

Università Ca' Foscari di Venezia

Corso di Dottorato di Ricerca
in Filosofia
Ciclo XXIX

Tesi di Ricerca

Carattere, azione, libertà

Elementi per una lettura antropologica della filosofia trascendentale di Kant

SSD: M-Fil/03

Coordinatore del Dottorato

Ch. Prof.ssa Emanuela Scribano

Supervisore

Ch. Prof. Paolo Pagani

Dottorando

Rita Pilotti

Matricola 956069

«Der Gott, der uns in der Welt leben lässt
ohne die Arbeitshypothese Gott, ist der Gott,
vor dem wir dauernd stehen».
- Dietrich Bonhoeffer

*A tre nonne:
Dora, Rina e Licia
donne di pazienza,
generosità e coraggio.*

RINGRAZIAMENTI

Prima di addentrarmi nel merito degli argomenti che mi propongo di trattare, mi sia consentito rivolgere una parola di gratitudine a quanti, in molti modi, hanno reso possibile che portassi a termine il presente lavoro di ricerca. Il mio ringraziamento va anzitutto al professor Paolo Pagani, per l'esperienza e la cura con le quali ha accompagnato la maturazione del lavoro. Nella sua persona intendo ringraziare anche i docenti del Dipartimento di Filosofia dell'Università Ca' Foscari, da alcuni dei quali ho ricevuto preziosi consigli in occasione delle verifiche annuali e delle attività di laboratorio. Rivolgo inoltre un pensiero ai colleghi dottorandi, cui devo proficui confronti in occasione dei miei soggiorni veneziani. Un altro ringraziamento va al professor Tobias Rosefeldt, per aver brillantemente illuminato, nel suo seminario presso la Humboldt Universität di Berlino, uno degli aspetti più controversi della *Critica della ragion pura*. E a Bianca Ancillotti, nella cui disponibilità si è tradotta l'accoglienza di un'università tedesca. Un ringraziamento va, infine, al professor Georg Sans, le cui lezioni su Kant presso l'Università Gregoriana di Roma sono state testimonianza di rispetto e di rigore intellettuale, invito alla responsabilità del pensiero, introduzione e incoraggiamento nell'apprendimento filosofico.

Ancora una parola di gratitudine vorrei rivolgere a Gilberto Sabbadin, che in una piovosa sera estiva di quattro anni fa mi ha guidata per la prima volta tra calli e fondamenta: davanti ai suoi caffè, ritagliati tra innumerevoli impegni, ho più volte trovato la forza di riprendere il cammino. Per suo tramite intendo inoltre ringraziare la Comunità Parrocchiale di San Pantalon e il Centro di Pastorale Universitaria Santa Fosca, che hanno reso possibile la mia permanenza a Venezia. Daniele Pighin, Claudia Majer e Paola D'Alena hanno fatto sì, con la loro simpatia e discrezione, che una dimora diventasse una casa. Ricorderò sempre con affetto coloro con i quali ho condiviso i momenti e gli spazi della vita comune, in particolare Lucia Pernaferelli, Anika Grützmacher, Paolo Minà, Denise Fontanella e Michela Aldrighetti: nonostante le mie ripetute assenze, da ciascuno di loro ho ricevuto immancabilmente comprensione e stima.

La mia più speciale riconoscenza va però alla Federazione Universitaria Cattolica Italiana, nella quale lo studio ha assunto l'ampiezza di un impegno civile e la profondità di un cammino spirituale. Il presente lavoro si è infatti nutrito di ogni anche più piccola occasione di incontro, di confronto e di approfondimento, ma soprattutto della fiducia e

dell'amicizia di tanti «fucini» di oggi e di ieri. In particolare, mi permetto di ricordare alcuni di coloro con i quali ho condiviso il servizio ecclesiale: Paolo Baroni, Giambattista Coltraro, Piera Angela Di Lorenzo, Marco Fornasiero, Elena Ovidi, Andrea Michielli, Nazarena Puracchio e Cristina Renzi. Fratelli nella fede, custodi di grandi speranze, testimoni di generosità. So che ogni mia ora di studio in quegli anni ha significato una loro rinuncia. Un pensiero grato va anche a chi in questo servizio mi ha preceduto, Francesca Simeoni, e seguito, Marianna Valzano: nel loro esempio ho spesso ritrovato le ragioni dell'impegno e dello studio.

