

La “*Critica della ragion pura*” di Kant.

“[...] la ragione umana ha il particolare destino di venir assediata da questioni, che essa non può respingere, perché le sono assegnate dalla natura della ragione stessa, ma alle quali essa non può neppure dare risposta, poiché oltrepassano ogni potere della ragione umana.”¹

La metafisica appartiene alla natura dell’uomo; rappresenta “un’esigenza naturale e inevitabile della mente umana”, “vano è il voler fingere indifferenza al riguardo di quelle indagini”. Tuttavia accade che la ragione (Vernunft), madre della metafisica, incorra in un grosso imbarazzo (Verlegenheit): partendo da proposizioni fondamentali essa cerca di innalzarsi sempre più, arrivando a voler pensare oltre rispetto ai dati particolari e parziali dell’esperienza, come la colomba che, presa dall’ebbrezza del volo ed avvertendo l’impedimento dell’aria, immagina di poter volare anche senza l’aria e non si renda conto che quest’ultima, pur costituendo un limite al suo volo, è anche ciò che le impedisce di precipitare a terra. Ecco allora nascere oscurità e contraddizioni, espliciti indizi che da qualche parte esiste qualcosa di sbagliato. Ma come mettere in luce gli errori che minano le pretese cognizioni della metafisica, una volta che si è giunti *meta ta fysika*, dove non esiste più nulla di tangibile e confrontabile? Diviene allora necessario

“[...] un incitamento alla ragione, perché assuma di nuovo la più gravosa di tutte le sue incombenze, ossia quella della conoscenza di sé, e perché istituisca un tribunale, che la garantisca nelle sue giuste pretese, ma possa per contro sbrigarsi di tutte le pretensioni senza fondamento non mediante sentenze d’autorità, bensì in base alle sue eterne ed immutabili leggi. E questo tribunale non è altro se non proprio la *Critica della ragione pura*.”²

Occorre dunque svelare la possibilità della metafisica: per poter costruire è anche necessario demolire, per quanto doloroso sia abbattere illusioni per lungo tempo lodate. Si richiede una rigorosa analisi volta a stabilire cosa è possibile costruire, cosa è possibile possedere mediante la ragione, una volta epurata dall’esperienza.

¹ I. Kant, *Critica della ragione pura*, tr. it. G. Colli, Milano, Bompiani, 1987, prefazione I ed., p. 7

² C.R.P., prefazione I ed., pp. 9-10

“A questo proposito nulla può sfuggirci, poiché ciò che la ragione trae completamente da se stessa non può nascondersi, ed è piuttosto messo alla luce proprio dalla ragione [...]”³

La *Critica della ragion pura* si configura allora come un’analisi critica dei fondamenti del sapere, che da un lato studia come siano possibili la matematica e la fisica in quanto scienze e dall’altro si chiederà invece se sia possibile una metafisica come scienza. E questa è la radice del criticismo kantiano: “criticare” è interrogarsi sul fondamento del sapere umano, chiarendone le possibilità, la validità e soprattutto i limiti. Ad ogni esperienza umana è necessario fissare dei limiti che ne determinino la validità; sono quelle “colonne d’Ercole” che stabiliscono il carattere finito, condizionato delle possibilità dell’esistenza, che mai porteranno all’onniscienza e onnipotenza dell’individuo. Il riconoscimento e l’accettazione di tali limiti divengono allora la norma che dà legittimità, possibilità, alle facoltà umane. Kant rinuncia quindi ad ogni evasione dai limiti dell’uomo, che coincidono con i limiti della ragione: e chiunque voglia varcarli in nome di presunte capacità superiori alla ragione, finisce per avventurarsi in sogni fantastici.

