamento di queste difficoltà, proclama Kant, da una parte instaura la possibilità di una metafisica fino a lui inesistente, dall'altra, proprio con questa rigorosa instaurazione, tiene lontani da essa gli inetti. Giacchè prima della Critica, egli osserva, «tutti quelli che riguardo a tutte le altre scienze osservano un prudente silenzio, in questioni di metafisica parlano da maestri e sfacciatamente decidono» (pag. 18). I principi critici, finalmente, «ignavum, fucus, pecus a praesepibus arcent» (pag. 18). Kant si illudeva, che, col sorgere della Critica come filosofia trascendentale, sarebbe cessato il parlar da maestri dei tanti, cui la metafisica non concesse le sue grazie. Non poteva cessare, perchè la ragione di questo salire in cattedra di tanti, di tutti, non era il non esserci ancora della Critica, ma era ed è proprio quel carattere universale della filosofia, pel quale rinasce continuamente il dubbio del suo esserci (cfr. lez. I).

Perciò come la filosofia, anzi la metafisica, non cominciò certo solo con Kant, non ostante che egli ne avesse per primo istituito il problema e costituita la scienza atta a risolverlo; così il «decidere sfacciatamente» su problemi di metafisica non è certo

cessato dopo Kant e dopo la sua Critica, non ostante che certo quella posizione kantiana del problema interno della filosofia avesse potentemente contribuito a determinarne il rigore.

Ancora oggi, anzi oggi più che mai, non è vano il richiamo ai principi ed al metodo critico nella loro difficoltà. La Critica ancora oggi rimane l'unico faro in quell'«oceano senza sponda e senza fari», quale, prima della Critica, appariva la metafisica a Kant.

V

IMPOSTAZIONE KANTIANA DEL PROBLEMA

1) L'alternativa della metafisica prima della Critica; 2) il metodo per la soluzione del problema; l'accomunarsi della metafisica alle altre scienze; 3) la sinteticità apriori (pag. 40-41): chiarimento dei due concetti di sintesi e di apriorità; 4) gradi di sviluppo del problema (pag. 46-47).

Kant, volendo studiare la possibilità della metafisica, cerca di individuare bene il problema, di determinarlo senza possibilità di equivoci, di determinare cioè l'*oggetto*, il *modo*, le *fonti* della metafisica come scienza (p. 19). Però queste tre cose ce le dirà della matematica e della fisica, non della metafisica. L'oggetto della metafisica ce lo dà di straforo, per incidenza, a pag. 34-35: *la conoscenza di un Essere supremo e di un mondo futuro*. Quel che importa notare è che, per ora, il concetto pur problematico della metafisica non ci risulta esplicitamente. Kant lo sottintende; ma certamente egli sa bene di che cosa mai egli vuol ricercare se e come sia scienza. Della metafisica come esigenza spirituale umana in Kant non è mai nato il dubbio. Il «se» quindi non riguarda l'esserci della metafisica, ma il suo esser scienza.

Il problema che Kant si propone di risolvere, nasce, diciamo, *dal non constare della metafisica come scienza, in quanto essa non è da tutti ammessa nello stesso modo*.

Fino alla critica si può dire che la metafisica era sbalzata tra due alternative: *dogmatismo* e *scetticismo*. Il problema, che la critica si propone, deve avere presenti questi due pericoli per evitare l'uno senza cadere nell'altro.

Metodo per porre e risolvere questo problema (pag. 36): metodo da escludere (pag. 37) è quello che parte da obiezioni scettiche contro le affermazioni di una metafisica realmente esistente prima della critica, e quindi dogmatica. Kant, per ora, non ne ritiene alcuna come valida, e quindi niente ancora metafisica; ma anche niente obiezioni scettiche contro le sue affermazioni, quali che queste fossero: obbiettare è dar valore di scienza al sapere da cui esse provengono, e che invece, per Kant, prima della Critica non sussiste.

Il metodo da seguire (pag. 37) è quello *di partire dal concetto solo problematico dell'esserci una tale scienza, cioè dalla ricerca soltanto della sua possibilità*.

Però questo solo concetto problematico della filosofia non basterebbe. Per fortuna (pag. 38) ci è data *una certa conoscenza necessaria, universale apriori* (matematica pura e fisica pura): ci è data come scienza, perchè è di *comune consenso*, è *unica per tutti essendo indipendente dall'esperienza* (per Kant c'è una fisica sottostante alla fisica sperimentale; essa riguarda i principi primi della fisica). Questo il punto di partenza saldo che deve precedere ed accompagnare quel concetto problematico della filosofia.

Abbiamo già detto che per Kant si ha scienza quando la conoscenza è universale e necessaria (necessaria, cioè che non può non essere; universale, cioè valida per tutti, tale che nessun pensante possa dire: questo per me non vale). Tale universalità e necessità non può fondarsi sull'esperienza, cioè sul *sentire* di molti o di tutti (anche se una qualche conoscenza fosse esperienza di tutta l'umanità, non per questo sarebbe scienza, perchè l'esperienza di uno o di molti o di tutti non può fondare la necessità, perchè l'umanità ha cominciato e finirà; oggi questo non si intende: si è confuso umanità con assolutezza).

Bisogna però evitare un equivoco: questo non fondarsi della universalità e necessità della conoscenza sulla esperienza non vuol dire escludere tale conoscenza dalla esperienza. Questo è il carattere kantiano della scienza: *non fondarsi sull'esperienza ma bensì fondarla.*

Noi disponiamo, dunque, come reale conoscenza scientifica, della matematica e della fisica pura. Il punto interrogativo è sul come della scienza matematica e fisica e non sul *se ci sia* una tale scienza. Cioè Kant esclude come punto di partenza un dubbio scettico riguardo alla scienza in generale: *concetto problematico della metafisica sì, ma concetto della matematica e fisica come reali scienze.* Sol tanto fondandoci su tale realtà conoscitiva possiamo sapere come deve essere fatta la scienza, possiamo determinare il «come» della scienza in generale e poi vedere il «se» anche di una

scienza metafisica. Solo perchè noi abbiamo già qualche conoscenza universale e necessaria, possiamo porre *il problema del come è possibile la scienza*.

Or porre tale problema è porre *il problema del come è possibile la conoscenza sintetica apriori*. Infatti a costituire conoscenza la scienza, non basta il carattere di apriorità con le conseguenti necessità e universalità: se la scienza fosse solamente apriori, e cioè fondata non sulla esperienza ma sullo stesso pensiero, non sarebbe conoscenza, in quanto non riguarderebbe la realtà. La scienza perciò deve essere, oltrechè apriori, anche sintetica, e solo così essa spiega e fonda l'esperienza. Essendo *giudizi sintetici apriori* le nozioni scientifiche non dipendono dalla esperienza, ma invece danno valore di conoscenza all'esperienza.

I giudizi, secondo Kant (cfr. paragr. 2 a pag. 21), possono essere:

analitici, cioè *esplicativi*, che non apportano nulla di nuovo al contenuto concettuale del soggetto (es. tutti i corpi sono estesi; è impossibile che io pensi corpo senza che pensi anche estensione; il mio concetto di corpo quindi non si è avvantaggiato con questo giudizio);

sintetici, cioè *estensivi*, che ampliano la conoscenza (es. il corpo è pesante; non è necessario, secondo Kant, pensare peso per pensare corpo; perciò giudicando il corpo come pesante so qualche cosa più di prima, e qualche cosa di realmente appartenente al corpo).

A nostro avviso questa distinzione dei giudizi in analitici e sintetici non è qualche cosa che abbia soltanto un valore *psicologico*, che varî cioè secondo le persone giudicanti. Kant intende che essa abbia valore anche *logico*, anzi *ontologico*.

Una volta però ammessa come oggettiva questa distinzione, nasce una grande difficoltà riguardo ai giudizi analitici e un grosso problema riguardo a quelli sintetici.

La difficoltà dei primi: se vi sono giudizi che sono analitici sempre e per tutti i pensanti, non devono i concetti che sono soggetti di tali giudizi ritenersi dei veri e propri concetti innati? E così: il concetto di corpo esteso è innato? In tal caso saremmo alla posizione di Platone. E se sono due cose diverse, *corporeità* ed *estensione*, come e perchè stanno insieme apriori? È il *problema metafisico più grave, il problema dell'unificazione costitutiva delle singole cose in quanto tali*. Questa unificazione è schietta sintesi fatta dai soggetti pensanti o presuppone una oggettiva connessione che i soggetti analizzano, per poterla poi ricostruire in sintesi? Così la sintesi presupporrebbe sempre un'analisi, e questa un nesso oggettivo che non si sa come risulti ai soggetti che lo analizzano. Giacchè Kant, come abbiamo già detto, non intende porre e risolvere solo un problema logico, di schietta logica formale, che non riguardi la realtà di ciò che si pensa. Non saremmo nella conoscenza.

Questa considerazione ci apre la via a quello che abbiamo detto grosso problema della sintesi. Per noi Kant *intende per sinteticità anche il riferimento del giudizio, come atto mentale, alla esistenziale (e non puramente essenziale) realtà della cosa che è oggetto di quel giudizio; cioè la conoscenza è sintetica quando intende la realtà nella sua esistenza.*

Ci sono perciò due aspetti della sinteticità:

- 1) *logico*: ampliamento del concetto del soggetto;
- 2) *ontologico, reale*: riferimento di quell'atto conoscitivo, *con cui ampliamo un concetto, alla stessa esistenziale realtà dell'oggetto di quel concetto.*

La *scienza*, per Kant, deve dunque essere analitica o sintetica? Quantunque apriori, essa deve essere *sintetica*, perchè, se fosse analitica, *non avrebbe questo riferimento alla realtà esistente; sarebbe soltanto un'analisi del nostro mondo mentale, di essenze pensate*; non sarebbe, come invece deve essere, quella conoscenza necessaria che dà valore di conoscenza alla stessa esperienza. Chiusa nella sua analiticità, non avrebbe rapporto di sorta con l'esperienza.

Conoscere non è fantasticare, nè chiudersi in un mondo di relazioni ideali; è sapere le cose come stanno. *Perciò il conoscere in generale deve essere sintetico; il conoscere scientifico poi, per essere universale e necessario, deve essere sintetico apriori.* Si pensi alla Critica come questa scienza nuova dell'apriori che è oggettivo (lez. IV) e ci si porrà in condizione di intendere la sintesi kantiana.

Dobbiamo ora intendere come ci sia questa sinteticità apriori nella scienza.

Così il problema della metafisica, nell'accomunarsi di questa con tutte le altre scienze, diviene il problema generale della *conoscenza sintetica apriori*. È però sempre il problema della metafisica quello che dobbiamo risolvere; si hanno perciò quelli che sono i quattro gradi di sviluppo del problema (p. 47).

Intendendo con chiarezza questa impostazione del problema della metafisica in quanto scienza, sapremo quello che deve intendersi, stando a Kant, per carattere «*trascendentale*», col quale Kant qualifica la sua Critica quando la dice filosofia. La Critica è filosofia trascendentale, perchè, più che rivolgersi a conoscere le cose, si rivolge a conoscere il conoscere, fa suo oggetto la scienza come tale. La conoscenza ha un certo oggetto, al quale si rivolge, e fino a Kant si attuava in questa sua concretezza. Kant invece afferma che *prima di dire se e quali sono le cose che conosciamo, occorre che noi facciamo oggetto di conoscenza la conoscenza stessa*, occorre che per un momento dimentichiamo di dover conoscere le cose e ci occupiamo invece del conoscere stesso, che facciamo oggetto del conoscere il conoscere: *trascendentale è la conoscenza in quanto ha a suo oggetto se stessa* (cfr. lez. IV).

Intesa così la Critica come filosofia trascendentale, esaminiamo i quattro gradi della questione:

- 1) come è possibile la matematica pura;
- 2) come è possibile la fisica pura (la scienza pura della natura);

3) perchè c'è nello spirito umano l'esigenza metafisica che per Kant è innegabile, anche se fino a lui non aveva ancora dato luogo ad una vera e propria scienza;

4) come è possibile la metafisica come scienza (v. titolo completo dell'opera: *«Prolegomeni ad ogni futura metafisica, che si potrà presentare come scienza»*).

PARTE PRIMA
PRIMO GRADO DEL PROBLEMA

VI

LA MATEMATICA E L'INTUIZIONE PURA

***La possibilità della scienza matematica (paragr. 6-10).
Apriorità e sinteticità matematica. Difficoltà dell'intui-
zione pura apriori e le due distinzioni con le quali Kant
risolve la difficoltà. Il problema della forma del sentire
(paragr. 9, nota 34).***

La matematica pura, che è la scienza da tutti riconosciuta come scienza (scienza = «pura conoscenza della ragione» perchè solo in tal caso è universale e necessaria), è anche tutta, da parte a parte, sintetica. Hume, dal quale Kant prende motivo, aveva affermato che la matematica non è sintetica ma analitica, perchè si risolve in relazioni tra idee. Per Hume tutto il campo della conoscenza si divide in due sfere: *relazioni tra idee e questioni di fatto*; soltanto nelle relazioni tra idee c'è necessità (fondata sul principio di non contraddizione), ma esse non costituiscono conoscenza reale. Questa deve cogliere le cose come tali; ora in tale conoscenza reale non c'è alcuna necessità, cioè tale conoscenza reale non è raggiunta. Hume riconosce che le matematiche asseverano con necessità, ma, in coerenza della affermata loro appartenenza alle relazioni tra idee, osserva che la matematica non riguarda la realtà ma soltanto le relazioni tra idee. Essa è sapere

analitico; si risolve nel chiarire quelle relazioni che abbiamo ammesse nel costituire le idee.

Kant non accetta questo: per lui non è vero ciò che Hume dice che la matematica non riguardi la realtà esistenziale come tale, cioè che sia solo sapere analitico; essa è anche sapere sintetico; non è vero che nelle analisi matematiche ritroviamo nel predicato solo ciò che già c'era nel soggetto; non è vero che esse non abbiano riferimento alla realtà (il 12, che io ottengo dalla somma di 7 più 5, è qualche cosa di nuovo, ed è qualche cosa di reale). *Per Kant la matematica è sintetica perchè riguarda la realtà, investe la realtà; non è pura astrazione ideale* (vedi a pag. 48 e nota a pag. 30: concezione kantiana della conoscenza humiana).

Come è possibile alla ragione umana effettuare una tale *conoscenza sintetica, reale* e pur *tuttavia apriori* com'è la matematica?... (vedi paragr. 7 a pag. 48). «Ogni conoscenza matematica ha questa caratteristica che il suo concetto lo deve presentare prima nella intuizione apriori».