Chi mi conosce sa con quante riserve acconsento a parlare della mia storia e degli affetti. Fare un'eccezione, in questo caso, è, però, una questione di giustizia oltre che un'esigenza personale. In modo inconfondibile ho, infatti, potuto sperimentare, in questi ultimi quattro anni, l'essenzialità delle relazioni mature. Per questo in poche, ultime battute desidero rivolgere una parola riconoscente ad alcune persone, senza le quali il risultato di questa ricerca non ci sarebbe stato. A Helena e Silvia, con le quali ho potuto fare l'esperienza di crescere insieme: hanno saputo accogliere con pazienza la durezza dello sconforto e custodire la profondità della gioia. A Giulio, che mi ha educata. Da lui ho imparato a guardare avanti, e a fidarmi di Dio. A Davide, per avermi insegnato che, quando le cose si fanno difficili, è allora che impariamo qualcosa. Infine a Nadia e al piccolo Alessandro, che mi ha dato la gioia di poterlo custodire: il suo arrivo ha portato nella fase finale della scrittura un respiro di luce. Infine alla mia famiglia: Fabio – non potevo ricevere migliore compagno di viaggio –, Marialuisa, Pasquale, Franco, Rina, Dora ed Ernino. So che hanno rinunciato a una sorella, a una figlia, a una nipote pur di lasciarmi libera. Tutto ciò che sono, quanto ho potuto sperimentare di bello, di buono e di vero nella mia vita viene da loro e il loro accompagnamento è la grazia più grande che io abbia finora ricevuto.

A ciascuna di queste persone, e a molte le altre che il cuore custodisce, devo ogni piccolo, ma visibile avanzamento quotidiano del faticoso percorso che con questa tesi si conclude. Per ciascuna mi auguro, quindi, che il presente lavoro sia umile segno di riconoscenza e di speranza.

Venezia, 12 Dicembre 2016

INTRODUZIONE

Una grande fortuna hanno ricevuto – anche al di fuori di un contesto specialistico – le parole con le quali Immanuel Kant si avvia alla *Conclusione* della *Critica della ragion pratica*: «Due cose riempiono l’animo di ammirazione e venerazione sempre nuova e crescente, quanto più spesso e più a lungo la riflessione si occupa di esse: il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me» (KGS V, 161; 353)¹. La riflessione del filosofo sembra, così, potersi collocare senza ulteriore esitazione tra due poli: quello della natura e quello della moralità. Kant prosegue: «Queste due cose io non ho bisogno di cercarle e semplicemente di supporle come se fossero avvolte nell’oscurità, o fossero nel trascendente, fuori del mio orizzonte: io le vedo davanti a me e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza» (KGS V, 161-2; 353). La coscienza di un mondo esterno, come anche quella della moralità, costituiscono un unico e medesimo atto con la coscienza che il soggetto ha di sé e identificano, pertanto, una datità originaria. Kant ne offre una suggestiva descrizione, nel resto del paragrafo:

La prima comincia dal posto che io occupo nel mondo sensibile esterno ed estende la connessione in cui mi trovo a una grandezza interminabile, con mondi e mondi, e sistemi di sistemi; e poi ancora ai tempi illimitati del loro movimento periodico, del loro principio e della loro durata. La seconda comincia dal mio io indivisibile, dalla mia personalità, e mi rappresenta in un mondo che ha la vera infinitezza, ma che solo l’intelletto può penetrare, e con cui (ma perciò anche in pari tempo con tutti quei mondi visibili) io mi riconosco in una connessione non, come là, semplicemente accidentale, ma universale e necessaria (KGS V, 162; 353).

Tanto il concetto della «natura», quanto l’idea della «moralità» si riferiscono a un incondizionato: l’uno sotto la specie di una infinità spazio-temporale del mondo esterno, l’altra come indissolubilità della persona. Ciascuna forma ha le sue implicazioni:

¹ Nel riportare gli scritti kantiani, faccio riferimento al volume e alla pagina dell’edizione canonica, curata dall’Accademia delle Scienze di Berlino (*Kants Gesammelte Schriften*, d’ora in poi *KGS*). Nel caso in cui mi sarò servita di una specifica traduzione italiana, riporterò dopo il segno grafico «;» anche la paginazione della traduzione indicata in bibliografia (oppure quella dell’edizione critica cui tale traduzione si riferisce). Farò eccezione per la *Critica della ragion pura*, nel qual caso riporterò con la lettera A la paginazione della prima edizione, con la lettera B quella della seconda edizione. Anche in quest’ultimo caso, la traduzione italiana di cui mi sono servita è quella indicata in bibliografia.

Il primo spettacolo di una quantità innumerevole di mondi annulla affatto la mia importanza di creatura animale che deve restituire nuovamente al pianeta (un semplice punto dell'universo) la materia della quale si formò, dopo essere stata provvista per breve tempo (e non si sa come) della forza vitale. Il secondo, invece, eleva infinitamente il mio valore, come di una intelligenza, mediante la mia personalità in cui la legge morale mi manifesta una vita indipendente dall'animalità e anche dall'intero mondo sensibile, almeno per quanto si può riferire dalla determinazione conforme a fini della mia esistenza mediante questa legge: la quale determinazione non è ristretta alle condizioni e ai limiti di questa vita, ma si estende all'infinito (KGS V, 162; 353).