“Ma per quanto ogni nostra conoscenza incominci con l’esperienza, non per questo proprio tutte le conoscenze debbono sorgere dall’esperienza.”⁴

Questa è l’ipotesi gnoseologica con cui si apre la *Critica della ragion pura*: se la nostra conoscenza empirica si componesse

“[...] di ciò che noi riceviamo mediante impressioni e di ciò che la nostra propria facoltà di conoscenza [...] fornisce da sé sola”⁵

Noi non siamo più in grado di separare tale aggiunta dall’esperienza a causa della nostra abitudine col reale: è quell’*a priori* assolutamente indipendente da ogni esperienza e da tutte le impressioni dei sensi.

“In primo luogo, quindi, se si trova una proposizione, che vien pensata assieme alla sua necessità (Notwendigkeit), tale proposizione è allora un giudizio (Urteil) a priori; quando essa inoltre non deriva da nessuna proposizione, se non da una tale che a sua volta sia essa stessa valida come una proposizione necessaria (notwendig), è allora assolutamente a priori. [...] Se un giudizio è quindi pensato con universalità (Allgemeinheit) rigorosa, cioè in modo tale che non sia ammessa come possibile proprio nessuna eccezione, esso è allora non già derivato dall’esperienza, ma valido assolutamente a priori.”⁶

Tale è il criterio grazie al quale possiamo sicura distinguere una conoscenza pura da una empirica. Necessità e rigorosa universalità sono quindi i sicuri indici della conoscenza a priori.

³ C.R.P., prefazione I ed., p. 15

⁴ C.R.P., introduzione, pp. 45-46

⁵ C.R.P., introduzione, p. 46

⁶ C.R.P., introduzione, p. 48

Indubitabilmente, giudizi puri a priori sussistono nella conoscenza umana. E' la scienza che offre il tipico esempio di verità universali e necessarie: la scienza, pur derivando dall'esperienza e pur nutrendosi continuamente di essa, presuppone anche, alla propria base, dei principi immutabili che ne fungono da pilastri. E ancor di più

“La matematica ci offre un esempio luminoso, di quanto lontano noi possiamo giungere nella conoscenza a priori, indipendentemente dall'esperienza.”⁷

Non solo: la matematica è composta da *giudizi sintetici a priori*. Per giudizio Kant intende la connessione di due concetti, ad esempio A è B , dove per A si intende il soggetto e B è il predicato. Esistono tre differenti tipi di giudizi.

1. *Giudizi analitici*: il predicato esprime un carattere già compreso nel concetto e non ampliano la nostra precedente conoscenza: sono *a priori*, cioè universali e necessari e, quindi, non hanno bisogno dell'esperienza. Un esempio di questo tipo di giudizio è “i corpi sono estesi”.⁸ Tali giudizi non sono che mere tautologie, infatti non arricchiscono la nostra conoscenza, ma si limitano a ripetere nel predicato il concetto già contenuto nel soggetto. Ciò che fonda tali giudizi è il principio di identità e non contraddizione.
2. *Giudizi sintetici a posteriori*: connettono soggetto e predicato in base ad una constatazione di fatto, in virtù dell'esperienza e quindi sono privi di universalità e necessità (dell'a priori) e tuttavia arricchiscono la nostra conoscenza. Esempio di questo tipo di giudizio è “i corpi sono pesanti”, infatti so questo solo dopo aver pesato dei corpi. E' l'evidenza, nel senso di esperienza, che fonda tali giudizi.
3. *Giudizi sintetici a priori*: il predicato aggiunge una nozione nuova a quella del soggetto (per ciò è detto sintetico) e sono universali e necessari (a priori appunto). Il celebre esempio di tale tipo di giudizio è quello dell'operazione matematica “ $7+5 = 12$ ”. E' proprio l'apriorità di tali giudizi che permette l'estensione del nostro conoscere. La matematica e la fisica contengono proposizioni che non sono frutto di semplici generalizzazioni di esperienze, ma sono universali e necessarie pur non essendo analitiche. Solo tali giudizi permettono la fondazione di una scienza rigorosa.