Questa *intuizione*, che, secondo Kant, caratterizza le matematiche (vedi paragr. 8 a pag. 50), è *la rappresentazione quale dipenderebbe immediatamente dalla presenza dell'oggetto*. Matematicizzare non è discorrere, è intuire, perchè gli enti matematici sono intuitivi, sono singolari, sono unità oggettive. Il sapere matematico è determinazione apriori di tali enti matematici, che non sono però i materiali visibili enti, di cui ci si serve per necessità nelle nostre

dimostrazioni matematiche: sono enti intuitivi puri, non materiali, non qualificati sensibilmente.

Il *sapere-intuizione* è il carattere delle matematiche a differenza del *sapere filosofico*: in filosofia troveremo sempre un *discorrere*, cioè un *cogliere la vita stessa del concetto* in quanto nesso giudicativo; *la filosofia sta in questo discorrere il concetto come tale*.

Il sapere intuitivo è proprio delle matematiche.

Il sapere discorsivo è proprio della filosofia.

Queste due specie di sapere però si accomunano nella *purezza*, cioè nella *indipendenza dalla esperienza*, nella *apriorità*. E perciò anche l'*intuizione*, che è fondamento ed oggetto del sapere matematico, *deve essere pura*; la sinteticità non deve essere a discapito della apriorità, perchè, se no, la matematica non sarebbe conoscenza universale necessaria e quindi non sarebbe scienza.

Tale intuitività, però, non esclude la concettualità della matematica: Kant dice che la matematica si ha per *costruzione di concetti*: si parte da intuizioni, si formano con esse e di esse i concetti e si arriva a nuove intuizioni (processo sintetico del matematizzare) che sono i predicati dei giudizi matematici nella loro costruzione concettuale.

Se scopriamo dunque l'intuizione pura avremo il segreto del sapere matematico (vedi paragr. 8 a pag. 50). La intuizione pura costituisce una difficoltà, perchè intuizione è rappresentazione quale dipenderebbe immediatamente dalla presenza dell'oggetto e perciò *intuire apriori* non dovrebbe essere possibile. Per Kant i concetti

sono di tal natura che si possono concepire apriori; ma dovremo dire lo stesso dell'intuizione? Per rispondere a questa domanda bisogna avere ben chiare e presenti due distinzioni che fa Kant (vedi paragr. 9).

1) L'una riguardante la realtà; e cioè la distinzione dell'*inseità* (l'essere in sè della cosa) dal *fenomeno*: la cosa in sè non è il suo fenomeno, e perciò la presenza dell'oggetto al soggetto intuente e cioè senziente non darà mai l'intuizione della cosa in sè, ma solo del suo fenomeno.

2) L'altra distinzione riguarda il nostro stesso rappresentare, il nostro atto di conoscenza in genere, nel quale si deve distinguere la *forma* dalla *materia*. La forma è lo stesso conoscere in quanto tale. E quindi la forma del conoscere intuitivo è lo stesso intuire: nè più nè meno. Intuire, che è nello stesso tempo cogliere il fenomeno e fenomenizzare.

Io, in quanto intuente geometricamente, sono spazio puro.

Poste queste due distinzioni, è possibile ammettere una intuizione *pura apriori* («pura» e «apriori» sono la stessa cosa considerata sotto due aspetti).

La intuizione, in generale, pare la negazione dell'apriori; pure per Kant non è tale. Se ci sono intuizioni, per empiriche e provenienti dal di fuori che queste possano essere nella loro concretezza, deve esserci in noi *un intuire*; orbene questo nostro intuire è la *forma kantiana apriori* del senso: in fondo il concetto kantiano di forma è l'approfondimento del concetto scolastico di *facoltà*.

Approfondimento, perchè è tolta quella essenza quasi di potere a vuoto, di pura potenza senza atto, che costituisce la facoltà scolastica; Kant fa sentire che questa pretesa facoltà che lo spirito potrebbe, o no, esercitare, pur sempre avendola, non è che l'atto stesso visto nella sua purezza, nel suo essere quell'atto che è sempre, di qualunque sua determinazione si tratti.

C'è però un problema di questa forma del sentire, di questo intuire puro: Kant qualche volta dice esplicitamente che il conoscere non intellettuale è informe, cioè *senza forma*, molteplice, caotico, senza oggettività. Come, dunque, si può mai parlare di un intuire puro, di una forma del sentire? Non pretendiamo di risolvere il problema in due parole. Ricordiamo soltanto che quella caoticità, quella assenza di forma, per Kant, devesi riferire soltanto alla forma intellettuale. Ma il dualismo conoscitivo di sentire e intendere in Kant è innegabile. Forma dell'intendere è il *puro concepire*, del sentire è *l'intuizione pura*.

Il *senso* non è *discorsivo*, ma unicamente *intuitivo*; e viceversa l'intelletto non è intuitivo, ma discorsivo (giudicativo). Se ammettiamo che ci siano intuizioni, e per Kant ciò è innegabile, dobbiamo ammettere che ci sia un *intuire puro: il segreto della matematica ci è svelato*.

VII
**LA SINTETICITÀ DELLA MATEMATICA:
FORMA E REALTÀ**

a) Il concetto kantiano di forma. Deduzione della forma del sentire dal sapere matematico (paragr. X). Soluzione del problema della matematica: riduzione di questa al sentire puro; esclusione del sentire empirico dal sapere scientifico. b) Presupposta obiezione sulla non realtà della matematica. Risposta che Kant dà a questa obiezione: 1) tale realtà non può essere in se stessa delle cose (paragr. 11, 12, 13 - osserv. I): 2) ma delle cose è richiesta l'esistenza proprio dal sentire (osservaz. II).

La forma kantiana dunque è l'atto puro caratteristico di ogni conoscere. Quindi ai due tipi fondamentali di conoscenza corrispondono due tipiche forme di conoscere: la forma intuitiva e quella concettuale. Accanto alla forma, per la seconda delle distinzioni già poste (lez. VI: 1° *in se stessa* e *fenomenicità*; 2° *forma* e *materia*) c'è, in ogni conoscere e quindi anche in quello intuitivo (senso), la materia di quel conoscere, ineliminabile anch'essa: *materia del conoscere che è sempre un quid conosciuto*. Or tutto questo atto conoscitivo-intuitivo, costituito di materia e forma, rimane senza alcun rapporto con quella prima distinzione (*in se stessa* - *fenomenicità*), senza della quale neppure la seconda (*materia* - *forma*) si intende

e può porsi? Evidentemente no. Quella realtà che non deve sfuggire al conoscere perchè esso sia tale, gli sfuggirebbe senz'altro, se essa non è che un «*insè - fenomeno*». E neppure l'intuire sarebbe intuire, se è vero, come abbiamo visto nella lezione precedente, che esso richiede l'immediata presenza dell'oggetto. La realtà è dunque presente, proprio come tale, nel conoscere intuitivo; *ma è presente come fenomeno*.

L'intuizione è dunque della reale fenomenicità, cioè l'intuire è fenomenizzare; il fenomeno è intuito, e l'intuizione è fenomenica. Or quando, come nelle matematiche, intuire è puro, è puro anche il fenomenizzare: nelle matematiche c'è, dunque, *di reale il fenomeno puro*, che come forma è apriori. Quando, per es., sentiamo un tavolo, siamo, riguardo alla realtà, nella fenomenicità, la quale è pura per lo spazio, cioè nella figura matematica del tavolo, ma empirica per le qualità tattili di levigatezza, durezza, ecc.

Kant individua così l'antico problema dello spazio; per lui l'intuire esterno (vedremo poi questa distinzione di esterno ed interno) è *spazieggiare*: la coscienza non può avere immagine di una cosa senza figurarla e collocarla. Egli dice esplicitamente (pag. 53): «*Noi possiamo intuir cose apriori per mezzo della forma della intuizione sensitiva*», possiamo, cioè, intuire l'intuire come intuire, in quanto non possiamo non aver coscienza dell'intuire. Ogni intuizione empirica (sensibilmente qualitativa) non può non

avere la sua purezza intuitiva (non essere cioè proprio una intuizione) e cioè non avere la sua *apriorità*: esteriormente essa è sempre *spazieggiata*. *Spazio e tempo* sono intuizioni pure, che la matematica ha a sua disposizione. Ci troviamo davanti ad un tipo di conoscenza reale, per quanto fenomenica. Approfondiamoci nella matematica, vediamone gli oggetti primi ineliminabili, non vi troveremo che spazio e tempo, cioè proprio quelle due intuizioni pure, delle quali nessuna intuizione empirica può fare a meno.

Kant deduce dunque dalla stessa matematica le forme pure del concreto intuire dell'uomo come ente conoscitivo che sente il mondo in cui vive. Ecco la sinteticità della matematica, accoppiata alla sua purezza.

La sinteticità, ricordiamo, significa per Kant:

- 1) il riunirsi di più elementi a formare qualche cosa ex novo (il 7, il + e il 5 come elementi da sintetizzare non sono il 12, che è il quid nuovo che pur non è che sintesi di quegli elementi);
- 2) realtà di questo quid risultante da questa sintesi.

Entrambi questi valori della sintesi kantiana son da ricercare nella sintesi matematica.

La *sinteticità* era un problema che già *Locke* da una parte e *Leibniz* dall'altra si eran posto: come spiegare la riunione degli attributi a formare una cosa (es. l'oro), come spiegare la *coesistenza*, la *coerenza*, l'*unità* degli attributi costituenti una cosa? (aspetto *gnoseologico*, ma anche riferentesi alla realtà: lato *realistico*, *fisico*).

Per Kant questa unificazione, questa sintesi, per cui ciascuna cosa è una cosa, è costituita dalla sua intuizione pura spaziale - temporale: intuizione pura, che perciò è qualche cosa di consapevole e di reale insieme, è intuizione e fenomeno, è coscienza e realtà. *Geometrizzare* è *spazializzare*, e le cose, nella realtà a noi risultante, sono spaziali. Ci deve essere lo spazio perchè c'è la geometria, che è certo una scienza, e della quale lo spazio è l'oggetto ineliminabile. Il tempo invece è l'oggetto dell'aritmetica e della meccanica; *contare* è *temporaleggiare*, per contare c'è bisogno dei momenti successivi di tempo. Dunque *l'intuire puro che costituisce la matematica, in quanto è intuire apriori, è spazio e tempo, perchè queste due intuizioni ci sono date dalle due branche matematiche come ineliminabili loro oggetti*. Se spazio e tempo non fossero in nessun modo, le matematiche sarebbero un assurdo impossibile a realizzarsi. Ma assurdo queste anche sarebbero, se essi fossero comunque cose in sè o loro appartenenze.

Kant nel paragr. 11 (v. pag. 56) considera ormai risoluto il problema relativo alla prima questione: come è possibile la matematica pura? *La matematica è il nostro sentire puro, è la nostra capacità di sentire e cioè di essere a contatto con la realtà, di intuirli; e quindi possiamo farla apriori senza bisogno della esperienza*; ma se la matematica si fa perchè è nostro sentire puro e così si fa come scienza, allora *l'intuire non puro non fa scienza. Il fenomeno puro soltanto è scientificabile*; il fenomeno empirico non avrà mai l'universalità e la necessità

che lo costituiscono scienza, anche se ha quella sinteticità che si risolve in quella sinteticità apriori, che costituisce cosa la cosa.

A fondamento della matematica pura c'è dunque l'intuizione pura dello spazio e del tempo; essa non è altro che la semplice forma della sensitività, forma che viene prima dell'esperienza («*prima*» nel senso di *indipendentemente*), in quanto cioè proprio essa forma rende possibile questa apparizione reale degli oggetti sentiti con le loro qualità sensibili, le quali ultime però, per Kant, non interessano la scienza: il sapore, l'odore, il colore, il suono, ecc. non saranno mai suscettibili di scienza, perché imprescindibilmente soggettivi, non necessari ed universali perché non apriori, e quindi incapaci, inetti ad essere oggetti di scienza (problema delle qualità del sentire).

Si presenta una obbiezione: se la matematica è soltanto il nostro sentire puro, allora non è scienza della realtà, ma piuttosto una parte della psicologia. Kant sente questa difficoltà (paragr. 11, 12, 13, osserv. 1^a). Risponde da una parte confermando che la matematica non può riguardare l'in sè della realtà, proprio perchè è conoscenza. Non è possibile che la matematica investa le cose in sè: in questo tentativo sarebbe perduto il conoscere e non sarebbe guadagnata la realtà. Noi prima intuiamo matematicamente (anche se matematici non ci diciamo), e poi andiamo con l'esperienza verso le cose che devono corrispondere; *l'esperienza risponde alla matematica e non viceversa*. Se lo spazio fosse qualche cosa in sè o fosse delle cose in sè, ciò non potrebbe avvenire. Lo

spazio è dunque *proprio il mio sentire puro, ma solo in quanto esso è anche l'imprescindibile fenomeno delle cose*. Ma d'altra parte alla stessa difficoltà (osserv. 2^a, pag. 64) Kant risponde mettendo in evidenza che questo identificare il fenomeno reale delle cose con l'intuire puro del senziente non è affatto idealismo nè problematico (che metta cioè in dubbio l'effettiva esistenza delle cose in sè – Cartesio –) nè sognante (che cioè addirittura neghi tale esistenza riducendo le cose a rappresentazioni). Prende così occasione per scolparsi della mossagli accusa di idealismo. Egli è contro l'una e l'altra forma di idealismo: egli a nessun patto può ammettere che si possa dubitare della esistenza delle cose e tanto meno che le si possa ridurre a rappresentazione. Kant dice: è vero, l'essenza, della quale è costituita la cosa in sè, io non la *intuisco col mio sentire, ma questo mio sentire è la prova* che il mio conoscere in esso ha origine da qualche cosa di esistente che non sono io stesso senziente, cioè *in questa essenza da me non conosciuta c'è una esistenza che col suo fenomeno costituisce il sentire*. L'intuire il fenomeno, o, meglio, l'intuizione fenomenica non esclude ma anzi richiede la cosa esistente in sè al di sotto di tal fenomeno. Che questo mondo esista, io sento *intuendone soltanto il fenomeno*. La ragione mi insegnerà poi a non scambiare il fenomeno intuito con l'esistenza richiesta da tal fenomeno; ma il mio sentire, insiste Kant, non esclude ma richiede tale esistenza: esclusa questa, bisognerebbe escludere anche e il fenomeno e il sentire e quindi anche ogni matematica.

La matematica, dunque, pur essendo il sentire puro, non per questo è qualcosa soltanto di psicologico, di soggettivo senza consistenza reale. Anche il sentire, anzi soprattutto il sentire dobbiamo considerare in quella imprescindibile unità col reale (lez. IV), la quale ne costituisce la sinteticità, e lo rende conoscenza.

Così, e solo così, la matematica è scienza.