Emerge, così, una volta per tutte al termine della seconda *Critica*, che i termini della «natura» e della «moralità», entro i quali si articola la filosofia trascendentale kantiana, rappresentano non tanto due dimensioni reali, quanto piuttosto due modi di pensare la realtà. Nel dare loro un significato trascendentale, Kant offre un contributo originale sul problema – squisitamente moderno – del loro rapporto, incoraggiandone una riconfigurazione².

Proprio in questo ambito si inserisce il presente lavoro, che intende offrire una riflessione sul rapporto tra la natura e la moralità a partire dalla nozione di «carattere». Intendendo quest'ultima nel suo significato comune, psicologico e pratico, in alcune osservazioni antropologiche – molte delle quali furono raccolte nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* – Kant distingue tra un «modo di sentire» (KGS VII, 285; 177), che include il carattere naturale e il temperamento, e un «modo di pensare» (*ibidem*), ovvero il carattere morale: il primo rivelerebbe «quello che si può fare dell'uomo» (*ibidem*), il secondo mostra invece di riferirsi a «ciò che l'uomo è capace di fare di se stesso» (*ibidem*). Quest'ultimo aspetto dipenderebbe da «certi principi pratici, che egli [il soggetto] si è prescritto in modo inalterabile con la sua propria ragione» (KGS VII, 292; 184). Pur nella loro parziale ambiguità, i termini della *Caratteristica antropologica* rivelano pertanto una tensione tra la natura e la moralità. In questa prospettiva, bisogna considerare che la riflessione sul «carattere» articolata nella seconda parte dell'*Antropologia* si richiama alla *Critica della ragion pura*. Risolvendo la terza antinomia della ragion pura, Kant invoca infatti anche qui una nozione di «carattere», intendendola però in senso tecnico e trascendentale come «legge della [...] causalità» (A539/B567) a meno della quale una causa non potrebbe dirsi tale. A questo punto, il filosofo distingue inoltre tra un carattere «empirico» e uno «intellegibile» (cf. *ibidem*), riconducendo al primo il «modo di sentire» e al secondo il «modo di pensare» (cf. A551/B579). Alla luce di un'analisi testuale della *Caratteristica antropologica* e della risoluzione della terza antinomia della ragion pura, condotta nella *Parte I* di questo lavoro (*Capitoli I e II*), sembrerebbe pertanto istaurarsi una qualche corrispondenza tra le due parti, che lascerebbe sperare di risolvere le questioni lasciate in sospeso nell'*Antropologia* tramite il riferi-

² In questo senso, la conclusione della *Critica della ragion pratica* segna un avanzamento rispetto alla trattazione che Kant stesso offre di questi argomenti nel periodo pre-critico. La più antica è I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte*, KGS II, 215-368. Su questo punto L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 281-3. Il fatto che le parole iniziali della *Conclusione* siano state adottate nell'epigrafe della sua tomba attesta, peraltro, quanto queste due sensibilità – quella per la natura e quella per la moralità – abbiano profondamente segnato non soltanto la vita, oltre che la filosofia di Kant. Questo aspetto emerge chiaramente in M. KUHN, *Kant. Eine Biographie*. Natura e moralità non possono che costituire, pertanto, per Kant, le coordinate entro le quali iscriverne non soltanto lo sviluppo accademico del sapere, ma anche la sua missione cosmopolitica: quella di insegnare a vivere.

mento a termini-chiave della filosofia trascendentale: il rapporto tra antropologia e filosofia trascendentale percorre in filigrana la mia ricerca.