Kant ritiene dunque, contro il razionalismo, che la scienza derivi dall'esperienza, ma anche, contro l'empirismo, che alla base dell'esperienza vi siano dei principi inderivabili dall'esperienza stessa. I giudizi sintetici a priori rappresentano l'elemento che conferisce alla scienza stabilità e universalità, senza il quale essa sarebbe costretta a brancolare, ad ogni passo, nell'incerto e nel relativo. Ma i giudizi sintetici a priori stanno anche alla base della metafisica, come nella proposizione “il mondo

⁷ C.R.P., introduzione, p.52

⁸ Esempio nel quale è del resto evidente il forte debito di Kant nei confronti del dualismo cartesiano: esteso è sinonimo di corpo proprio perché è caratteristica peculiare della “res extensa” il fatto di essere “estesa”.

deve avere un primo cominciamento”. Il problema della “critica” diventa allora quello di stabilire come sono possibili giudizi sintetici a priori, il che equivale a chiedersi: come si giustificano le scienze matematiche e la fisica e se è possibile fare della metafisica una scienza. Si tratta di addentrarsi in quell’indagine che Kant chiama “*trascendentale*”.

“Chiamo trascendentale (transzendental) ogni conoscenza che in generale si occupa non tanto di oggetti, quanto invece del nostro modo di conoscere gli oggetti, nel senso che tale modo di conoscenza dev’essere possibile a priori.”⁹

In questo modo, ponendo il problema della trascendenza, Kant si interroga sull’intrinseca possibilità della metafisica. Si tratta di determinare l’essenza della verità trascendentale che precede ogni verità empirica e la rende possibile.

“In qualsiasi modo e con qualsiasi mezzo una conoscenza possa mai riferirsi a oggetti, certo il modo con cui essa si riferisce immediatamente agli oggetti, e cui ogni pensiero, come mezzo, tende, è l’intuizione (Anschauung). Questa tuttavia si verifica solo in quanto l’oggetto ci venga dato; ma ciò a sua volta è possibile, almeno per noi uomini, soltanto per il fatto che l’oggetto modifichi in certo modo l’animo. La capacità di ricevere rappresentazioni (recettività) (Vorstellung), attraverso il modo con cui noi siamo modificati dagli oggetti, si chiama sensibilità (Sinnlichkeit). Mediante la sensibilità, quindi, gli oggetti ci sono dati, ed essa sola ci fornisce intuizioni; attraverso l’intelletto (Verstand), invece, gli oggetti vengono pensati (gedacht), e da esso sorgono i concetti (Begriffe). Ogni pensiero, tuttavia, mediante certi contrassegni deve riferirsi in ultimo – sia direttamente (directe), sia indirettamente (indirecte) – a intuizioni, e quindi, in noi, alla sensibilità, dato che in altro modo non può esserci dato alcun oggetto. L’effetto sulla capacità di rappresentazione, prodotto da un oggetto, in quanto noi siamo modificati da quest’ultimo, è sensazione (Empfindung). Quell’intuizione, che si riferisce all’oggetto mediante una sensazione, si dice empirica. L’oggetto indeterminato di un’intuizione empirica si chiama apparenza (Erscheinung). In un’apparenza, ciò che corrisponde alla sensazione, io lo chiamo la materia (Materie) di tale apparenza; ciò che, invece, fa sì che il molteplice dell’apparenza possa venir ordinato in certi rapporti, io lo chiamo la forma (Form) dell’apparenza. Dato che l’unica sede, in cui possono ordinarsi e venir poste in una certa forma le sensazioni, non può essere a sua volta una sensazione, in tal caso, la materia di ogni apparenza ci viene data, è vero, soltanto a posteriori, ma la forma di tali apparenze deve trovarsi pronta per tutte quante nell’animo, a priori, e deve quindi potersi considerare separata da ogni sensazione.”¹⁰