VIII

L'IDEALISMO TRASCENDENTALE: SOLUZIONE DEL PRIMO GRADO DEL PROBLEMA

L'idealismo trascendentale come realismo che confuta ogni altro idealismo (osservaz. III): idealità, fenomeno, parvenza. Concetto leibniziano e kantiano del sentire. Il sentire al limite in cui si origina la conoscenza dalla esistenza: realismo e idealismo conseguenti.

Nella osservazione II^a si era fissato questo: che è vero, e non può non essere così, che la realtà matematica, cioè *l'essenza delle cose dataci dalla matematica* (essere estese ed avere una figura ovvero essere numerate ed avere una quantità), *non può essere l'essenza delle cose considerate in loro stesse*; ma il dir questo già importa che questa cosa, la cui essenza non è quella matematica che io conosco, pur esista in sè, perchè altrimenti non ci sarebbe potuta essere questa mia determinazione matematica, cioè il mio sentire (idealistico e realistico).

Nell'osservazione III^a Kant si propone di risolvere la stessa difficoltà: *se spazio e tempo sono ideali, cioè puro sentire, costitutivi della facoltà senziente del soggetto ragionevole che è l'uomo, allora l'intero mondo sensibile sarebbe pura parvenza*. (Si ponga subito mente alla differenza fra parvenza e fenomeno: *parvenza* è qualche cosa di illusorio e di ingannevole; *fenomeno* non è illusione, ma è la faccia

esteriore delle cose, quale deve essere *per quella costituzione che da una parte ha l'uomo in quanto senziente, e dall'altra ha la realtà stessa*, in quanto deve risultare al conoscente, il quale perciò e in ciò è fatto senziente).

Il mondo sensibile, dunque, si obietta Kant, non è tutto illusione o allucinazione? Se è vero che spazio e tempo non investono la essenza intima delle cose e queste cose pur le intuiamo e dobbiamo intuirle estese e temporanee, non sono esse una nostra comune allucinazione? Non è vero; anzi, dice Kant, soltanto la mia dottrina ci salva dalla allucinazione. Il perchè di questo è fondato su di una reintegrazione del *concetto realistico del sentire* che era stato abolito dal Leibniz.

In Cartesio il sentire è un atto enigmatico: è nello spirito, ma non è spirituale; *spirito è conoscenza e volontà*; il *cogito* cartesiano ha questi due costitutivi essenziali: senza di essi non c'è cogito. Pure in questo si constata di fatto un qualche cosa (il sentire), che non è essenziale al cogito ma soltanto c'è in esso. Questo sentire, con la sua eterogeneità allo spirito, fa presente allo spirito un qualche cosa che non è spirito; ad es. io tocco una superficie e ne sento una estensione levigata; questo mio sentire certo è dello spirito ma non gli è essenziale: indizio, secondo Cartesio, che questo quid esteso - levigato, eterogeneo allo spirito pensante, c'è, se Dio, facendomi tale, non ha voluto ingannarmi.

Leibniz abbandona questo concetto realistico che Cartesio ha del sentire, e sviluppando un altro motivo che c'è anche in Cartesio, dice: il *sentire* e l'*intendere* cartesiani sono la stessa proprietà dello spirito, il potere conoscitivo; si distinguono soltanto perchè nel sentire la rappresentazione è confusa, laddove essa è distinta e chiara nell'intelletto. Quindi c'è omogeneità tra conoscenza intellettuale e sensitiva, con la sola differenza che in una la rappresentazione è distinta e nell'altra è confusa. Il motivo, ripeto, è, anche questo, cartesiano, ma il suo sviluppo ha portato all'abbandono dell'essenza realistica del sentire persistente in Cartesio nonostante il suo cogito, certo più spiritualistico della monade leibniziana.

Kant non accetta questa concezione del sentire come sapere confuso, ma ristabilisce con maggiore rigore il concetto realistico tradizionale del sentire. Sentire e intendere sono due conoscenze diverse, perchè *solo il sentire ci porta al punto in cui il conoscere deve arrivare*, perchè tocchi la realtà e sia quindi veramente conoscere, *dove cioè il concetto finisce e si ha la cosa*, da cui il concetto, se veramente tale e cioè riguardante la realtà, deve cominciare.

Conoscere infatti è avere nella coscienza le cose; deve quindi esserci un punto di contatto, questo è appunto il *sentire*, il quale è dunque il conoscere in questo suo essere originato dal di fuori, che diciamo intuire, col quale l'esistere si innesta al conoscere. Se qui però si fermasse il conoscere, non sarebbe neppure conoscere; mancherebbe (vedremo) di oggettività. Perciò non c'è solo

questo conoscere intuitivo; c'è anche, strettamente connesso, il discorsivo, il giudicativo che è di genere diverso, oggettivo, proprio perchè si è superato l'innesto della esistenza al conoscere: si è nel conoscere oggettivo. Quando si è capito questo, il *sentire* resta come *la facoltà del conoscente di originare la propria conoscenza in questo innesto dell'esistenza nella conoscenza*. Tale innesto non toglie che il sentire sia un atto del soggetto conoscente, e quindi l'essenza conosciuta delle cose sia idealisticamente determinata: l'essenza spazio e tempo sono sì il mio sentire, ma sono anche il fenomeno delle cose stesse, che perciò da questa loro essenza (idealistica in quanto a me risultante) non sono tolte ma poste nella loro reale esistenza; altrimenti non ci sarebbe il mio sentire. Questo è l'*idealismo trascendentale* di Kant e cioè: le cose che sono nella conoscenza sono cose di conoscenza, cioè sono ideali le cose ideali. Non è però idealismo sognante e fantastico (alla Berkeley), per il quale le cose stesse nella loro esistenza sono rappresentazioni, nè idealismo problematico di Cartesio, che, per il deficiente concetto di senso e di scienza, non può riuscire mai a darci l'esistenza del mondo esterno, per ammetter la quale deve ricorrere alla veridicità di Dio.

La mia dottrina, dunque – dice Kant – non è idealismo, se per questo si intende una dottrina che neghi la realtà e la riduca a rappresentazioni del soggetto senziente. Anzi solo il mio idea-

lismo trascendentale, proprio col mio dar ragione della possibilità della conoscenza, elimina ogni idealismo negatore della realtà.

Così con questo chiarimento della sua gnoseologia, Kant ritiene di aver ribadita, nell'*Osservazione III^a*, quella dimostrazione, data nella *Osservazione II^a*, della insussistenza della obbiezione che metta in dubbio il carattere realistico del sapere matematico e quindi neghi la sinteticità di esso.

La matematica, dunque, è scienza: apriori e sintetica, come deve essere per essere scienza, nonostante la idealità (non appartenenza alle cose in sè; sua intuitività pura e quindi fenomenicità) dello spazio e del tempo che ne sono gli oggetti.

Questo puro intuire il tempo e lo spazio è essere matematici ed è cogliere l'essenza delle cose reali quale può risultare ad un conoscente, qual è l'uomo, che si trova dinanzi ad una realtà già esistente.

Il primo grado del problema è risoluto.

PARTE SECONDA
SECONDO GRADO DEL PROBLEMA

IX

LA NATURA

Passaggio dalla realtà intuitiva a quella naturale col concetto di legge come nesso tra le cose esistenti. Si esclude che queste cose esistenti e formanti la realtà naturale siano in sè (paragr. 14). Concetto formale di natura (paragr. 14) e fisica pura (paragr. 15). Concetto materiale di natura e conseguente introduzione del concetto di esperienza nella apriorità (paragr. 16). Sintesi del concetto formale e materiale e impostazione del secondo grado del problema, prendendo come punto di partenza l'esperienza.

Finora ci siamo occupati del mondo matematico e cioè di entità singolari con la loro determinata essenza intuitiva, fondamento delle costruzioni concettuali matematiche. Non è questo però il mondo in cui viviamo, un complessissimo mondo causale di eventi, di fatti continuamente insorgenti secondo insuperabili leggi che ne regolano l'accadere. Questo è quanto diciamo natura, in questa sentiamo di vivere e non soltanto in un acausale mondo di statiche e geometriche figure e di numeri computabili senza causalità.

Or la scienza, che a Kant interessa, deve essere possibile anche per questa natura in cui viviamo. *Tale natura per Kant* è proprio soltanto *legge*.

Si passa così dalla *realtà intuitiva*, cioè delle cose singolari esistenti, alla *realtà naturale*, concepita non soltanto come insieme di cose che esistono, ma anche come insieme di fatti che accadono, e cioè di eventi sottoposti a leggi universali, di fatti, cioè, che, pur nel loro singolare venire ad esistere, sono sottoposti a leggi che valgono per tutti loro. L'accadere con la sua legge ci fa passare dall'astratto mondo matematico al concreto mondo naturale, senza che però il primo debba essere abbandonato.

Ma sorge un problema: *queste leggi universali che costituiscono la natura, saranno leggi delle cose in sè?* Kant dice: in tale caso noi non ne sapremmo niente. Infatti di queste leggi costitutive delle cose in sè non potremmo avere conoscenza nè *apriori* (non potremmo chiuderci nel pensante in quanto pensante come pur si dovrebbe per averne la necessità ed universalità) nè *aposteriori* (da quest'ultima non risulterebbe la necessità e quindi non ci sarebbero leggi, perchè l'esperienza è relativa e limitata).

Nè apriori nè aposteriori dunque ci risulterebbe la legalità della natura, se essa concernesse le cose in sè; ma la legalità ci risulta, dunque non è delle cose in sè.

Queste cose che troviamo nella natura non possono essere le cose in sè.

Nel paragr. 15 (pag. 77) c'è l'impostazione di un secondo problema: *queste cose, non ostante che non possano essere cose in sè, pure sono*

collegate in leggi (questo loro collegamento è appunto la legalità); cioè hanno, tra loro, nessi che fan sì che una cosa non possa star sola per sè, ma debba essere determinata da altre, che ne determinano l'accadimento.

Noi abbiamo, come una matematica, così una scienza pura della natura, cioè una *fisica pura*, la quale «apriori e con tutta quella necessità che è richiesta per proposizioni apodittiche, espone le leggi a cui la natura è sottomessa» (v. pag. 77). Se della natura abbiamo veramente conoscenza, dobbiamo averne la scienza, cioè la conoscenza sintetica (reale) ed apriori (universale e necessaria). Ed una fisica pura c'è di fatto innegabilmente, c'è questa reale conoscenza universale e necessaria della natura, conoscenza nella quale è unanime il consenso degli scienziati, conoscenza necessitante all'assenso. Or com'è possibile una tale *scienza della natura sintetica e pur apriori*? Di questa fisica pura che è la vera e propria scienza, e non della *fisica sperimentale*, che dipende dall'esperienza sulla base della fisica pura, Kant imposta così il problema.

La fisica sperimentale, in quanto dipendente dall'esperienza e quindi mancante di leggi di assoluta universalità e necessità, non interessa Kant.

Per capire il paragrafo 16° occorre ricordare che Kant aveva detto che la *natura è legalità delle cose esistenti*; in tale concetto *l'elemento dominante è dato dalla legalità*. Ma questa legalità non ci sarebbe, se non ci fossero le cose di natura esistenti: quindi la se-

conda definizione della natura. Nella prima la natura era considerata sotto l'aspetto *formale*, qui, invece, *materialiter*: «natura, considerata materialiter, è l'insieme di tutti gli oggetti dell'esperienza» (pag. 78). A darci queste cose naturali esistenti Kant introduce, quasi involontariamente, il concetto di esperienza. *Natura è l'insieme di oggetti, sì, ma della esperienza, perchè se questa legalità dovesse riguardare le cose in sè non la conosceremmo; perciò riguarda i fenomeni*. Cose esistenti di natura saranno dunque questi fenomeni nella loro piena *concretezza* (*fatta di apriorità matematica e di empiricità qualitativa*), che costituisce la nostra esperienza.

Sappiamo che il sentire è conoscenza originaria al punto in cui l'attività del conoscere nasce dall'esistere. Or se questi oggetti di natura non fossero quelli della esperienza nascente dal sentire non avremmo nessuna prova che i concetti che abbiamo di essi oggetti corrispondano veramente a cose esistenti. Questi concetti potrebbero, se mai, aver valore, ma non per la realtà naturale; perchè non avremmo la prova che essi si riferiscano a qualche cosa di esistente in natura.

Abbiamo così determinato l'aspetto materiale della natura. Ma questa determinazione di *materialità* (oggetti esistenti in natura) di fronte alla *formalità* (nesso necessario di tali oggetti) viene ad essere fatta nell'esperienza, come esperienza. Così questo nuovo elemento introdottosi quasi surrettiziamente, diventa padrone di casa; pare che esso non investa la legalità, ma in effetto

questa, in quanto è nesso di quegli oggetti della esperienza, non può porsi senza l'esperienza.

Se gli enti di natura rimanessero i puri enti matematici spogli di qualificazione empirica, non nascerebbe l'esigenza del loro nesso a costituire una natura. La natura richiede enti matematici qualitativamente pieni, concreti. Tra questi e non tra i primi si svolge il nesso che diciamo natura e che è l'oggetto apriori della fisica pura. Come possa mettersi d'accordo l'inevitabile empiricità di questa determinazione di concreti enti naturali nel loro insieme, con la apriorità (indipendenza da tale empiricità) della legge che è natura, è difficoltà che vedremo subito come Kant cerca di superare.

Il punto centrale che richiama sempre l'attenzione di Kant è che (pag. 79) «qui noi non abbiamo da fare con cose in sè (*le proprietà di queste lasciamole là dove sono*) ma soltanto con cose come oggetti di una esperienza possibile»; (quella parentesi apre uno spiraglio sulla credenza kantiana al di là del suo criticismo: queste cose in sè hanno una loro essenza interiore, cioè loro proprie qualità intrinseche).

Chiedersi dunque come sia possibile conoscere la natura, significa chiedersi *come sia possibile riconoscere a priori la necessaria legalità dell'esperienza stessa. È l'impostazione del problema della fisica pura.*

Or nell'impostare questo problema è bene partire dalla natura per arrivare alla esperienza o viceversa? Sapendo che la natura è

natura dell'esperienza e che l'esperienza è esperienza della natura, da dovunque si parta le leggi dell'una saranno le leggi dell'altra.

Partiamo con Kant dall'esperienza; *la natura è l'intero oggetto*, (il sopradDETTO «insieme di tutti gli oggetti»), e quindi anche *l'intera legalità dell'esperienza*. Ma, si noti bene, partiamo non dall'*esperienza di osservazione*, cioè dall'esperienza già fatta, ma dalla *esperienza possibile*.