Nella seconda metà del secolo scorso, un tentativo di interpretare la posizione kantiana sul rapporto tra libertà e natura ha collocato la teoria dei caratteri difesa nella risoluzione dell'antinomia – e, con essa, anche quella che vi si richiama nell'*Antropologia* – al centro dell'attenzione nel dibattito filosofico di area analitica sull'azione. Il *Capitolo III* del presente lavoro si occupa di ricostruire la discussione di questa proposta interpretativa, che asseconda un riferimento a Kant – di per sé piuttosto sobrio, bisogna riconoscere – offerto da Donald Davidson nel suo celebre saggio sugli *Eventi mentali*. Per quanto controversa possa essere la misurazione del pensiero kantiano nei termini del linguaggio contemporaneo, in particolare tramite l'opposizione tra «compatibilismo» e «incompatibilismo», bisogna riconoscere, ai contributi che si sono inseriti in questo dibattito, il merito di aver sottolineato il nesso tra la nozione di «carattere» e quella di «azione». Nella *Critica della ragion pratica*, Kant definisce il carattere – in senso morale – come «modo pratico e coerente di pensare secondo massime immutabili» (KGS V, 152; 329), ove una massima consiste, secondo la *Fondazione della metafisica dei costumi*, nel «fondamento secondo cui il soggetto agisce» (KGS IV, 421 nota). Sarebbe, quindi, di poter attribuire a Kant la visione per cui – nel caso di un soggetto come quello umano – ogni azione debba potersi ricondurre a una massima, ovvero a un carattere, in base ai quali essa può considerarsi razionale e definirsi, pertanto, propriamente una «azione»³. La filosofia pratica kantiana provvede ad esplicitare proprio questo rapporto tra azioni, massime e, quindi, carattere. Ma è vero anche il reciproco, che cioè per Kant non avrebbe senso parlare di «carattere» se non si potesse parlare di «azione». Emerge, infatti, già nella dimensione teoretica – e, più precisamente, nella stessa *Dialettica trascendentale* – che si può parlare di un «carattere intellegibile» soltanto ove la ragione fosse, di per sé, anche pratica (cf. ad esempio A547/B575). Inoltre, avendo definito il «carattere» – senza ulteriori specificazioni – in riferimento alla «causalità», emerge qui anche un significato più ampio del termine «azione», che Kant recepisce dalla tradizione scolastica tedesca e che descrive, in generale, la relazione tra due o più «sostanze». Si tratta, peraltro, del concetto che consente, entro l'*Analitica dei principi*, il passaggio dalla prima alla terza «analogia dell'esperienza» (cf. A182-218/B224-65). È su questo concetto di «azione» e, più precisamente, sulla minuziosa distinzione tra «azione» e «agire», «causa» e «facoltà causale», che si misura, nella risoluzione della terza antinomia della ragion pura, la distinzione tra «fenomeno» e «cosa in sé» e, particolarmente, il significato di quest'ultima. Il *Capitolo IV* del presente lavoro rivisita i più importanti temi emersi dal confronto delle interpretazioni del pensiero kantiano e, soffermandosi sul significato del «noumeno» e della «causalità noumenica», lascia emergere proprio la centralità del concetto di «azione»⁴.

³ Una lucida ricostruzione del rapporto tra azioni e massime è offerta da R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 1-29.

⁴ Secondo l'*Enciclopedia filosofica*, «azione» si definisce «qualsiasi operazione considerata dal punto di vista del soggetto che la compie». A. PIERETTI, «Azione», 963. In quanto tale, il termine accoglie in sé molteplici accezioni e, tra queste, almeno una metafisica (come espressione dell'essere di un ente) e una pratica (nella quale si confrontano la volontà e i meccanismi della natura). A tali accezioni corrispondono altrettanti interrogativi, in questo caso quelli di ordine metafisico e quelli di tipo etico. Cf. J. HORNSBY – N. GOULDER, «Action», Article summary. Sarebbe che, nella discussione sul «carattere», Kant offra un contributo sull'azione considerata sotto entrambe queste due ultime prospettive, trasponendo la stessa

La dimensione trascendentale, entro la quale – come si è detto – sia la natura che la libertà, a partire al più tardi dalla prima *Critica*, vengono prese in considerazione, comporta un trasferimento dell'asse prospettico dall'oggetto al soggetto. Essa richiede, cioè, non che si rifletta sulla natura o sulla libertà, bensì sulle leggi che devono essere presupposte dalla conoscenza della natura e sul modo di operare di un soggetto libero. Nella risoluzione della terza antinomia della ragion pura, la possibilità di un carattere intellegibile viene, pertanto, immediatamente riferita all'intelletto e alla ragione (cf. A547/B575) e, più in generale, alla presenza di facoltà intellegibili nel soggetto (cf. A538/B566). All'inizio dell'*Analitica dei principi*, Kant annovera tra le facoltà di conoscere superiori, oltre all'intelletto e alla ragione, anche la facoltà di giudicare (cf. A130/B169). D'altro canto, questa lista va integrata con alcuni elementi: la ragione è infatti suscettibile non soltanto di un uso teoretico, ma anche di uno pratico, che esprime la facoltà di desiderare; riguardo alla facoltà di giudicare, invece, più importante della sua funzione determinante – la quale, in ogni caso, attesta la distinzione tra la formulazione della regola e la sua applicazione – è la sua funzione riflettente, tramite la quale si esprime una forma superiore del sentimento di piacere e dispiacere (cf. la tavola sinottica che chiude l'*Introduzione* alla terza *Critica*: KGS V, 198; LVIII). Il riferimento del «carattere» – e, con esso, del problema della natura e della libertà – alle «facoltà dell'animo» è, peraltro, avvalorato dal fatto che anche la «causalità», di cui il carattere esprime la legge, costituisce un potere, ovvero – precisamente – una «facoltà»: la distinzione tra una «causa» [*Ursache*] e la sua «causalità» [*Kausalität*] consiste proprio nel fatto che, mentre la prima presuppone una sostanza e quindi, per Kant, si definisce esclusivamente nella dimensione fenomenica, la seconda implica, invece, soltanto un agire e può, di conseguenza, ammettere anche una dimensione noumenica. La *Parte terza* del presente lavoro, che comprende i *Capitoli* dal *V* al *VII*, è dedicata a uno studio della natura e del funzionamento delle facoltà dell'animo superiori o, meglio, di quegli aspetti di queste ultime che possono aiutare a comprendere la spontaneità del carattere intellegibile, dalla quale dipende la sua irriducibilità al carattere empirico. In particolare, il *Capitolo V* si concentrerà, da una parte, sulla spontaneità che pertiene all'appercezione trascendentale e, dall'altra, sulla distinzione di quest'ultima da ogni forma di esperienza interna, in particolare quella psicologica. Il *Capitolo VI* si articolerà in due parti: la prima studierà la spontaneità della ragione teoretica, che emerge nella genesi delle idee trascendentali; la seconda parte affronterà il rapporto tra la libertà e il principio della moralità. Infine, il *Capitolo VII* prenderà in considerazione la possibilità – connessa al giudizio determinante – di sottrarsi a regole date e il gioco delle facoltà epistemiche generato nella riflessione giudicativa, allorché si applichi alla conoscenza del particolare.