Ogni giudizio, come tale, è un “io congiungo” (soggetto e predicato): i giudizi sintetici a priori sono possibili perché l’oggetto su cui sono pronunciati è un *fenomeno* (apparenza). Fenomeno è quel prodotto risultante dalla sintesi (Synthesis) di materia (la molteplicità caotica e mutevole dei dati sensibili dell’esperienza) e di forma (le “forme a priori”, le modalità fisse attraverso cui la mente

⁹ C.R.P., introduzione, p. 67

¹⁰ C.R.P., parte I, § 1, pp.75-76

umana ordina, in una unità oggettiva, i dati sensibili). La mente filtra attivamente i dati empirici attraverso tali forme innate, comuni ad ogni soggetto pensante: queste forme sono a priori, cioè universali e necessarie. Di conseguenza resta spiegato perché è possibile formulare giudizi sintetici a priori. In altre parole quella che Kant qui attua è la sua “rivoluzione copernicana” in filosofia: non è la mente a modellarsi passivamente sulla realtà, ma la realtà che si modella sulle forme a priori tramite le quali noi la percepiamo. Dunque le condizioni della possibilità dell’esperienza (sensibilità e intelletto) in generale sono ad un tempo condizioni della possibilità degli oggetti dell’esperienza. Ogni nostra conoscenza scaturisce dai sensi, da qui va all’intelletto, per finire nella ragione. Conoscere è prima di tutto intuire. Tramite l’intuizione, la nostra sensibilità accoglie i propri contenuti dalla realtà esterna (intuizioni empiriche) e li organizza tramite le forme a priori di spazio (Raum) e tempo (Zeit), le intuizioni pure della sensibilità. Lo spazio è la forma del senso esterno.

“[...] perché certe sensazioni siano riferite a qualcosa fuori di me [...] e similmente, perché io possa rappresentare tali sensazioni come l’una fuori dall’altra e l’una accanto all’altra [...].
[...] esso è una rappresentazione a priori, che sta , in modo necessario, a fondamento delle apparenze esterne.”¹¹

Il tempo invece è la forma del senso interno, sta alla base degli stati del nostro animo e del loro disporsi in rapporti di tempo. Ma visto che i dati del senso esterno possono giungerci solo attraverso il senso interno, il tempo, indirettamente, fa anche da forma del senso esterno diventando così la condizione di tutte le nostre esperienze. Ogni cosa è nel tempo. Kant giustifica l’apriorità dello spazio e del tempo da un lato con argomenti teorici generali (esposizione metafisica) e dall’altro con argomenti tratti da riflessioni sulle scienze matematiche (esposizione trascendentale). Spazio e tempo non ineriscono alle cose, ma sono forme della nostra intuizione sensibile, sono forme del soggetto, cioè “idealità trascendentali”. Spazio e tempo, quindi, non esistono in sé, ma soltanto in noi. Dunque la forma della conoscenza sensibile dipende da noi, il contenuto invece no, ci è dato, ci deve essere dato. I giudizi sintetici a priori sono allora possibili perché si fondano sulle intuizioni pure di spazio e tempo, sono universali e necessari e hanno “validità oggettiva rispetto a tutti gli oggetti che possano comunque essere dati ai nostri sensi”, cioè nel ristretto ambito fenomenico. Riprendiamo ora la struttura del soggetto della conoscenza.

“La nostra conoscenza emana da due fonti (Quelle) basilari dell’animo (Gemut): la prima di queste consiste nel ricevere le rappresentazioni (recettività delle impressioni), e la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). Attraverso la prima di queste fonti, un oggetto ci è dato; attraverso la seconda, tale oggetto è pensato in rapporto a quella rappresentazione. Intuizione e concetti costituiscono quindi gli elementi di ogni nostra conoscenza (Erkenntnis), cosicché una conoscenza non può essere fornita né da concetti privi di una intuizione in qualche modo corrispondente ad essi, né da un’intuizione priva di concetti.