Nel determinare quindi apriori la legalità naturale, l'insieme di oggetti che ammettiamo come materiale della legalità, non sono gli oggetti già osservati dalla nostra personale o anche umana esperienza: sono soltanto «*oggetti di esperienza possibile*». L'esperienza, di cui abbiamo bisogno per impostare e risolvere il problema della fisica pura, è soltanto esperienza possibile. Con questa determinazione della esperienza, richiesta dalla fisica pura, come soltanto possibile, Kant risolve, o almeno pretende risolvere, la sopra accennata difficoltà della coerenza tra l'apriorità e la sperimentabilità della fisica pura.

Se la «natura» oggetto della fisica pura è *natura di esperienza possibile*, il problema è questo: *come le condizioni apriori dell'esperienza* (cioè l'esperienza nella sua apriorità) *possano spiegarmi la legge di natura*. Vediamo dunque se e come è possibile l'*apriorità della esperienza*, vediamo cioè la schietta possibilità della esperienza.

Il problema puro della natura è il problema puro della esperienza in generale.

È la grande affermazione rivoluzionaria di Kant. Giustificare questa affermazione risolvendo il problema della fisica pura è risolvere quello che abbiamo detto secondo dei gradi per cui procede la soluzione del problema generale: il problema interno della filosofia.

X

L'OGGETTIVITÀ (paragr. 18 - 20)

Empiricità ed esperienza; l'oggettività come carattere differenziativo della seconda dalla prima; concetto dell'oggettività e sua esigenza della universalità; processo psicologico dai giudizi di percezione a quelli d'esperienza dell'oggetto (paragr. 18): Objekt e Gegenstand (paragr. 19).

Il concetto dell'oggettività è il più fondamentale della filosofia kantiana e costituisce forse la più grande originalità del sistema, *quando Kant sia inteso profondamente*, più di quanto egli intendesse se stesso, quando sia posto più profondamente in accordo con se stesso; da questa sua più profonda coerenza nasce una nuova luce. *Kant è la costrizione di Hume ad essere se stesso* e così, in genere, in tutta la storia del pensiero speculativo; il progresso di questo è ottenuto proprio dalla ricerca di una coerenza più profonda di quella di cui ciascuno ha esplicita coscienza per il proprio sistema. Il problema dell'oggettività è trattato nei paragrafi dal 18 al 22 compreso. Kant introduce il concetto di giudizio e distingue i *giudizi di esperienza* da quelli *empirici*. Nei *giudizi empirici si parte dalla immediata percezione dei sensi*; i giudizi di esperienza sono empirici, ma solo alcuni giudizi empirici sono anche giudizi di esperienza. Tra giudizi empirici e d'esperienza non c'è una *inversione*

logica simpliciter che c'è in tutti i giudizi definitivi, il che vuol dire che la empiricità non basta a definire l'esperienza anche se in questa non si può escludere del tutto quella. Così, per intenderci, la vita non è definitoria della umanità, perchè gli uomini, sì, sono viventi, ma solo alcuni viventi sono uomini. Nei giudizi empirici dunque manca qualche cosa che c'è in quelli di esperienza e cioè l'*oggettività*; cioè *i giudizi empirici che abbiano l'oggettività sono giudizi di esperienza. Immediata percezione dei sensi* (cioè giudizi empirici) *più l'oggettività dà l'esperienza*; e il giudizio d'esperienza è dunque reso possibile dall'aggiungersi dell'oggettività ai giudizi empirici, che Kant dice *giudizi di percezione* (pag. 82): «I giudizi empirici, in quanto hanno una validità obbiettiva, sono giudizi di esperienza; ma quelli che sono validi soltanto soggettivamente io li chiamo semplici giudizi di percezione. Gli ultimi non han bisogno di alcun concetto puro dell'intelletto, ma soltanto del *nesso logico della percezione in un soggetto pensante*» (*nesso* non in senso di giudizio intellettuale, ma di consapevolezza psichica). Per Rosmini, superiore in questo a Kant, la percezione è elevata anch'essa a giudizio intellettuale; egli mostrerà che non è possibile percezione senza giudizio. La percezione, per Rosmini, è oggettiva anch'essa: v'ha e deve essere, per Rosmini, una percezione intellettuale. Per Kant, intellettuale è il giudizio che oggettiva la percezione, non la percezione, che, come percezione, è soggettiva perchè empirica. Vedemmo già che noi viviamo in una natura la quale in tanto è per noi quella natura in cui viviamo, in quanto è

legalità di cose che ci risultano esistenti, e che non possono risultare esistenti se non in quel *sentire, che*, abbiamo visto, *è la facoltà del conoscere in quanto ci mette in rapporto con l'esistenza*, la quale perciò è una esistenza intuita. Cioè questi esistenti non ci risultano che nel *senso* e cioè in quella pseudo conoscenza che è intuizione fenomenica. Se vogliamo impostare il problema puro della natura, cioè del come conoscerla *apriori* (necessariamente ed universalmente) e *pur sinteticamente* (cioè senza perderla nella sua realtà) *dobbiamo partire dall'esperienza nelle sue condizioni trascendentali: apriori*. Questa trascendentalità ci consentirà l'apriorità; laddove l'esperienza non ci farà perdere la sinteticità. Dobbiamo, cioè, diremmo, partire, dalla possibilità (apriorità) della esperienza (che come tale ha in sé l'empirico, è, diremmo, materiata di empiricità). Questa esperienza non solo non esclude l'oggettività, cioè non è soltanto soggettiva, come è il giudizio percettivo, ma richiede l'oggettività perchè sia esperienza. *Ma donde questa oggettività?* L'esperienza si ha in quanto la realtà intuita non è più soltanto intuizione soggettiva ma è oggettiva, cioè, secondo Kant, è ottenuta mediante l'applicazione dei *concetti intellettivi puri*, costituenti l'intelletto, alla intuizione concreta.

Se io giudico rimanendo col mio giudizio entro me stesso e perciò dicendo di un quid qualche cosa che altri può non dire, questo che faccio è un *giudizio di percezione*; è un giudizio che non vale per altri. L'intuizione, in quanto tale, è mia e mia soltanto;

l'oggetto no, anche io non posso che intuirlo: «Quando un giudizio concorda con un oggetto, tutti i giudizi sullo stesso oggetto devono concordare tra loro» (pag. 83). Si osservi, per analogia, il processo psicologico nei primi atteggiamenti spirituali dei bambini; il bambino passa da uno stato soggettivo, in cui è chiuso in se stesso, alla determinazione di oggetti.

Kant identifica questo superamento del puro stato mio soggettivo, questa concordia con l'oggetto, che pur non è dato se non nella intuizione soggettiva che bisogna superare, l'identifica col *valere del giudizio sempre (necessità) per me e per tutti (universalità)*. (Es., c'è una cattedra: fin che io sono chiuso in me davanti alla percezione che ho di questa cattedra non posso invitare nessun altro a dire altrettanto; devo presupporre che ognuno di noi giudichi ugualmente della intuizione che egli ha, come ne giudico io, perchè si abbia un giudizio di esperienza).

Da che cosa ci accorgiamo che *c'è un oggetto? dall'imprescindibile, non arbitrario consentimento di tutti e sempre*. Consentimento non arbitrario anche il mio, come quello di tutti. *L'esserci di un oggetto come tale è la validità necessaria ed universale del giudizio che afferma questo esserci*. Quell'oggetto, dunque, per quanto certo un *esistente - intuito* da me e da ciascuno degli altri intuenti, proprio per poter essere intuito anche dagli altri non si risolve nella soggettiva intuizione mia: è anch'esso un esistente. Se, ad es., questo tavolo si risolvesse nelle sensazioni che ne ho io e ne ha ciascuno di noi,

siccome io e ciascuno siamo ciascuno un ciascuno, non potremmo convenire nell'affermazione del tavolo; allora questo tavolo si risolverebbe in ciascuno di noi e non ci sarebbe il tavolo (e non ci saremmo, aggiungo, neppure ciascuno di noi). *In tanto è possibile questo non arbitrario consentimento universale in quanto c'è un esistente.* Ma in quanto in questo esistente conviene tal universale giudizio, anzi in quanto tal universale giudizio è l'esistente stesso, quell'esistente è elevato ad oggetto: non è più soltanto un esistente fenomenico, è un oggetto, è un quid universale e necessario, non è più un singolare esistente. L'oggetto è l'universale e necessario; e così reciprocamente l'universale e necessario è oggetto.

Questa è una e forse *la scoperta fondamentale* di Kant; la scoperta di Kant, non è, come si è ripetuto, che l'oggetto sia la negazione che il soggetto conoscente fa di sé come conoscente. Kant questo non ha mai detto nè pensato. *L'oggetto è l'universale e necessario.* Ci sono tanti motivi in cui si sente questa scoperta kantiana, quantunque Kant non ne sia sempre esplicitamente consapevole. Questa la vera scoperta di Kant e non l'inconoscibilità della cosa in sé come tale; inconoscibilità che solo da questa scoperta ha il suo significato e valore. Senza questa scoperta, l'inconoscibilità della cosa in sé si risolverebbe (e storicamente purtroppo così è stata intesa) in una pura negazione che è lontanissima dal pensiero kantiano, e che è in se stessa un assurdo. *Nel vero Kant l'oggetto è questo universale e necessario; e la cosa in sé come noumeno*

non è che *l'oggetto inteso nella sua purezza, l'oggetto non natura ma coscienza pura*. Verso questa oggettività dobbiamo far andare la cosa in sè kantiana, ed avremo approfondito Kant ed aperte nuove vie alla speculazione; avremo inteso l'Oggetto puro come l'assoluto Unico costitutivo sostanziale della coscienza dei soggetti, che con la loro pluralità individuano la coscienza stessa.

Ma di questo non qui e non ora. Basta avervi accennato. Fermiamoci alla *affermazione innegabile di Kant: l'oggettività come universalità e necessità*, e proseguiamo nell'esame del nostro problema.

XI
LA COSCIENZA IN GENERALE
COME OGGETTI VITA' (paragr. 20)

Il mondo conoscitivo kantiano come mondo rappresentativo. Il duplice giudicare. La condizione mediatrice del passaggio dal giudizio percettivo al giudizio d'esperienza. L'oggettività della coscienza in generale. Il concetto puro implicito alla intuizione ma non deducibile da essa.

«Perciò validità oggettiva e validità necessaria ed universale sono concetti reciproci».... cioè la validità oggettiva si risolve nella necessità ed universalità e «sebbene non conosciamo l'oggetto in sè, pure, quando consideriamo un giudizio come universalmente valido e perciò necessario, vi sottintendiamo appunto la validità oggettiva. Mediante questo giudizio noi riconosciamo l'oggetto, lo riconosciamo dal *valore universale e necessario del nesso delle percezioni date*» (pag. 83-84).

«L'oggetto (Objekt) rimane sempre sconosciuto in sè, ma quando il nesso delle rappresentazioni, che *da esso* (e cioè dall'Objekt = in sè) son date alla nostra sensitività, è, mediante un concetto intellettuale, determinato come valido universalmente, viene allora determinato da questo rapporto l'oggetto (Gegenstand) e il giudizio è oggettivo» (pag. 84).

Ricordiamo: *la nostra sensitività è forma del conoscere, la quale porta questo al suo limite, in cui il conoscere nasce dall'esistere*; ma in tal primo grado del conoscere non c'è *Objekt* (che non c'è, secondo Kant, in nessun conoscere) divenuto fenomeno intuito, non c'è *Gegenstand* perchè non c'è ancora il concetto intellettuale a dare al fenomeno intuito la validità universale.

Differenza fra *Objekt* e *Gegenstand*: *Objekt* è il puro oggetto che si potrebbe identificare col concetto di cosa in sè. Ma in questa abbiamo quasi riguardo ad una qualche essenza della cosa; nell'*Objekt*, no, esso è un quid reale, che per natura sua trascende la conoscenza proprio per essere reale, è lo scolastico *esse in re*. Ma abbiamo visto come col processo intuitivo questo *Objekt* reale ha in qualche modo (col fenomeno) il suo corrispettivo nella conoscenza. Riconoscere questa rispondenza del fenomeno all'*Objekt* è trasformare il fenomeno intuito in *Gegenstand*. Perciò questo è qualche cosa che sta dentro a noi conoscenti; il *Gegenstand* è il fenomeno dell'*Objekt*, ma riconosciuto universale e necessario per questo suo essere un *Objekt* ma di coscienza. *Objekt* è ciò che ci sta di fronte, fuori, cioè che non è coscienza, proprio per poter essere *Objekt* (è la cosa in sè realistica). *Gegenstand* è *l'Objekt come può stare nella coscienza*. Per quanto l'oggetto in sè non sia conosciuto, proprio perchè sia in sè, pure io, con la mia coscienza, devo ritrovare l'*Objekt*, sotto pena di nullità della coscienza stessa. E vi trovo infatti, nel concetto intellettuale, quella universalità e necessità che mi fa dire: non ci

sono solo io come coscienza soggettiva, c'è un Gegenstand (corrispettivo dell'Objekt nella coscienza).

Avendo presente il problema che ci occupa (quello della fisica pura come secondo grado per la soluzione del problema interno della filosofia), noi finora abbiamo trovato che, per venire a parlare di natura come oggetto della fisica pura, dobbiamo intendere la oggettività, giacchè questa caratterizza la esperienza, nella quale abbiamo coscienza della natura. Abbiamo indicato di questa oggettività di coscienza le due caratteristiche: universalità e necessità. Occorre ora un più profondo intendimento di questi due caratteri per intendere a fondo l'oggettività.

Per Kant la percezione precede il giudizio. Nel concetto poi c'è già il giudizio, cioè questo scindersi della coscienza in due aspetti e trovare la propria unità concreta proprio in questa duplicità di aspetti. Per es., nel giudizio: il bene è il fine supremo del volere, ci troviamo davanti alla coscienza di bene e di fine che per un momento scindiamo ma proprio per conquistare il concetto del bene come fine della volontà. Ora nel *concetto* (dice Kant implicitamente), anche se preso nella formulazione tradizionale del concetto che si risolve in *note*, in questa unità solida del concetto non possono non esserci le note, cioè i predicati del giudizio; quelle ci sono in quanto attribuiamo questi predicati a quella cosa, cioè in quanto formuliamo il giudizio. *Non è dunque possibile pensare un qualche cosa cioè avere un concetto senza che questo concetto non abbia in sè, non sia anche un atto giudicativo; perciò l'intelletto*

proprio in quanto facoltà del concepire è la stessa facoltà del giudicare. E perciò Kant dice: (pag. 86) «A fondamento (dell'esperienza) vi sta la intuizione di cui sono consapevole, cioè la percezione che appartiene soltanto ai sensi. In secondo luogo poi vi appartiene anche il giudicare (che spetta soltanto all'intelletto)». Non dobbiamo dunque accusare di incoerenza Kant se considera l'intelletto come facoltà dei concetti e se nello stesso tempo dice: il giudizio spetta solo all'intelletto che è facoltà giudicativa. «Or questo giudicare può essere duplice: in primo luogo confronto le percezioni soltanto e le collego in una coscienza del mio stato, oppure, in secondo luogo, le collego in una coscienza in generale» (p. 86-87).