Una lettura antropologica della filosofia trascendentale trova un importante precedente nel contributo offerto da Martin Heidegger in *Kant e il problema della metafisica*. L'analisi heideggeriana intravede, infatti, entro la *Critica della ragion pura* – e, particolarmente, nella dimensione spazio-temporale dell'esperienza epistemica e nel ruolo

etica (e i suoi elementi fondanti: la legge morale e le leggi naturali) sul piano (trascendentale) della metafisica. In questo senso, il tentativo kantiano è stato interpretato come «the most enduring monument to the effort to maintain the Christian/Aristotelian synthesis in the face of the pressures released by protestant modernity» H. CAYGILL, «Action», 48. Pressioni, queste, già machiavelliane, votate a scorporare ciò che si fa da ciò che si è, l'agire dall'essere, la prassi dalla teoria, il fatto dall'intenzione, la morale dalla politica e così via.

dell'immaginazione preposta a comporla –, gli elementi per una «ontologia fondamentale»⁵, la quale si rivela, tuttavia, a tutti gli effetti una antropologia:

Che cosa accade nella fondazione kantiana? Niente meno che questo: il processo, attraverso il quale viene fondata l'intrinseca possibilità dell'ontologia, è uno svelamento della trascendenza, cioè della soggettività del soggetto umano. *Il problema dell'essenza della metafisica è il problema dell'unità delle facoltà fondamentali dell'«animo»*. Dalla fondazione kantiana risulta che fondare la metafisica è indagare sull'uomo: è antropologia⁶.

Di qui, egli connette la domanda sottesa alla prima *Critica* – «che cosa posso sapere?» (A805/B833) – e, più in generale, alla filosofia trascendentale – «che cosa devo fare? che cosa mi è lecito sperare?» (A805/B833) – a quella, da Kant esplicitata soltanto nelle *Lezioni di logica*, sull'uomo (cf. cf. KGS IX, 25). Di quest'ultima Heidegger sottolinea la portata metodologica, piuttosto che contenutistica: «non si tratta di cercare una risposta alla domanda circa l'essenza dell'uomo, ma di chiedersi in primo luogo quale sia, in una fondazione della metafisica, il solo *modo* in cui un'indagine sull'uomo può e deve, in genere, aver luogo»⁷. Egli interpreta quindi i principali risultati della prima *Critica* come una risposta implicita a questa domanda:

la ragione umana non è finita perché pone le tre domande suddette ma, viceversa, pone queste domande perché è finita, e *lo è precisamente in modo tale che nel suo esser ragione «ne va» di questa stessa finitezza*. Proprio per il fatto che queste tre domande vertono su quest'unico oggetto, la finitezza, esse «si lasciano» rapportare alla quarta: che cos'è l'uomo⁸?

Secondo Heidegger, cioè, la prima *Critica* proverebbe a rispondere a una domanda sull'essere traducendola in quella sull'essere (in termini heideggeriani, l'«esser-ci») dell'uomo. È in questo senso che i contenuti della *Logica trascendentale* verrebbero in rilievo: nelle strutture della temporalità, messe in atto dall'immaginazione, si manifesterebbe, nascondendosi, la trascendenza dell'«essere» umano⁹. Nel solco della lettura heideggeriana, scopo ultimo di questo lavoro – che, in relazione al problema dell'«azione» e del «carattere», prende in considerazione le strutture della spontaneità (più che l'immaginazione, l'appercezione trascendentale, la ragione teoretica e pratica, la facoltà di giudicare) e affianca, alla forma spazio-temporale dell'intuizione, la datità della coscienza morale – è quello di lasciare emergere alcuni elementi essenziali nella concezione antropologica kantiana e, più a fondo, valutare la possibilità e i limiti di una lettura antropologica della filosofia trascendentale.