¹¹ C.R.P., parte I, § 2, pp. 78-79

[...] Se la recettività del nostro animo – ossia la sua capacità di ricevere rappresentazioni, in quanto esso viene modificato in qualche maniera – è da noi chiamata sensibilità, per contro la facoltà di produrre in modo autonomo rappresentazioni, ossia la spontaneità della conoscenza, è l'intelletto (Verstand). La nostra natura è costituita in modo tale, che l'intuizione non può mai essere altrimenti che sensibile, ossia contiene soltanto il modo in cui noi siamo modificati da oggetti. La facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile, per contro, è l'intelletto. Nessuna di queste due facoltà dev'essere anteposta all'altra. Senza sensibilità nessun oggetto ci sarebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto sarebbe pensato. I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono vuoti.”¹²

Le intuizioni sono delle affezioni (ossia un qualcosa di passivo), mentre i concetti sono delle funzioni, ovvero delle operazioni attive, che consistono nell'ordinare e nell'unificare diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune. Il conoscere allora è “un'intuizione pensante” e questo è il chiaro segno della finitezza del conoscere umano: il pensiero ne è il sigillo. La divina infinita conoscenza non ha bisogno del pensiero; infatti essa crea, intuendolo, l'ente intuibile come tale. Quella umana è invece un'intuizione non creatrice (è ricettiva), quindi occorre che l'oggetto d'esperienza si mostri da sé. Perché vi siano oggetti d'esperienza sono necessari dei “concetti puri”: le *categorie*.

Il punto di partenza è il giudizio. Esso è indispensabile per la realizzazione del concetto.

“Dato che nessuna rappresentazione, eccetto l'intuizione, si riporta immediatamente all'oggetto, un concetto allora non sarà mai riferito immediatamente ad un oggetto, bensì verrà riferito ad una qualche altra rappresentazione del medesimo (la quale può essere un'intuizione, o già essa stessa un concetto). Di conseguenza, il giudizio è la conoscenza mediata di un oggetto, e perciò la rappresentazione di una rappresentazione del medesimo.”¹³

Poiché pensare non è altro che la conoscenza mediante dei concetti ed i concetti, essendo predicati di possibili giudizi, si riferiscono alla rappresentazione di un oggetto ancora indeterminato, allora l'intelletto, in quanto facoltà del pensare, può essere più genericamente rappresentato come la facoltà di giudicare.

“La medesima funzione, che fornisce unità – in un solo giudizio – alle differenti rappresentazioni, fornisce altresì unità – in una sola intuizione – alla semplice sintesi di diverse rappresentazioni: tale unità, con espressione generale, si chiama il concetto puro dell'intelletto. Perciò il medesimo intelletto – e proprio attraverso i medesimi atti con cui esso, mediante l'unità analitica, ha realizzato nei concetti la forma logica di un giudizio – introduce altresì un contenuto trascendentale nelle sue rappresentazioni, mediante l'unità sintetica del molteplice nell'intuizione in generale.

¹² C.R.P., parte II, Logica trasc., introduzione, pp. 108-109

¹³ C.R.P., parte II, § 10, p. 123

[...] In tal modo, sorgono proprio altrettanti concetti puri dell'intelletto [...] quante erano, nella nostra precedente tavola, le funzioni logiche in tutti i giudizi possibili. In effetti, le suddette funzioni esauriscono pienamente l'intelletto, e misurano totalmente la sua capacità. Chiameremo quindi questi concetti – seguendo Aristotele – *categorie*.¹⁴

Le categorie sono i basilari concetti della mente che rappresentano le supreme funzioni unificatrici dell'intelletto; sono i fondamenti della possibilità di ogni esperienza in generale: mediante le categorie, l'intelletto pensa quanto nell'intuizione è dato. L'intelletto è tale solo perché contiene a priori tali concetti. Tuttavia, al contrario che per Aristotele, le categorie di Kant hanno solamente un carattere gnoseologico-trascendentale (e non ontologico): rappresentano infatti modi di funzionamento dell'intelletto che funzionano solo per il fenomeno, non per la cosa in sé. Comunque si è fatto un passo avanti: la sensibilità mi dà una molteplicità di sensazioni riguardanti uno stesso oggetto, questo vuol dire che l'unità dell'oggetto della conoscenza non può venire dai dati della sensibilità; tale unità deriva infatti dall'intelletto, dall'unità della coscienza, quella che Kant chiama “*Io penso*” (o *appercezione trascendentale*).