Osserviamo il quadro nella nota n. 60 a pag. 86: il giudicare comincia dal n. 4. Gli elementi della coscienza, per Kant, sono le rappresentazioni; questo è il campo della esperienza. La conoscenza quindi, secondo Kant, si risolve in rappresentazioni. Opinione tradizionale rinverdita da Leibniz, dal quale Kant la prende; opinione a nostro avviso erronea: se il conoscere è soltanto rappresentare, il conoscere non può adempire al suo compito conoscitivo, il conoscere è un assurdo; *saremmo sempre in un mondo rappresentativo, quello reale ci sfuggirebbe irrimediabilmente.* La coscienza ridotta a rappresentazione della realtà, non sarebbe mai la realtà: le sarebbe precluso ogni ricorso diretto alla realtà. Possono perciò esserci parlamenti rappresentativi di popolo: non può esserci un assoluto potere di rappresentare e soltanto

di rappresentare. Svanirebbe, in quanto assolutamente assente, il rappresentato (realtà) e svanirebbe così anche il rappresentante (coscienza). Il conoscere non è dunque soltanto rappresentare; questo è concetto realistico e porta come conseguenza lo scetticismo.

Kant continua a concepire il mondo mentale conoscitivo come rappresentativo, quantunque contro di esso faccia la più grave crociata; abbatte la dottrina della conoscenza - rappresentazione, ma non se ne rende conto esplicito.

Chiudendo la parentesi riguardo a questo conoscere - rappresentare, torniamo alla detta duplicità di giudizio. *Il giudizio empirico o di percezione consiste nella coscienza in quanto puramente soggettiva, puramente singolare*, cioè riconosco come soggettivo questo collegamento; questa mia coscienza soggettiva, questa «coscienza del mio stato», dunque, non nega l'oggettività, ma ne manca.

«Per l'esperienza non è sufficiente, come comunemente si immagina, confrontare delle percezioni e collegarle in una coscienza per mezzo del giudicare; da ciò non nasce una validità universale e una necessità del giudizio, in forza delle quali soltanto esso può avere valore oggettivo ed essere esperienza» (pag. 87). Il giudizio dunque (e questa è stata considerata una incoerenza kantiana) non basta per uscire da questa coscienza del mio stato; anche questa è giudizio, sebbene non sia esperienza. E per Kant invece, che pone la facoltà del concepire (intelletto) come facoltà del giudicare, dovrebbe bastare. Non basta, perchè Kant

ammette anche un giudicare schiettamente soggettivo (perceptivo, non fatto dall'intelletto); se lo facesse l'intelletto, siccome questo, essendo facoltà del concetto, non può non essere universale e necessario, sarebbe oggettivo. E invece, ripetiamo, i giudizi di percezione sono per Kant giudizi, ma non sono oggettivi. *E perciò questi giudizi percettivi di validità soltanto soggettiva non bastano.* Fin che sto in questo stato soggettivo, ho rappresentazioni sensibili, non sono in quella ordinata connessione, che è il giudicare da cui nasce l'oggetto (Gegenstand). *Quando c'è il vero e proprio giudicare, il giudicare dell'intelletto come facoltà dell'universale concetto, la coscienza non è più soggettiva ma oggettiva.*

Il giudizio percettivo è dunque coscienza singolare; esperienza è questa stessa coscienza più l'oggettività. Apportatore di tale oggettività è il concetto intellettuale, il concetto che nella sua purezza costituisce quell'intelletto che formula, che esprime il giudizio oggettivo. «Tal concetto è un concetto puro dell'intelletto, apriori, concetto che non fa altro che determinare in generale, in una intuizione, il modo in cui essa possa servire a dei giudizi» (pag. 88); *il concetto puro ritrova sé nella intuizione.*

Perché dunque io raggiunga l'oggettività occorre:

- a) un giudizio percettivo;
- b) la subordinazione dell'intuizione, in cui consiste questo giudizio percettivo, ai concetti intellettivi puri;
- c) si ha così il giudizio di esperienza con cui abbiamo conquistata la oggettività (p. 87).

Con questa oggettività siamo alla *coscienza in generale*, che «*cos'è*» (v. pag. 87) procura la validità universale ai giudizi empirici. Che cosa è questa coscienza in generale? Fino ad oggi è stata interpretata come l'*io assoluto trascendentale*. Su quale presupposto è fondata tale interpretazione? Su quello *realistico* pre ed anticritico che il soggetto sia coscienza e l'oggetto sia l'opposto della coscienza, cioè la non coscienza. Se ne è concluso: con questa coscienza in generale Kant passa dall'*io* singolare empirico all'*io* universale assoluto. Non è passaggio; è un salto che falsifica la coscienza in generale di Kant e rende impossibile la coscienza. Causa del salto è il pregiudizio realistico (*nel farlo si suppone valida la soluzione realistica del problema della conoscenza, mentre a parole si nega il realismo: il mondo conoscitivo stante a sè, fatto di rappresentazioni, e il mondo della realtà stante a sè e fatto di cose*). Or questa soluzione è stata mostrata falsa; dalla coscienza, per salti che si facciano, non si può uscire: *l'ammissione di un esse in re è cosciente; l'esse in re e l'esse in mente (Objekt e Gegenstand) non si possono staccare dalla coscienza anche se li ammettiamo in modo diverso*, e cerchiamo di giustificare tale diversità.

Quando questo sia inteso bene, *l'oggetto non si potrà più dire qualche cosa di non coscienza*. E allora la *coscienza in generale* di Kant sarà il soggetto stesso fattosi universale, oppure sarà l'oggetto di cui il soggetto è consapevole? Io credo debba essere l'oggetto. La *coscienza in generale* di Kant non è dunque nè un io nè l'io, ma è l'oggetto puro della coscienza degli io, è *l'oggettività della coscienza*. Kant certo questo

non ci dice esplicitamente, ma non pochi e non piccoli sono i motivi del suo filosofare, che autorizzano questa interpretazione, o, se si vuole, deduzione dal suo argomentare.

XII
DALLA OGGETTIVITÀ ALLA NATURA
(paragr. 21 - 26): IL CONCETTO

La coscienza conoscitiva come giudizio. Le forme del giudizio e i concetti intellettivi puri che le esprimono. La necessità della esperienza. Passaggio alla natura come esperienza possibile apriori attraverso lo schematismo. Soluzione del problema della fisica pura.

Qual'è la condizione mediatrice del passaggio dal giudizio percettivo, per il quale si è nella coscienza limitata al soggetto, al giudizio di esperienza, per il quale si riconosce che in questa coscienza, che pur certo il soggetto ha, c'è della oggettività? La condizione mediatrice del passaggio è la subordinazione della intuizione, nella quale consiste il giudizio percettivo, ad un concetto intellettivo. Che cosa è quest'ultimo? Vediamolo nelle stesse espressioni kantiane; così a pag. 88: «il concetto non fa altro che determinare in generale, in una intuizione, il modo, in cui essa possa servire a dei giudizi...»; e 96: «non vi sono condizioni di giudizi di esperienza oltre quella che subordina i fenomeni, secondo la varia forma della loro intuizione, ai concetti intellettivi puri». Ma la più chiara definizione è quella che trovasi a pag. 90: «*i concetti intellettivi puri non sono più che concetti di intuizioni in generale*». Essa significa che quando io ho l'intuizione, ad es., di una pietra riscaldata dal sole (v. pag. 88),

sono certo in un giudizio percettivo, e, per avere un giudizio d'esperienza, devo sussumere questa percezione «sento calda questa pietra illuminata dal sole» al concetto di causa, e dire quindi: «questa pietra è calda perchè il sole la illumina»; ma già nella intuizione della pietra riscaldata dal sole c'era questo «perchè», quantunque io non lo vedessi esplicitamente, non ne facessi un giudizio di esperienza.

«Si trova anzi che essi (i giudizi sintetici) sarebbero impossibili, se ai concetti tratti dall'intuizione, non fosse venuto ad aggiungersi un concetto puro dell'intelletto, sotto al quale quei concetti sono stati subordinati e solo così collegati in un giudizio oggettivamente valido» (pag. 89). Si potrebbe qui domandare: Come si concilia ciò con quanto abbiamo poco prima citato dalla pag. 90? I concetti puri sono «concetti di intuizione in generale», ovvero «si aggiungono ai concetti tratti dalla intuizione»? La soluzione della difficoltà l'avevamo implicitamente data già nella lezione precedente, nel cui sommario avevamo detto: «Il concetto puro implicito alla intuizione, ma non deducibile da essa». E cioè il concetto puro come tale non è deducibile dalla intuizione perchè altrimenti saremmo sempre nella soggettività. *Il concetto puro è un qualche cosa di indipendente dalla intuizione e costituisce quella coscienza necessaria e universale, cioè oggettiva, in cui sta l'intelletto, il quale intus legit, collega le note, ci dà l'essenza della cosa, cioè l'oggettività.* Il concetto puro è questa lettura del collegamento intimo della cosa intuita nella sua unità; lettura, nella quale e con

la quale l'intelletto raggiunge la realtà, è la realtà stessa, sempre fenomenica si intende, ma vista nel suo essere originata da un Objekt e così posta dall'intelletto come Gegenstand. Ed è per questo che una facoltà, un atto conoscitivo del soggetto, qual'è l'intelletto come tale, è oggettivante; è per questo che i concetti puri nello stesso tempo col loro puro *essere formale* costituiscono l'intelletto e forniscono la realtà come oggettiva. Si ripete qui ad un grado superiore quello che si disse per l'intuizione pura. Sia questa che il concetto puro fanno uno con la realtà e così possono fornire la sintesi.

Finora abbiamo veduto che cosa sono i concetti puri; ora ci resta da vedere *quali* sono, *dove* e *come* li troveremo. Se è vero che questi concetti puri sono la stessa coscienza universale e necessaria, li troveremo in essa; ma il trovarli in essa non solo non ci allontana dalla realtà, ma anzi ci mette in contatto con questa. Potremo anche qui come per la matematica avere la sintesi reale senza rinnegare l'apriorità necessitante. Secondo Kant *la coscienza in generale non ci indica esplicitamente questi concetti puri; però ci dà una indicazione secondo cui ritrovarli*; ce la dà proprio col suo essere coscienza conoscitiva. Il conoscere umano per Kant è sempre *giudicare*; è giudicare sia quando percepisce empiricamente che quando fa un giudizio di esperienza. Or se questi concetti intellettivi puri non sono altro che il nesso intimo della intuizione in generale, cioè il giudizio implicito nella intuizione, e perciò sono il mezzo per il quale da un giudizio soggettivo passiamo ad uno

oggettivo, questi *concetti intellettivi puri saranno tanti quanti sono i modi in cui la coscienza giudica*. Kant prende dalla *logica tradizionale* la determinazione di questi modi di giudicare. Non dunque critica di essi e del giudizio; ma loro pura e semplice accettazione. *Eleviamo la funzionalità di ciascuno di questi modi al suo concetto, ed avremo i concetti puri. Questa è la famosa deduzione delle categorie*. Si suole distinguere una duplice deduzione di esse: genericamente, ed abbiām visto perchè, esse sono tratte dalla coscienza in generale; ma, nella loro determinazione, sono tratte dalla tavola logica dei giudizi.

A pag. 91 abbiamo detta tavola dei giudizi in corrispondenza della tavola trascendentale (pag. 92) di quei *tali concetti che servono di mediazione tra il giudizio percettivo e il giudizio di esperienza, e servono di mediazione perchè forma implicita dell'uno, esplicita dell'altro*. Sono note le kantiane dodici categorie, col loro raggruppamento a tre a tre sotto quattro titoli diversi (qualità, quantità, relazione, modalità). L'aristotelica enumerazione di dieci categorie, Kant giustamente chiama una accozzaglia, una rapsodia, perchè Aristotele non le ha dedotte. Già per la loro natura questi *predicamenti universalissimi* di Aristotele, nei quali quasi si ritrovano le essenze universali delle cose, sono lontanissimi dalle categorie - funzioni di Kant: questi predicati aristotelici investivano la realtà, *riguardavano la cosa in sè* (direbbe Kant); laddove in Kant le categorie sono *l'essenza funzionale del giudizio di esperienza* e così e perciò *leggi della realtà conosciuta*. La coscienza critica kantiana poi è molto turbata

da quel raggruppamento aristotelico, senza ordine e senza discernimento, per il quale troviamo messi insieme, per es., i fenomeni ed intuitivi «dove» e «quando» con l'intellettiva e necessaria «causa», ecc.... Per Kant non c'è possibilità di spiegare la conoscenza senza la chiara distinzione del sentire dall'intendere, anche se, come abbiām visto, questo secondo non può essere scisso dal primo, senza del quale sarebbe vuoto. E la categoricità è dell'intendere e soltanto di questo, perchè questo solo raggiunge l'oggettività assicurata dalla categoricità. *Aristotele non fa* (e certo non poteva fare a suo tempo) *l'analisi critica della conoscenza*.

Con la seconda tavola abbiamo trovato la determinazione dei concetti intellettivi puri e perciò siccome questi danno ai giudizi percettivi la oggettività, *abbiamo trovato la determinazione della oggettività*. Abbiamo spiegato la *oggettività della esperienza*; siamo sempre nella coscienza, per quanto non più chiusa nei soggetti singolari. Diremo: «è così», e non più soltanto «per me è così».

Ma il problema della fisica pura era quello di passare dalla esperienza come punto di partenza alla legalità di natura o dalla legalità della natura alla esperienza. Kant (abbiamo visto) preferisce la prima via. E perciò, essendo ancora nell'esperienza, siamo ancora nel punto di partenza, non siamo ancora alla legalità universale di natura, non abbiamo ancora risolto il problema della fisica pura.

Prima di proseguire, vediamo il paragr. 22, che è come il sommario di quanto Kant dice a proposito dell'esserci la necessità, in quanto c'è oggettività, nella esperienza. Per la dissociazione del concetto di necessità da quello di oggettività Kant non venne inteso. Si prova una specie di scandalo per una pretesa incoerenza kantiana, quando Kant dice che *l'esperienza è necessaria*; incoerenza, perchè Kant ci ripete continuamente che non può essere tratta dall'esperienza la necessità ed universalità scientifica. Se infatti anche tutta l'umanità fosse concorde in una determinata esperienza, non per ciò questa sarebbe necessaria ed universale; l'umanità ha incominciato ed un giorno finirà. Pur Kant parla di *necessità della esperienza, e non può non parlarne se l'oggettività è necessità ed universalità e l'esperienza è oggettiva*. Ma così la necessità come l'oggettività che ci sono nella esperienza, provengono non da quanto di empirico, di qualitativo questa contiene, ma da quanto contiene di apriori, di pura concettualità.