⁵ Sul significato di questo termine cf. M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, 11.

⁶ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, 178 [corsivo mio].

⁷ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, 185 [corsivo mio].

⁸ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, 187 [corsivo mio].

⁹ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, 189-98.

PARTE PRIMA

LA QUESTIONE DEL «CARATTERE»

Dal greco «*charaktêr*» – nella cui etimologia emerge la radice verbale «*charassô*», che significa «incidere»¹ – il concetto di «carattere», che nella lingua tedesca rimane pressoché invariato [*Charakter*], indica in senso proprio un segno grafico cui si attribuisce un significato². Da quest'ultimo deriva poi un significato figurato:

Un contrassegno, tramite il quale una cosa si distingue da un'altra dello stesso genere; e tutto l'insieme di questi contrassegni, nel qual caso il termine si usa solo al singolare [...] In particolare, (a) l'insieme di tutte quelle proprietà dell'animo, che distinguono un uomo dall'altro [...] (b) merito esteriore, titolo nobiliare, tramite il quale ci si distingue dagli altri; nel qual caso il termine si usa solo nel contesto sociale [...] (c) presso gli incisori del rame, il termine indica la chiarezza nelle parti come nell'insieme³.

Nelle opere kantiane pubblicate, il termine occorre circa mille volte⁴. Di queste, non tutte esprimono un significato specificatamente antropologico. In un gran numero di casi, il termine è infatti impiegato nel suo significato generico, il primo di quelli sopra elencati⁵. Altri, che si possono tutto sommato far rientrare nella classe appena menzionata

¹ Cf. J. CH. ADELUNG, «Charakter», 1323.

² Il dizionario si riferisce in primo luogo ai simboli magici, quindi ai contrassegni impressi sulle merci per identificarne il possessore e, infine, in senso più ampio ogni segno scritto o lettera dell'alfabeto. Cf. J. CH. ADELUNG, «Charakter», 1323.

³ J. CH. ADELUNG, «Charakter», 1323. Il dizionario della lingua italiana aggiunge altri significati secondari: «(teol.) segno spirituale che i sacramenti del battesimo, della cresima e dell'ordine imprimono indelebilmente; (7) (teat.) termine antiquato per indicare il ruolo di un personaggio drammatico». L. FELICI – A. RIGANTI – T. ROSSI, «Carattere», 315. Per un'analisi concettuale della nozione di carattere cf. R. BRANDT, «The traits of character: a conceptual analysis».

⁴ Per una panoramica completa, cf. R. EISLER, «Charakter»; A. ROSER – T. MOHRS, «Charakter».

⁵ Nella *Critica della ragion pura*: «dergleichen doch das Charakteristische aller Sätze der Geometrie ist». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A47/B64. «Wiewohl wir, ohne eben Erfahrung selbst voranzuschicken [...] aber doch nur in Beziehung auf sie und innerhalb ihren Grenzen die Möglichkeit der Dinge erkennen und charakterisieren können». Ivi, A224/B272. «Es ist aber klar, dass, um uns auch nur etwas als äußerlich einzubilden, [...] wir schon einen äußeren Sinn haben und dadurch die bloße Rezeptivität einer äußeren Anschauung von der Spontaneität, die jede Einbildung charakterisiert, unmittelbar unterscheiden müssen». Ivi, B276-7 nota. «Da dieser Vorzug nur den analytischen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigentümlich zukommt». Ivi, A598/B626. «Selbst das Verfahren der Algebra [...] ist zwar

ta, mostrano però una maggiore consapevolezza filosofica⁶. Non mancano i casi in cui Kant si riferisce al termine in senso grafico-linguistico, soprattutto nel riprendere la riflessione leibniziana sulla possibilità di una «*characteristica universalis*»⁷.