“La unificazione è un atto della spontaneità dell'attività rappresentativa e poiché questa unificazione occorre chiamarla intelletto, per distinguerla dalla sensibilità, ne segue che ogni unificazione è un'operazione dell'intelletto che possiamo designare col nome generale di sintesi.”¹⁵

La sintesi dell'intelletto è l'operazione di unificazione: un qualsiasi oggetto percepito, che è sempre costituito da un complesso di diverse proprietà e caratteristiche, presuppone l'attivazione di tale funzione dell'intelletto, altrimenti la molteplicità che compone l'oggetto non potrebbe essere collegata nell'unità da cui sorge l'oggetto. Tale unità non è frutto dell'unificazione, ma è proprio ciò che rende possibile l'unificazione, ciò che ne sta all'origine, ciò che quindi sta a capo di tutti i modi in cui può articolarsi una sintesi. Ora, i modi in cui una sintesi si articola sono le dodici categorie, ne segue che tale unità starà a fondamento di tutte le dodici categorie.

“[...] l'unità sintetica dell'appercezione è il punto supremo, cui si deve riattaccare ogni uso dell'intelletto, persino l'intera logica, e dopo di questa la filosofia trascendentale: questa facoltà, anzi, è l'intelletto stesso.”¹⁶

L'appercezione trascendentale deve accompagnare tutte le rappresentazioni, senza di essa infatti le rappresentazioni non potrebbero figurarsi come “mie” (poiché non ne avrei coscienza) e sarebbero impossibili. In altre parole, l'unità dell'appercezione esprime l'identità permanente del pensiero, ciò che caratterizza la finitezza della conoscenza umana: l'intelletto umano, con la sua sintesi, imprime

¹⁴ C.R.P., parte II, p. 132

¹⁵ C.R.P., parte II, § 15

¹⁶ C.R.P., parte II, § 16, p. 159, nota

una struttura formale (degli oggetti di conoscenza) su di una materia che invece non sgorga dall'intelletto, ma è già data. Cosa determina dunque l'oggettività della nostra conoscenza (la sua universalità e necessità)? Il fatto che l'unità dell'atto di sintesi, l'unità dell'oggetto e l'unità della coscienza, siano una sola unità e solo in virtù di questo io posso avere conoscenza (oggettiva) di un oggetto (come Kant mostra nell'esempio della "linea" al §17, p. 164).

“L'unità sintetica della coscienza è perciò una condizione oggettiva di ogni conoscenza: non si tratta di una condizione necessaria soltanto per me, al fine di conoscere un oggetto, ma della condizione cui ogni intuizione deve sottostare, per diventare oggetto per me, poiché in altro modo e senza questa sintesi il molteplice non si riunirebbe in una sola coscienza.”¹⁷

E non avremmo più alcun oggetto.

“La definizione di un giudizio in generale, data dai logici, non è mai riuscita a soddisfarmi. Come essi dicono, il giudizio è la rappresentazione di un rapporto tra due concetti. [...] con tale definizione non viene determinato in che cosa consista questo rapporto.”¹⁸

Occorre ora distinguere il giudizio empirico da quello oggettivamente valido. Il primo è dato da connessioni (associazioni e non sintesi) che avvengono nella sensibilità (a posteriori) ed è indice di uno stato, un sentire, del soggetto. A questo livello non è ancora data la vera conoscenza (per la quale sono indispensabili l'intelletto e le sue categorie). Abbiamo visto che per Kant i logici non determinano la natura del rapporto tra concetti dati in un giudizio.