Chiarito questo carattere di necessità dell'esperienza, occorre uscire dal punto di partenza e avviarci verso il punto di arrivo, cioè alla legalità della natura, perchè allora soltanto sarà risoluto il problema della fisica; solo allora sarà dimostrato che è possibile la scienza della natura come tale. Kant lo fa mediante la tavola III a pag. 92 (v. paragr. 23, 24, 25).

È il difficile problema dello schematismo della ragion pura (v. cap. I del libro II della Critica della Ragion pura). Che cosa è questo schematismo? Kant, abbiám visto, ammette *due forme apriori*

dell'intuire (lo spazio e il tempo: forma dell'intuire le cose esterne in quanto tali è lo spazio; intuire le cose, è vederle in una data forma spaziale. Il tempo è la successione del prima e del poi, che non si riferiscono alla esteriorità come tale, per la quale basta la spazialità. Il tempo non c'entra con la esteriorità; è un qualche cosa che caratterizza l'intuizione nella sua interiorità alla coscienza; il tempo è il succedersi dei miei stati di coscienza. Attribuiamo questa successione anche alle cose esterne solo indirettamente per il loro riviverle in questa intuizione interiore che io ho dei miei stati di coscienza, e quindi anche delle mie intuizioni esterne).

In questa intuizione interiore che è il tempo, dobbiamo vivere anche i concetti intellettivi puri, i quali in tale vita acquistano quel potere mediatore pel quale si passa dai giudizi soggettivi agli oggettivi, e pel quale insieme quelle nostre pure funzioni giudicative, quali sono le categorie, i concetti puri in atto, sono anche principi fisiologici, cioè leggi generalissime della natura.

Questo intervenire diretto della categoricità logica funzionale nella fenomenica realtà attraverso l'intuizione interiore del tempo, questo investire così tale realtà fenomenica dando a quella categoricità logica il valore di legalità della realtà fenomenica naturale è quello che Kant dice schematismo della ragion pura.

I principi fisiologici sono quei principi che ci danno la possibilità della natura nelle sue leggi; sono le leggi stesse della natura; sono le leggi universali nelle quali consiste la natura (v. paragr. 23 e 24).

L'esperienza apriori è possibilità di esperienza, non esperienza di fatto che suppone quella possibilità. E quella esperienza apriori (soltanto possibile) è lo schematismo che riassume i principi fisiologici e cioè le leggi universali della natura: con lo schematismo abbiamo raggiunta la legalità di natura.

Le leggi universali sono conoscenze apriori e ce le dà la fisica pura che è la scienza della possibilità dell'esperienza; la quale dà le leggi a cui l'esperienza di fatto deve obbedire perchè sono insieme le leggi della natura conosciuta e dell'esperienza con cui la si può conoscere.

Kant distingue i principi fisiologici in principi *matematici* e in principi *dinamici*; questi ultimi soltanto sono le vere e proprie leggi della fisica pura.

Ecco dunque per la fisica pura, come già per la matematica, *giustificate ad un punto*, la sua apriorità (necessità ed universalità) e la sua sinteticità (realtà). Il conoscere non è scisso dalla natura che si conosce: se l'un processo e l'altro (il conoscitivo e il naturale) non fossero fondamentalmente uno, non ci potrebbe essere nè l'uno nè l'altro.

XIII
CONFUTAZIONE DELLO SCETTICISMO
(paragr. 27 - 31)

Il circolo vizioso notato da Hume tra leggi causali di natura e loro esperienza umana. Estensione del dubbio umano. Soluzione del circolo vizioso nel concetto di natura come esperienza possibile. Accentuazione kantiana della distinzione della noumenicità dalla fenomenicità di natura. Problemi insorgenti dalla soluzione kantiana del dubbio scettico: 1) donde e perchè la singolarità dei fatti e delle cose? 2) donde e perchè la diversità dei concetti puri come leggi?

Il dubbio di Hume è semplice nella sua natura; tutti parlano – e più se ne parlava ai tempi di Hume – di causa e di effetto; su questa ammissione dell'esserci, nella realtà, questo nesso, si fonda la conoscenza umana che diciamo esperienza: questa conoscenza non par possibile se non presupponiamo già come reale questo nesso di causa e di effetto. Ma d'altra parte solo la già fatta esperienza prova la realtà di tale nesso. Siamo in un circolo: la causalità reale fonda l'esperienza, l'esperienza fonda la causalità reale. Questo circolo Hume mette in evidenza e contesta quindi il valore oggettivo reale della causalità. Continueremo dunque, dopo Hume, a fare la nostra esperienza con questo

nesso ma non sapendo se attinge o meno la realtà: a noi consta solo il prima e il poi costante o no, e noi trasformiamo in causalità il prima e poi costante. Così Hume rompeva il circolo vizioso annullando ciò che lo costituisce: il valore oggettivo della causalità. Kant soggiunge, anzi aggiunge: *Hume ha ragione; ma dobbiamo estendere il suo dubbio*; es., il sole è causa del calore della pietra, ma anche quando dico: l'uomo è animale ragionevole pare che dall'esserci reale dell'uomo io mi formi il concetto della sua essenza, e invece il suo esserci reale dipende dal mio pensarlo. Perciò anche nel *nesso sostanziale* e non soltanto in quello causale c'è questo circolo vizioso; par che ci sia circolo in ogni nesso necessario che si ritrovi nella natura e che perciò si attui nella esperienza. Ma ampliato così lo scetticismo, Kant continua: perchè questa constatazione fosse scetticismo, bisognerebbe provare che al di là di questa esperienza, che voi dimostrate che è in circolo vizioso con la natura, ci sia come natura una natura che non sia l'esperienza. *La natura invece è proprio la natura conosciuta sperimentalmente; l'esperienza umana è proprio l'esperienza naturale*. L'errore è in questo dualizzare.

Kant invece di puntare su questa unità natura-esperienza, la rende concetto secondario e prende come primario questo: *Hume avrebbe ragione se il sapere umano avesse per compito di conoscere le cose in sè; ma esso ha per compito la conoscenza delle cose come sono nella conoscenza umana* perchè l'uomo agisce nella esperienza; quindi la sua azione è resa possibile anche se la sua conoscenza è solo di

cose quali si presentano; *in base alla costituzione di queste cose egli non può avere torto; la sua conoscenza è vera, anche se è soltanto del fenomeno.*

Questa presentazione di Kant si fonda sulla distinzione tra cose in sè e fenomeno. La conoscenza umana non è *falsificante* – come falsificante invece l'aveva presentata Hume, in quanto elevava a necessità reale (causalità) quello che era un puro abito soggettivo – perchè può conoscere e conosce i fenomeni della natura; *il fenomeno naturale non è diverso da quello che si conosce.* Nè il fenomeno naturale potrebbe essere diverso per altri percipienti; *il fenomeno naturale non è solo umano, non è creazione umana. Ha una sua, la sua oggettività.* Questa oggettività è conoscibile apriori, è la stessa possibilità della esperienza, possibilità dell'esperienza, che l'esperienza umana attua e può attuare solo perchè c'è quella possibilità. Possibilità dell'esperienza, che è la stessa legalità di natura.

Per capire bene Kant occorre avere sempre presente la distinzione tra possibilità dell'esperienza ed esperienza: (1. *possibilità dell'esperienza è legge, essenza della natura come tale;* 2. *esperienza di fatto è l'inquadramento della percezione empirica in questa possibilità dell'esperienza,* è vivere nella coscienza il fatto di natura con la sua legge: ad es., noi con una esperienza di fatto determiniamo l'anno solare in base ai movimenti della terra attorno al sole; ma questa legge empirica è resa possibile dalla possibilità stessa dell'esperienza, cioè dalla legalità di natura). Non più dunque scetticismo

della nostra conoscenza concreta, proclama Kant, ma *assoluta certezza*, determinata dalla identità di funzioni conoscitive e leggi naturali.

A proposito della causalità dice Kant (pag. 105): «È questo il punto di scalzare dalla sua base il dubbio di Hume. Egli a buon diritto affermava che con la ragione noi non intendiamo in alcun modo la possibilità della causalità, cioè della *relazione* della esistenza di una cosa con la esistenza di un qualcos'altro che sia posto necessariamente da quella». Questa affermazione di Hume, dice Kant, può essere estesa all'idea della *sussistenza* e della *reciprocità*.

Parte essenziale dell'argomentare di Kant in questo punto sono i tre concetti intellettivi puri di relazione (sostanza, causa, reciprocità... v. pag. 92) che devono tutti essere messi in dubbio se si dubita di uno solo.

Nel paragr. 28 a pag. 106 Kant insiste sulla distinzione fra cosa in sè e fenomeno e presenta la soluzione del dubbio di Hume. Soluzione così pel rapporto causale pel quale ci sono gli *eventi*, come pel rapporto sostanziale pel quale soltanto troviamo *cose* nella natura, come, infine, per quel reciproco saldo legame di tutte le cose che fa una la natura. Il coesistere delle cose naturali è sempre un *interferire* e questo interferire è l'unità del mondo naturale; questo essere insieme, anche quando si concepisca come mucchio (il che non è neppure possibile) pure importa

sempre interdipendenza. *La reciprocità è la più fondamentale e comprensiva legge dell'essere*, perchè in essa convergono molteplicità ed unità. Quanto più chiariremo come è possibile essere molti e uno insieme, e viceversa, tanto più saremo andati profondo nella conoscenza e, direi, nella coscienza dell'essere.

La cosa di natura, dunque, come cosa è il giudizio possibile di sostanza; io lo pronuncio quando una cosa di natura di fatto sperimento. La mia esperienza in genere è *l'insieme di cose naturali costitutive del mio giudicare e perciò appunto non in sè*. La ragione vera e profonda con cui Kant supera Hume è questa: *ridurre la natura alla esperienza possibile e l'esperienza possibile alla legalità naturale*. Questa identificazione non dell'esperienza umana di fatto ma solo della esperienza possibile con la legalità naturale esclude l'interpretazione e lo sviluppo del kantismo in umanismo. Tale sviluppo è soltanto una falsificazione non uno sviluppo di Kant.

Nel paragr. 30 Kant afferma che *se natura è esperienza possibile e questa è lo schematismo dei concetti intellettivi puri, è chiaro che se volessimo far servire questi ad organizzare cose in sè, faremmo cosa arbitraria ed essi non servirebbero. Sono leggi che devono essere riempite del fenomeno e non delle cose in sè*. Sarebbe come voler far regolare le leggi del suono dalle leggi del sapore; come voler dare le qualifiche del sapore al suono. Kant forse anche lui non si è liberato del tutto da questo arbitrio. Infatti la causalità, che appartiene soltanto a questa naturale legalità, egli ha messa al limite tra cose in sè e fenomeno:

«Se ci sono i fenomeni ci sono i noumeni che li causano», egli ha detto in base al principio di causalità.

«Questa completa soluzione del problema di Hume, sebbene riesca contro l'aspettazione dell'autore, salva dunque ai concetti puri dell'intelletto la loro origine apriori e alle leggi universali della natura la loro validità come leggi dell'intelletto» (pag. 110). I concetti intellettivi puri sono dunque apriori e pur valgono per la realtà, in quanto costituiscono la possibilità dell'esperienza che è certo esperienza di realtà naturale.

«Scaturisce quindi da tutte le indagini finora fatte, il seguente risultato: «Tutti i principi sintetici apriori non sono altro che principi dell'esperienza possibile» e non possono mai essere riferiti a cose in sè, ma soltanto a fenomeni come oggetti dell'esperienza» (pag. 110). La natura dunque è la natura conosciuta e la natura conosciuta è la natura. Si è soliti presentare la prima di queste due proposizioni perfettamente convertibili, e quindi supporre quasi una natura in sè accanto o sotto una natura conosciuta. Non è così per Kant; non bisogna confondere la cosa in sè kantiana con una pretesa natura in sè, espressione che per Kant è una pura e semplice contraddizione. Perchè natura non è che possibilità di esperienza. Resta così sempre aperto il campo alle scienze sperimentali sul fondamento di questa possibilità indagata e ritrovata apriori dalla fisica pura.

Che questa soluzione kantiana del dubbio scettico riguardo alla natura soddisfi completamente, non diremo. Rimangono senza risposta due interrogativi:

1°) *la natura è esperienza possibile; ma come, donde mai la singolarità delle cose costituenti la natura, la singolarità dei fatti in cui la legge si attua?* Singolarità di cose e di fatti che permettono appunto l'esperienza in atto. Donde e perchè una esperienza di fatto su una esperienza soltanto possibile? Questa esperienza del fatto come tale era l'assillo di Hume; egli diceva: troviamo attuate le leggi naturali in fatti che compongono la nostra esperienza (fino ad oggi) con questa loro legalità: *dobbiamo essere necessitati a ritenere che questa legalità sia anche futura?* Risponde a ciò Kant? Temo di no. Talune leggi di natura (per es. l'esserci della terra e il sorgere del sole finiranno; e perchè?) Non credo che si trovi risposta nella dottrina kantiana della natura come possibilità di esperienza. Questo problema sarà poi ripreso, mettendosi in evidenza la contingenza delle leggi di natura (cfr. p. es. Boutroux).

2°) Inoltre, perchè i diversi concetti puri come leggi? *Abbiamo inteso questa natura come legalità, sempre riempita di fenomeni;* varrà essa per qualunque natura, quindi non più soltanto per soli con attorno dei pianeti, ma per qualsiasi natura immaginabile? *ammessa questa legalità eterna del fenomeno* – contingente e passeggero – perchè ci devono essere il principio di causa, di sostanza, di necessità, ecc.? È il problema della diversità di leggi fondamentali della natura, correlativo alla diversità delle categorie di giudizio. Non

crediamo che Kant si sia posto il problema di tale diversità sotto l'uno o l'altro aspetto.

XIV
L'ESIGENZA CRITICA
(paragr. 32 - 38)

La noumenicità come mondo intelligibile. Insidia dovuta alla purezza dei concetti intellettivi e sua eliminazione. L'autoconoscenza della ragione. Rivoluzione copernicana di Kant nello stabilire la possibilità della natura. Soggettivismo e oggettivismo nell'intendere tale rivoluzione copernicana.