keine geometrische, aber doch charakteristische Konstruktion». Ivi, A734/B762. Inoltre, nella deduzione trascendentale delle categorie contenuta nella prima edizione: «Jetzt können wir ihn als das Vermögen der Regeln charakterisieren». Ivi, A126. Nello stesso senso, il lemma occorre nei *Primi principi metafisici della scienza della natura* (1786) in cui Kant applica i risultati dell'*Analitica Trascendentale* alla dottrina dei corpi in movimento: «denn auf diese kommt doch jene objektive Notwendigkeit nicht heraus, welche die reinen Verstandesbegriffe [...] charakterisiert», ID., *Metaphysische Anfangsgründe*, KGS IV, 474. Così anche nella *Critica della ragion pratica*: «Vielleicht könnte der Ausdruck Tugend, womit der Stoiker auch großen Staat trieb, besser das Charakteristische seiner Schule bezeichnen». ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 11. Nella *Critica del giudizio*: «Denn da das Gefühl des Erhabenen eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüts als seinen Charakter bei sich führt, anstatt dass der Geschmack am Schönen das Gemüts in ruhiger Kontemplation voraussetzt und erhält». ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 247. Inoltre: «Wir wollen also diese charakteristischen Eigenschaften des Geschmacks zuvor, durch Beispiele erläutert, vorstellig machen». Ivi, 281. Si parla inoltre di «eigentümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke». Ivi, 369. A questo proposito del quale Kant scrive: «Nach dem im vorigen § angeführten Charakter muss ein Ding, welches als Naturprodukt doch zugleich nur als Naturzweck möglich erkannt werden soll, sich zu sich selbst wechselseitig als Ursache und Wirkung verhalten», Ivi, 372. Ne *La religione*: «weil lange vor diesem letzteren die Anlage zur moralischen Religion in der menschlichen Vernunft verborgen lag, wovon zwar die ersten rohen Äußerungen bloß auf gottesdienstlichen Gebrauch ausgingen und zu diesem Behuf selbst jene angeblichen Offenbarungen veranlassten, hierdurch aber auch etwas von dem Charakter ihres übersinnlichen Ursprungs selbst in diese Dichtungen, obzwar unvorsetzlich, gelegt haben». ID., *Die Religion*, KGS VI, 111. Nel *Conflitto delle facoltà* (1798), ove Kant tenta di ricomporre il rapporto tra filosofia e scienze positive, si definisce come «Carakter» della teologia la concordanza con ciò che per mezzo della ragione si attribuisce a Dio. ID., *Der Streit der Fakultäten*, KGS VII, 46. Recensendo il *Saggio sul principio fondamentale del diritto naturale* (G. Hufeland, 1786), ove difende l'irriducibilità del diritto all'etica, Kant scrive: «Es mag also genug sein, den Grundsatz der Errichtung eines eigenen Systems, der dieses Werk charakterisiert». ID., *Recension von Hufeland*, KGS VIII, 128. Nuovamente nel saggio *Cosa significa orientarsi nel pensiero* (1786), sulle regole che è opportuno per la ragione di darsi quanto alla conoscenza del sensibile e del soprasensibile, Kant menziona «das Charakteristische einer Gottheit», ID., *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, KGS VIII, 142. Nuovamente, nel saggio *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica* (1789) Kant si chiede se il punto di vista adottato dalla filosofia classica «um die Sinnlichkeit (als ein besonderes Vermögen der Rezeptivität) zu charakterisieren, sei unrichtig». ID., *Entdeckung*, KGS VIII, 218. Cf. inoltre ivi, 241 e 246.

⁶ Segnalati per lo più dal costrutto «Carakter + genitivo», essi richiamano la nozione aristotelica di «attributo». Ad esempio, nella *Storia universale della natura e teoria del cielo* (1755): «Eine Weltverfassung, die sich ohne ein Wunder nicht erhielt, hat nicht den Charakter der Beständigkeit, die das Merkmal der Wahl Gottes ist». I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte*, KGS I, 311. Cf. inoltre ivi, 316. Poi: «Wenn die Naturen der Dinge durch die ewigen Gesetze ihrer Wesen nichts als Unordnung und Ungereimtheit zuwege bringen, so werden sie eben dadurch den Charakter ihrer Unabhängigkeit von Gott beweisen». Ivi, 333. «Weil ich dafür halte, dass es den Charakter der Weltweisheit entehren heiße, wenn man sich ihrer gebraucht, mit einer Art von Leichtsinne freie Ausschweifungen des Witzes mit einiger Scheinbarkeit zu behaupten». Ivi, 351. Ancora, nel *De igne* (1755) si parla di: «character fluiditatis». ID., *De igne*, KGS I, 372 e nella *Nova dilucidatio* (1755): «Hac enim characterum differentia diversitatem tantum locorum notat». ID., *Nova dilucidatio*, KGS I, 409. Nello stesso senso ricorre, una sola volta, nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764): «doch so, dass von einem Frauenzimmer alle andere Vorzüge sich nur dazu vereinigen sollen, um den Charakter des Schönen zu erhöhen», ID., *Beobachtungen*, KGS II, 228. Nella *Dissertazione sulla forma e i principi del mondo sensibile e intellegibile* (la «dissertazione inaugurale» che all'autore fu richiesta per accedere alla cattedra di logica e metafisica presso l'Università di Königsberg, nel 1770; d'ora in poi: *Dissertazione inaugurale*): «Nam ad identitatem totius non sufficit identitatis partium, sed requiritur compositionis characteristicae identitatis». ID., *De mundi sensibilis atque intelligibilis*, KGS II, 390. Ancora, nella *Critica della ragion*