“Peraltro, se io indago con maggiore precisione, in ogni giudizio, la relazione delle conoscenze date, e distingo questa relazione, come appartenente all'intelletto, dal rapporto basato su leggi della capacità riproduttiva dell'immaginazione (il quale ha soltanto una validità soggettiva), trovo allora che un giudizio non è altro se non il modo di portare conoscenze date all'unità oggettiva della appercezione.”¹⁹

E' proprio tale unità oggettiva dell'appercezione, la riduzione di conoscenze date a tale unità che fa sì che il rapporto tra due concetti possa essere considerato un giudizio vero, oggettivo. In questo modo il giudizio empirico viene anche subordinato a quello oggettivo: infatti, è grazie all'appercezione trascendentale, che permette l'unificazione del molteplice, che possiamo constatare empiricamente che due concetti sono fra di loro connessi. In questo modo è possibile affermare che il mondo empirico (quello della vita quotidiana) è sorretto dal mondo scientifico, matematico. Ogni molteplice dato in una intuizione è determinato allora dalle funzioni del giudicare (tramite i vari modi elencati nella tavola dei giudizi): le categorie. E allora il molteplice, di una data intuizione, è inevitabilmente sottoposto a categorie.

¹⁷ C.R.P., parte II, §17, p. 164

¹⁸ C.R.P., parte II, § 19, pp. 168-169

¹⁹ C.R.P., parte II, § 19, pp. 169-170

In conclusione, i giudizi sintetici a priori sono possibili perché le leggi di natura, sono conosciute a priori e non per generalizzazioni di esperienze. Le leggi di natura sono imposte dall'intelletto stesso perché l'intelletto, con le sue categorie, costituisce l'oggetto dell'esperienza: l'intelletto è autore, non spettatore di esso. Le leggi non esistono nei fenomeni, ma solo, relativamente al soggetto a cui i fenomeni si riferiscono.

Occorre ora vedere come avviene di fatto, in concreto, la riconduzione delle intuizioni empiriche sotto le categorie. Ciò avviene grazie allo "schema", che è un intermediario tra le categorie e il dato sensibile, che serve ad eliminare l'eterogeneità dei due elementi della sintesi: è "generale" come la categoria e "temporale" come il contenuto dell'esperienza. Per questo motivo è possibile affermare che lo schema altro non è se non la condizione universale di applicabilità delle categorie alle intuizioni (sensibili). La condizione generale secondo la quale la categoria può essere applicata ad un oggetto è il *tempo*; quindi lo schema è una determinazione a priori del tempo. Cioè, se il tempo condiziona gli oggetti, l'intelletto, tramite l'*immaginazione produttiva*, produce determinazioni a priori del tempo condizionandolo e condizionando così anche gli oggetti.

Finora si è parlato di fenomeno, ma nell'*Analitica dei principi* troviamo la distinzione *fenomeno-noumeno*. Il fenomeno non esaurisce tutta la realtà, ma la conoscenza fenomenica è l'unica sicura; il noumeno, rappresentando la "cosa in sé" e andando quindi al di là dei limiti della conoscenza, è inconoscibile: rappresenta la sfera della metafisica. Il noumeno è un concetto-limite, utile ad arginare le nostre pretese conoscitive: ciò che ci viene dato nella intuizione spazio-temporale non è la realtà in assoluto, ma il nostro intelletto non può arrivare a conoscere le cose in sé, deve limitarsi a pensarle nella loro possibilità.