Come mai l'umanità ha aspettato tanti secoli – 2300 anni circa a cominciar soltanto da Talete – a chiarire questo errore, dal quale Hume ha tratto il suo scetticismo? *Perchè c'è un'insidia naturale nelle stesse categorie:* esse si presentano ingenuae, schive di esperienza ed in questa loro purezza, in questa indipendenza dalla esperienza *si presentano necessitanti; ci han fatto così credere che esse siano delle cose in sè, o almeno loro proprietà, loro legge. Ecco perchè noi finora trattavamo i concetti puri come cose;* la purezza delle categorie ci teneva il tranello: interpretavamo la loro necessità come la stessa necessità delle cose in sè. Quando invece possiamo sventare questa insidia, possiamo, in questa loro purezza, appunto perchè tale, riconoscere il vuoto, l'assenza di contenuto *e non l'ente intelligibile*, la cosa in sè. *Queste categorie, per quanto valgano per l'essere, non sono enti, ma solo funzioni* che ordinano gli enti. Ma, e daccapo, *quali*

enti? Quelli dati dalle intuizioni sensibili, gli enti intuiti. Kant dice di essere il primo ad aprire gli occhi alla umanità su questa insidia. Ed ha ragione. Ha ragione specialmente in questo implicito annunziare così come problema nuovo il vecchissimo problema della filosofia: problema nuovo come problema, a lei interno, della sua stessa possibilità. Problema interno della filosofia che doveva trarre la sua soluzione dalla soluzione del problema generale del conoscere.

Pur Kant spesso continua a chiamare *noumeni* queste cose in sè, inattinte e inattingibili dall'intelletto. Noumeni e cioè *oggetti di pensiero, puri pensati*. Perché? Già da Platone si era determinato questo, che le essenze vere delle cose sono le loro essenze immutabili. Or immutabili sono soltanto le essenze che ci dà l'intelletto in contrapposto di quelle del senso che ci dà il mutabile ed il relativo. Questo è motivo platonico che è rimasto e si è sviluppato nella tradizione filosofica: *l'essenza vera è ciò che non può essere distrutto, ciò che non diviene, non finisce*; e questa essenza immutabile che non finisce è solo quella pensata dalla mente, dal *nous*: *è l'idea. Queste cose, nella eternità loro, nella loro essenza universale e necessaria, non possono essere che idee*. Così le cose in sè come noumeni sono *l'essere in sè*, secondo la scoperta platonica dell'idealità dell'essere come tale. *L'essere in sè deve dirsi dunque noumenico*. Questo, secondo Kant, può e deve continuare a dirsi vero. Ma non perciò questo mondo noumenico di cose in sè intelligibili deve dirsi anche conosciuto dall'umano intelletto. *Conosciuto è intuitivamente*

soltanto dall'intelletto divino. Ma il mondo che è inteso, conosciuto dall'intelletto umano che fonda la sua sinteticità sul senso fenomenizzante, è soltanto il mondo delle connessioni logiche e delle leggi naturali, che non attinge l'essere in sè. Questo per l'uomo rimane soltanto pensato, affermato col pensiero.

Kant è fiero della sua scoperta: non devesi più confondere il mondo noumenico, che non può essere che divino, con quello dell'intelletto umano. Intelletto quest'ultimo che è pur *sempre intelletto* anche limitato entro organismi sensitivi e costretto quindi a prendere da questi il suo contenuto, il che, per Kant, rende tale umano *intelletto, come intelletto, soltanto formale e non ontologico*. L'ontologismo dell'intelletto umano è soltanto fenomenico: in questo mondo del fenomeno l'intelletto umano fa uno con l'essere.

L'intelletto kantiano perciò non è il soggetto, non è l'io; l'intelletto kantiano è oggettivo. Come si può, pensa Kant, consolidare questa scoperta e far sì che essa trionfi della insidia delle categorie? Con questa nuova scienza: la *critica*; così *le categorie non saranno più scambiate per entità, ma si saprà che sono soltanto funzioni*. Chi di questa critica sia incapace, chi ne prescinde, non scoprirà mai l'insidia delle categorie. Di qui lo sdegno di Kant per coloro che continuavano a fare della filosofia, prescindendo dalla Critica. «Ma non può giovare a nulla il cercar di moderare quelle infruttuose ricerche della ragion pura con ammonimenti d'ogni genere sulla difficoltà della soluzione di quistioni così profondamente recon-

dite, col dolersi dei limiti della nostra ragione e col ridurre le affermazioni a semplici congetture. Poichè quando l'impossibilità di esse (cioè delle cose in sè) non sia chiaramente dimostrata, e l'autoconoscenza della ragione non divenga vera scienza, nella quale sia, a così dire, distinto con certezza geometrica il campo del suo uso legittimo da quello del suo uso nullo ed infruttuoso, quei vani sforzi non saran mai tolti completamente» (pag. 117).

L'autoconoscenza della ragione e cioè *la critica è per Kant la conoscenza trascendentale, cioè quella scienza che, invece di avere ad oggetto l'essere o una determinata forma dell'essere, ha se stessa a suo oggetto*. Solo così, con questa preventiva Critica, noi potremo eliminare l'insidia delle categorie nella soluzione del problema dell'essere.

Su questa determinazione dell'*intelletto come insieme di concetti puri*, cioè indipendenti dall'esperienza, ma che non per questo sono enti intelligibili, perchè sono invece *nessi in cui i fenomeni della natura devono necessariamente avvenire* – e non altro che i fenomeni – Kant poggia la soluzione del problema definitivo di questa II^a parte: *come è possibile la natura stessa?* È qui il copernicanesimo di Kant, che ha portato, al dire dello stesso Kant, nel mondo speculativo una rivoluzione uguale a quella operata da Copernico nel mondo fisico. La rivoluzione che Copernico ha prodotto nell'intendimento dei moti celesti, io la opero, dice Kant, *nel campo gnoseologico*, perchè *finora si diceva che erano le leggi di natura che venivano ad improntar di sè l'intelletto da cui si facevano conoscere*. È vero invece l'opposto: non è la natura che con leggi sue eterogenee

all'intelletto venga ad improntar di sè l'intelletto stesso e così si faccia conoscere (cosa impossibile ad ottenersi così) ma è *l'intelletto stesso che informa delle sue leggi la natura stessa, la quale così ha una sua legalità*, la quale perciò non è eterogenea, in quanto naturale, all'intelletto.

Questa è la scoperta di Kant; ma questo copernicanesimo venne inteso falsamente, come se l'intelletto, *proprio come intelletto umano*, creasse a sè le sue leggi e le desse anche alla natura; è questo il punto di vista idealistico soggettivistico, che necessariamente finisce in un umanismo tutt'altro che giustificato. L'intelletto, con la sua presenza nell'uomo, non solo supera la singolarità degli individui umani, ma anche la totalità di essi e la necessità.

Perciò per Kant l'intelletto è già costituito con queste sue leggi che sono le categorie (sostanza, causa, reciprocità, ecc....) e di cui esso non può spogliarsi; l'intelletto umano per Kant non dà esso a se stesso queste leggi, in modo che possa spogliarsene ed esse non siano necessarie. L'intelletto kantiano non è lo Spirito autocreante, quale lo si è fatto diventare dopo. Che non ci siano difficoltà e durezza in questa concezione kantiana dell'intelletto, certo noi non neghiamo; ma neghiamo che la spontaneità dell'intelletto kantiano possa e debba essere interpretata come quell'assoluto autoporsi che annulla ogni categoria. Per ciò

l'intelletto kantiano può interpretarsi, proprio in una maniera opposta a quella seguita fino ad oggi, come *la stessa oggettività necessitante, cioè la universalità e necessità della coscienza del soggetto*.

E possiamo finalmente rispondere alla domanda: come è possibile la conoscenza pura e pur sintetica della natura per l'uomo? È possibile perchè *l'uomo è intelletto della legalità dei fenomeni, che nella loro unità diciamo natura*.

Si spiega così come l'uomo possa apriori costruire la fisica, e pur costruire una fisica non imaginaria ma vera fisica della reale natura. Questo significa scalzare ogni materialismo, ogni spiegazione materialistica dell'essere, a cominciare proprio anche da quel mondo della natura, nel quale la materia si affermerebbe. Tanto più il materialismo viene scalzato alla base per quel mondo noumenico dell'essere in sè, anche se kantianamente dobbiamo ritenerlo sconosciuto. Sconosciuto quanto si voglia, esso non può essere quel fenomeno spirituale dell'essere, che è la materia.

Questo soprattutto richiede il copernicanesimo di Kant: non l'umanismo da una parte, non l'agnosticismo dall'altra.

PARTE TERZA
TERZO GRADO DEL PROBLEMA

XV

LA METAFISICA COME ESIGENZA UMANA

Il mondo indicato dalla ragione nella sua purezza: il greco mondo intelligibile ed il cristiano mondo soprannaturale. Le idee e loro caratteristica. Loro origine dalla sublimazione dei concetti intellettivi puri. Conseguente dialettica naturale umana: il compito della ragione pura nella sua esigenza metafisica.

È chiusa così la II parte della trattazione; quello che abbiām detto II grado della soluzione del problema della scienza come assoluta conoscenza, della soluzione cioè del problema interno della filosofia.

Il III quesito era (pag. 47): come è possibile la metafisica in generale? Kant parte ora non più dal *senso* (puro) come per la I parte, non più dall'*intelletto* (puro) come per la II parte; parte invece dalla *ragione* (pura), perchè *la metafisica vuol essere una scienza che, mediante la ragione, indipendentemente da ogni esperienza, raggiunga qualche cosa che è il mondo intelligibile in sè*. Ciò già con Platone e nella filosofia tradizionale cristiana. Nella filosofia tradizionale cristiana, a far attingere di colpo il mondo intelligibile, il soprannaturale, era intervenuto lo sviluppo della rivelazione cristiana: con la fede si era raggiunto l'essere. Così quello che per Platone era il mondo intelligibile, scoperto dalla ragione stessa, nella filosofia cristiana

diventa il mondo soprannaturale, raggiunto dalla fede. È con ciò forse cessata l'esigenza di una filosofia come ragion pura? No, a parte la necessità che in ogni fede in qualche modo ci sia della filosofia, nella stessa speculazione cristiana, dopo lo sviluppo patristico del dogma rivelato, come tale, si è tentata di esso, almeno in parte, una giustificazione razionale con la *Scolastica*. Nella stessa Scolastica dunque la metafisica è questa ragion pura, che, indipendentemente da quello che la natura è, dimostra quel che deve essere questa soprannatura. Kant si attiene a questo concetto tradizionale, quando pone il problema della ragion pura. Egli tratta della realtà in sè (pag. 220) e cioè del mondo intelligibile che è il vero, sia in senso platonico, sia in senso cristiano, sia come cosa in sè kantiana. L'essere è l'oggetto della metafisica; non l'apparenza o il divenire, non il greco mondo della sensibilità, non il contingente mondo naturale cristiano, non il mondo fenomenico di Kant; ma *l'essere che non ha cominciato, e che non può finire; l'essere in sè. La metafisica deve sempre voler cogliere questa realtà in sè; se no, non è più il sapere (Aristotele) che ha come oggetto l'essere come essere.*

Or dell'indagine finora fatta da Kant non avevano certo bisogno nè i *matematici* nè i *fisici*: ai matematici bastava l'*evidenza*, ed ai fisici bastava l'*esperienza*: una matematica ed una fisica scienze già c'erano: erano state già fatte, potevano e dovevano continuare a farsi nello stesso modo. Kant non vuole insegnare a matematici

e fisici a fare la loro scienza. *Vuol ritrovare la metafisica ed insegnare ai metafisici a farla.*

Con la metafisica (pag. 130) ci troviamo davanti a *concetti puri della ragione* e non dell'intelletto. Di solito Kant li chiama *idee pure della ragione*. Prima ha parlato delle *intuizioni pure: spazio e tempo*; poi delle *categorie*; ora di *idee*, che sembrano entità di coscienza diverse dalle prime e dalle seconde: par che abbiano un po' delle categorie, ma nulla delle intuizioni.

Nel sentire spaziale e temporale si trovava la conferma delle intuizioni pure matematiche; dei concetti intellettivi puri si ha conferma nella esperienza. Delle idee pure della ragione non pare si possa avere conferma; sono qualche cosa di puro, apriori come le une e gli altri, ma mancano di quella capacità sintetica con cui si raggiunge la realtà.

Sono arcinote le principali idee pure della ragione secondo Kant: *anima, mondo, Dio*. Sporadicamente si presentano come idee pure anche il *fine* e la *libertà*. Le idee non concorrono a formare l'esperienza possibile e perciò sono escluse da ogni esperienza di fatto. La stessa idea di mondo non è esperienza possibile, non può attuarsi in nessuna esperienza di fatto.

Queste idee, si sa, sono, per Kant, l'assolutizzazione delle categorie di relazione: il mondo, della categoria di causa; l'anima, di quella di sostanza; Dio, della categoria di reciprocità. Per es., dell'idea del mondo avremmo la conferma quando si potesse con l'esperienza risolvere questo problema: c'è, e quale è, la causa

effettiva di tutto il mondo nel suo complesso? Solo allora avremmo un concreto concetto di mondo vissuto in esperienza. Ciò invece è, umanamente, impossibile. Da questa impossibilità da una parte ed esigenza di sintesi anche della idea di mondo dall'altra nascono le *antinomie dell'idea cosmologica*.

Si dica altrettanto per i paralogismi dell'idea dell'anima: cerchiamo di concepirla come la stessa nostra sostanza, come qualche cosa, quindi, che non comincia e non finisce. Ragionamenti falsi quelli che con tal presupposto facciamo, perchè *prendiamo i caratteri dell'anima che vive la nostra vita fenomenica, e li eleviamo a sostanziale cosa in sè*.

Così per l'idea di Dio. Essa è l'esasperazione dell'idea di reciprocità o comunanza. Quando due entità possono essere reciproche? *Reciprocità è la coesistenza di esseri in modo che uno non possa essere senza l'altro*. Perchè ci sia questa reciprocità, i due reciproci hanno un qualche cosa che rende indispensabile l'uno all'altro. L'idea di Dio è la sublimazione di questa categoria di reciprocità; non sentiamo noi forse questa comunanza nostra in quell'essere unico che è Dio? La sentireste, dice Kant, quando foste riusciti ad individuare in un singolo questo comune. E cioè, p. es.: l'essere comune a noi uomini importa l'esserci di una umanità comune; altrimenti non ci diremmo tutti uomini (tutti gli empiristi ed i monadisti non hanno compreso ciò profondamente; e perciò dicono che umanità è astrazione, che è solo qualche cosa che esiste in questa parola). Kant dice: in questo *con - essere*, essere

insieme, essere comune degli enti c'è certo qualche cosa di comune. Quando però ci riferiamo a Dio, cioè all'Essere assoluto, assolutamente comune alla assoluta totalità, noi siamo saliti all'*incondizionato* e abbiamo dato a questo una sua entità, laddove non ci troviamo che dinanzi alla totalità logica del condizionato. Questa esigenza della ragione di salire dalle condizioni all'Incondizionato, ci spinge verso di questo, ma non ci può dare, nella conoscenza, la Sua possibilità e tanto meno la Sua realtà. La realtà all'uomo risulta nella sinteticità; or questa, anche quando è apriori, è del fenomeno, non dell'in sè. Elevare a totalità le condizioni formali categoriche e cioè *elevare a principi di ragione le regole dell'intelletto* non è sufficiente a raggiungere la realtà. Or la ragione non fa che quello.

La ragione, in questa sua *dialettica naturale*, vuole trovare l'incondizionato come ente e *dà valore di entità a questa totalità dell'essere formale*. Quando la ragione scopre la natura di questa sua dialettica, ne scopre anche il valore. Il fondamentale è quello di farci distinguere il fenomeno dall'in sè; senza ragione saremmo condannati a scambiare l'uno per l'altro. È proprio per questo che c'è l'esigenza metafisica nell'umana coscienza: per dire ai matematici ed ai fisici: plaudo alla vostra scienza, ma è scienza di natura, del condizionato, non dell'Incondizionato; pur non potendo dirvi quale sia l'essere in sè, di cui sento l'esigenza, posso dirvi con assoluta certezza che esso non è i vostri enti, cioè quelli di cui fate la scienza.

Esigenza metafisica, dunque, che ha il suo compito nel non farci scambiare lucciole per lanterne; lucciole, gli enti naturali che conosciamo; lanterne, l'essere in sè di cui la ragione ci attesta l'esserci e cioè l'Incondizionato.

È così risoluto il III problema: quello dell'esserci nell'anima umana una esigenza della metafisica; di quella metafisica, il cui esserci come scienza Kant ha messo in dubbio.

Esigenza che già per sè sola, indipendentemente dall'essere o no attuata in una scienza, ha il suo grande fondamentale valore: 1) dare alla scienza, che troviamo di fatto costituita in modo innegabile (e cioè alla matematica ed alla fisica), i suoi limiti: è scienza del fenomeno; 2) affermare l'*in sè* in modo anche più innegabile di quella costituita scienza.

CONCLUSIONE
LA SOLUZIONE DEL PROBLEMA

XVI
LA METAFISICA COME SCIENZA

Soluzione kantiana del problema. Insoddisfazione di questa. Ragione della impossibilità kantiana di risolvere il problema. Salita ad un nuovo problema critico: l'essenza della metafisica. Soluzione del problema della possibilità di questa dopo la soluzione di quello precedente.

Così le idee della ragion pura, pur con le loro antinomie, paralogismi e falsi ragionamenti dell'Ideale, non servono a Kant soltanto a mettere in evidenza la debolezza, l'insufficienza della umana ragione, come si suole ripetere, ma a ben altro: a mettere in evidenza la natura e l'ufficio della ragione: natura per cui l'umana coscienza è capace di affermare l'essere in sè, anche se si trova nell'impossibilità di conoscerlo. Perciò *della ragione come tale è propria soltanto la metafisica*. E questa, come pura e semplice esigenza della coscienza, pur con la sua dialettica naturale, è l'unica possibile affermazione dell'Incondizionato. E perciò, nonostante che questa ragion pura, della quale soltanto la metafisica (e soltanto essa) si serve, dia luogo a questa eterna insoddisfazione umana, pure non si può dire che la natura umana sia fatta male. Neppure qui è scettica la dottrina kantiana: lo scopo della

conoscenza è soddisfatto, perchè la ragione non solo teoreticamente ci attesta che gli enti naturali non sono essere in sè, e che l'essere in sè c'è, ma anche perchè ci dà un modo di raggiungere, se non di conoscere, questi enti in sè: la *condotta morale*, etica. Ecco il *significato metafisico del costume*, inteso in senso morale e cioè della doverosa libertà che è costrizione del soggetto naturale. *La ragione pura e solo essa ci permette di essere morali.*

Sappiamo così perchè l'uomo filosofi e debba filosofare. Ma non sappiamo ancora quel che Kant vuol sapere, e cioè se tale esigenza sia in qualche modo traducibile, organizzabile in una scienza, e cioè in una conoscenza sintetica apriori. Cioè Kant non ha ancora risolto il problema interno della filosofia, nel modo in cui egli l'ha impostato, e per cui è stato costretto a chiedere aiuto ad una scienza indubitabile come scienza.

Siamo al IV quesito: è possibile che questo sapere (giacchè questa interiore esigenza è pure, comunque si voglia, un sapere), cui la dialettica naturale della ragion pura dà luogo, sia una scienza? Kant in definitiva non risponde; e non poteva rispondere, e forse morì col rammarico di non aver dato questa risposta. Non risponde, non ostante che pur esplicitamente egli affermi che due scienze metafisiche sono possibili dopo l'annullamento della metafisica dogmatica. Questa va annullata, perchè, costruita senza aver posto il problema critico, dava luogo a una falsa scienza, la quale perciò diceva cose diverse secondo i diversi

metafisici che la costruivano. Mancando la critica non ci si domandava fino a qual punto e specialmente *in qual modo* l'uso della ragione pura era legittimo nel costruire la scienza: ne veniva fuori una pretesa scienza che era fantasticheria o scambio della realtà naturale con la realtà in sè.

Dopo la critica, dunque, secondo Kant, due scienze metafisiche ci possono e ci devono essere: con la critica da una parte siamo dinanzi al *fenomeno* delle cose, alla cosiddetta *natura*; dall'altra siamo necessitati ad ammettere *l'essere in sè*. E allora, dice Kant, 1) ci sarà una *metafisica della natura*: natura intesa nei suoi puri principi primi che spiegano l'esperienza, che costituiscono la possibilità stessa della esperienza. Scienza che non può non essere unica, che non può esser diversa per i diversi pensatori. *Scienza* quindi veramente *universale e necessaria*. 2) E ci sarà anche una *metafisica dell'essere in sè*, che, non potendo essere scienza dell'essere in sè, perchè questo in tale scienza diverrebbe natura, sarà *metafisica dei costumi*; una vera e propria *metafisica della moralità*. C'è infatti un essere in sè a cui siamo necessitati dalla ragione pura. Ora è vero che nel campo della conoscenza di esso non posso costruire scienza, ma *moralmente, con la mia moralità, io raggiungo quell'essere in sè, che affermo col pensiero, ma che con la conoscenza non raggiungo*. Or la metafisica della moralità, checchè essa sia, mi fa comprendere perchè e come mai l'uomo – puramente morale, anche non scienziato, non filosofo – possa raggiungere l'essere in sè, *il regno dei fini, il regno di Dio*. Questo compito assolve la

metafisica dei costumi. Questa è dunque la risposta di Kant di fronte al IV quesito, risposta non trattata esplicitamente nei Prolegomeni, nei quali (pag. 184-192) Kant si limita a mettere in evidenza che solo la Critica potrà rigenerare la metafisica, e che «sebbene sia già giunto il tempo della caduta di ogni metafisica dogmatica, pur vi manca ancora parecchio per poter dire che sia già all'incontro comparso il tempo della sua rigenerazione per mezzo di una fondamentale e completa critica della ragione» (pag. 186).

Di quella risposta Kant stesso dovette rimanere insoddisfatto, se fino alla morte continuò a fare tentativi per darci la sua metafisica, che non sarebbe stata più la sua metafisica, ma *la metafisica*, una volta per sempre assodata, ritrovata come indubitabile scienza, le cui proposizioni, niuno avrebbe potuto più in alcun modo mettere in dubbio o variare dissentendone.

Di questa insoddisfazione vediamo il perchè traendolo dalla stessa intima coerenza del pensiero kantiano.

Kant, vedemmo, imposta così il problema: la metafisica fino ad oggi non c'è, perchè ci sono tante metafisiche; per vedere se da me in poi ci possa essere o no, devo vedere come deve essere fatta la scienza. Prendo le due che ci sono, la matematica e la fisica, e analizzandole scopro che la scienza è conoscenza apriori (universale e necessaria) e sintetica. La scienza deve dunque essere sempre un sistema di giudizi apriori, deve essere una sintesi apriori. Come è fatta questa sintesi?

La *sintheticità kantiana* (nell'esplicito dei filosofi bisogna sempre cercar di scoprire i fili conduttori del loro pensiero, il loro pensiero implicito; occorre fare opera di approfondimento, entrare nell'organismo vivo del loro pensiero e vedere ciò che è effettivamente da essi pensato sotto le parole scritte) non è solo stringere, in un atto logico, enti logici, pensieri che prima non erano sintetizzati tra loro, ma significa anche, abbiám visto a sufficienza (cfr. lez. V), *fusione della logicità con la realtà come tale*, significa quel che io direi ontologicità della conoscenza. Ontologicità che per Kant è fondamentalmente *l'intuire*, cioè il punto limite genetico della conoscenza, nel quale la conoscenza non è ancora tale perchè è ancora esistenza, e viceversa l'esistenza non è più esistenza perchè è già conoscenza.

Or questa esistenza, vedemmo, è l'esistenza naturale (*l'intuitività è fenomenica*). E allora è vero che la sintesi apriori per la sua apriorità mi spiega l'universale e il necessario dell'essere, ma sarà sempre universalità e necessità dell'essere fenomenico. Or, se questo è il pensiero kantiano, io capisco la sintesi apriori matematica e la costruzione dei concetti; capisco la sintesi fisica e quindi la determinazione della possibilità della esperienza, tutto questo capisco perchè sono nel mondo della natura; ma non capisco la metafisica della natura. Non capisco, perchè la metafisica, nella sua esigenza, afferma l'in sè e vuol coglierlo. Quindi il problema, che, prima di ogni partizione della metafisica, Kant deve risolvere, è: *come è possibile la sintesi apriori metafisica*, e cioè

l'apriorità sintetica dell'essere in sè nella coscienza umana? Kant non è in condizione di poter risolvere questa questione, perchè la sinteticità che egli ha scoperta e analizzata, è ineluttabilmente del fenomeno. Perciò, per lui, la metafisica non potrà essere scienza, se questa richiede la sintesi, e la sintesi si attacca al fenomeno.

Nè la difficoltà riguarda solo la metafisica della natura. *La metafisica dei costumi è scienza o no?* Nella «Fondazione della metafisica dei costumi» non dice se essa sia scienza. Per Kant non può essere scienza, per le ragioni sopradette. E allora perchè mai Kant ci parla con la Critica e dopo la Critica di una Metafisica della moralità, che non è più soltanto tormentosa dialettica esigenza metafisica della coscienza, ma metafisica col suo valore di scienza? A tutto ciò Kant *non può rispondere*, perchè da una parte la concezione kantiana della scienza come vera e propria conoscenza si regge tutta sulla introduzione, nel conoscere, dell'essere solo in quanto fenomeno; e dall'altra la metafisica, di fronte a tale concezione della scienza, non rinnega la sua scientificità, pur permanendo nella sua essenza di affermazione e ricerca dell'essere in sè.

Questa impossibilità fu dimenticata dal pensiero post-kantiano; e nacque così l'equivoco sottostante a tutto l'idealismo. Infatti secondo *Fichte* è vero che le due metafisiche kantiane non sono metafisiche, ma solo *fisica e moralità*, ma pure Kant avrebbe fatto la scoperta della metafisica senza accorgersene: *la sua stessa*

Critica sarebbe la metafisica. Questa sarebbe la scoperta chiara di Kant; e questa è l'essenza della *Dottrina della scienza* di Fichte: la filosofia è *scienza della scienza*, è la *scienza che, invece di considerare l'essere, considera se stessa e perciò la vera e l'unica filosofia è la filosofia trascendentale cioè la Critica.*

Si dimentica che per Kant la critica è l'introduzione alla metafisica e non la metafisica; e che non può non essere così, se il concetto di critica in qualche modo vogliamo conservare. In tanto è possibile la valutazione del conoscere (e si dica pure il conoscere del conoscere) in quanto c'è il conoscere. Ridurre il conoscere al conoscere del conoscere, annullando il primo rende impossibile anche il secondo, cioè *annulla la Critica.* Kant aveva bensì detto: facciamo questa indagine circa il conoscere, cioè *conosciamo il conoscere* e perciò, provvisoriamente, lasciamo da parte l'essere che si conosce: ma solo come momento introduttivo a questo schietto conoscere, che è innegabile come tale. Negando questo i post - kantiani negano anche l'indagine kantiana e la sua possibilità. E si spiega quindi il dogmatismo, in cui l'idealismo, che tale riduzione ha fatto, è caduto.

Il proseguimento di Kant bisogna che prenda altra via: la critica di Kant era ancora monca, era solo gnoseologica, cioè fatta su un concetto realistico della conoscenza; superiamola nella considerazione più alta della spiritualità e facciamo *una critica più ampia, della coscienza e non della conoscenza.* Fin che si considerava la realtà come stante a sè, e la conoscenza come quell'impossibile

potere che andava ad impossessarsi di essa, si capiva che anche la filosofia dovesse essere conoscenza e scienza; ma quando si toglie questa concezione, si riapre il problema interno della filosofia a cominciare dalla stessa pretesa essenza sua di scienza. Nella soluzione di esso bisogna cominciar dal vedere che cosa possa essere la filosofia in una coscienza che investe la realtà e in una realtà che investe la coscienza (è spiritualità). Kant aveva posto il problema della possibilità della filosofia presupponendola scienza; per proseguire occorre porre lo stesso problema senza questo presupposto, ma con quella esigenza metafisica che nella sua peculiarità (cfr. lez. XV) Kant ha il merito di aver messo in chiaro. Ridurre la filosofia a sola conoscenza è mettere fuori di essa tutti gli altri valori spirituali: religione, etica, poesia, ecc., e restringer così la natura della filosofia, la quale invece ha *la sua ragione di essere, la sua caratteristica proprio nella sua universalità*. Essa deve esserci anche nell'intimo di ciascuno di questi valori spirituali; o altrimenti non è filosofia. Vengano tutte le difficoltà che si vogliono (cfr. lez. I), questa è e deve essere la filosofia.

Perciò io l'ho sempre ritenuta aspirazione verso *l'essere puro, verso l'in sè, verso l'Assoluto*. Se essa è questo sublime bisogno⁴ essa deve risolversi in uno sforzo e cioè in una continua affermazione

⁴Cfr. P. Carabellese: *Il problema teologico come filosofia*. Firenze, Sansoni, 1931.

del *problema dell'Assoluto*, di Dio, problema perciò che, in filosofia, nel momento in cui riceve una soluzione, si riapre in un nuovo problema.

Occorre oggi vedere questo problema nell'*affermazione dell'Assoluto come Oggetto puro di coscienza*. Così si legano il problema interno della filosofia e quello oggettivo dell'essere in sè, in quanto questo si chiarisce come lo stesso Oggetto puro della coscienza.