Per concludere ora riallacciamoci a ciò da cui si era partiti e affrontiamo il problema se la metafisica possa costituirsi come scienza. La metafisica è un parto della ragione, che inizialmente non è che lo stesso intelletto. L'intelletto, in quanto facoltà logica di unificare i dati sensibili tramite le categorie, inevitabilmente si mette a pensare, anche senza dati, derivando questo procedere dall'innata tendenza umana all'incondizionato e alla totalità. Quindi, tramite le tre *idee trascendentali* (anima, mondo e Dio), il nostro intelletto tenta di raggiungere una spiegazione globale di tutto ciò che esiste. Senonché l'intelletto da solo non basta per rappresentare un oggetto, serve del "materiale" da unificare: la sensibilità. Le categorie, pur essendo dell'intelletto puro, non possono essere applicate a ciò che non è sperimentabile perché, senza il contributo della sensibilità, non sono in grado di rappresentare un oggetto. Questo è il motivo per cui non possiamo spingerci al di là dell'esperienza. Proprio per questo la metafisica è fallita: perché nel sapere metafisico si ha un uso dialettico, puramente formale, dei concetti dell'intelletto. I concetti dell'intelletto sono forme

vuote fatte per unificare il sensibile; quando usati per conoscere realtà in sé, non date dal sensibile, l'uomo cade in una conoscenza di tipo illusorio.

Per cui anima, mondo e Dio, non ci rappresentano un oggetto, indicano un punto di convergenza "ipotetico" al quale tendono i nostri ragionamenti.

Quindi Kant procede a criticare le tre pretese scienze che si occupano di queste tre idee:

la psicologia razionale, che studia l'anima (i fenomeni psichici); la cosmologia razionale, che studia il mondo (i fenomeni fisici in un ideale "intero metafisico"); la teologia razionale, che studia Dio (e quindi ogni realtà).

La critica della psicologia razionale verte sul fatto che l'io non è un concetto, ma solo una coscienza che accompagna ogni nostro concetto, un'unità formale e sconosciuta, a cui non possiamo applicare alcuna categoria. Noi possiamo conoscere l'io solamente quale appare a noi stessi tramite le forme a priori (l'io fenomenico). Ne segue che tutti gli argomenti per dimostrare l'esistenza dell'anima, l'idea di un Io immutabile, non sono altro che paralogismi della ragion pura.

Fuori dell'esperienza i nostri concetti lavorano "a vuoto", quindi quando la cosmologia razionale afferma l'esistenza di un "mondo in sé", anche se non commette errori argomentativi, produce tutta una serie di affermazioni antitetiche (le *antinomie* della ragion pura), che tuttavia sembrano essere valide.

Infine la teologia razionale viene criticata smascherando le tradizionali prove dell'esistenza di Dio (ontologica, cosmologica e fisico-teologica). Kant conclude affermando che il concetto di Dio non è un'idea, ma un ideale della ragion pura: l'idea di un individuo che abbia tutti gli attributi positivi.

Le idee della ragion pura, dovranno allora limitarsi ad avere un uso *regolativo*, utile a definire le regole che spingono la ragione a dare al proprio campo d'indagine, l'esperienza, la massima estensione e unità sistematica, in relazione con le possibilità e i limiti del materiale da utilizzare.

Emerge quindi un verdetto inappellabile contro la metafisica tradizionale:

"La metafisica, come disposizione naturale della ragione, è reale, ma per sé sola [...] è anche dialettica e ingannatrice. Se, dunque, vogliamo da essa prendere i principi [...] non possiamo mai trarne fuori una scienza, ma soltanto una vana arte dialettica, in cui una scuola può sorpassare l'altra, ma niuna può mai procacciarsi un legittimo e durevole consentimento."

Alla vecchia metafisica dogmatica allora Kant contrappone una nuova metafisica "critica", una scienza dei concetti puri, una scienza che abbraccia le conoscenze ottenibili indipendentemente dall'esperienza, sul fondamento delle strutture razionali della mente umana.

Ma esiste un altro ambito in cui il noumeno è accessibile, almeno come possibilità: è l'ambito dell'etica, della *ragione pratica*, per il quale Kant affermerà:

"Ho dovuto sopprimere il sapere per far posto alla fede."

Bibliografia

M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, Bari-Roma, Laterza, pp.11-45, 215-236.

I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. G. Colli, Milano, Bompiani, 1987.

L. Scaravelli, *Scritti kantiani*, Firenze, La Nuova Italia, 1973, pp.193-293.