Non mancano, tuttavia, contesti in cui la nozione di «carattere» si fa più interessante. Osservazioni antropologiche sono disseminate nell'intero corpo degli scritti kantiani e comprendono saggi, trascrizioni di lezioni ad opera dei suoi studenti, riflessioni personali appuntate a margine dei libri di testo usati per le lezioni: molti di questi contenuti furono raccolti da Kant stesso nell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, pubblicata nel 1798. In questo contesto, il filosofo riconosce che la «dottrina generale dei segni (*semiotica universalis*)» (KGS VII, 285; 177) può essere intesa in senso «civile» (*ibidem*) – riferendosi, con ciò, presumibilmente a convenzioni quale è anche, appunto, il linguaggio – oppure «naturale» (*ibidem*). In questo secondo ambito, il «carattere della persona» (*ibidem*) dispiega una stratificazione di significati: lo si può, infatti, intendere come «a) naturale o disposizione di natura; b) temperamento o modo di sentire; c) carat-

pura: «die aber des dynamischen Gebrauchs werden zwar auch den Charakter einer Notwendigkeit a priori [...] bei sich führen». ID., *Kritik der reinen Vernunft*, A160/B199. Inoltre: «Denn wo will man den Charakter der Möglichkeit eines Gegenstandes [...] hernehmen [...]?» Ivi, A220/B267. E: «Dergleichen gedichtete Begriffe können den Charakter ihrer Möglichkeit [...] nur a posteriori [...] bekommen». Ivi, A222/B269. «In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden. [...] die Wahrnehmung aber, die den Stoff zum Begriff hergibt, ist der einzige Charakter der Wirklichkeit». Ivi, A225/B272-3. Inoltre: «in Ansehung der Beharrlichkeit, die notwendig zum Charakter der Substanz gehört». Ivi, B418. Tale uso più specifico ricorre anche nei *Principi metafisici della scienza della natura*: «wie denn eben in dieser Erfüllung oder, wie man sie sonst nennt, der Solidität das Charakteristische der Materie, als eines vom Raume unterschiedenen Dinges, gesetzt wird». ID., *Metaphysische Anfangsgründe*, KGS IV, 509. «Diese also und die Schwere machen die einzigen a priori einzusehenden allgemeinen Charaktere der Materie, jene innerlich, diese im äußeren Verhältnisse, aus». Ivi, 518. «Das Wesentliche, was in diesem Beweis die Substanz, die nur im Raume und nach Bedingungen desselben, folglich als Gegenstand äußerer Sinne möglich ist, charakterisiert». Ivi, 542. Allo stesso modo, nella *Critica del giudizio* ci si riferisce alla materia vivente «deren Begriff einen Widerspruch enthält, weil Leblosigkeit, *inertia*, den wesentlichen Charakter derselben ausmacht». ID., *Kritik der reinen Vernunft*, KGS V, 394. Nella *Metafisica dei costumi* Kant individua nella capacità di darsi uno scopo il tratto distintivo dell'umanità: «Das Vermögen sich überhaupt irgend einen Zweck zu setzen ist das charakteristische der Menschheit (zum Unterschiede von der Tierheit)». ID., *Metaphysik der Sitten*, KGS VI, 392. E continua: «sondern, selbst wenn ihre Ausübung zur Gewohnheit würde, das Subjekt damit die Freiheit in Nennung seiner Maximen einbüßen würde, welche doch der Charakter einer Handlung aus Pflicht ist». Ivi, 409. «Welches so viel sagt: sie machen sich es zum Grundsatz, keinen Grundsatz und so auch keinen Charakter zu haben, d. i. sich wegzuwerfen und sich zum Gegenstande der Verachtung zu machen». Ivi, 439. Nell'*Antropologia*, si trova: «Jenes hat den Charakter der Passivität des inneren Sinnes der Empfindungen». ID., *Anthropologie*, KGS VII, 141. Ne *La religione*, Kant scrive: «die erstere Eigenschaft [Tauglichkeit] aber macht den wesentlichen Charakter derjenigen Religion aus, die jeden Menschen verbinden soll». ID., *Die Religion*, KGS VI, 155.

⁷ Nella *Nova Dilucidatio* Kant usa il termine [e la forma aggettivale «*characteristicum*»] in senso tecnico-linguistico, per indicare il linguaggio di calcolo della logica formale e le cifre numeriche. Si parla così di: «lex characteristic» e di «ars characteristic combinatoria» i cui «simplicissimi [...] termini [...] a characteribus nihil propemodum differunt». I. KANT, *Nova dilucidatio*, KGS I, 389. Cf. anche ivi, 390. Similmente, nella *Critica della ragion pura*: «wo eine Größe durch die andere dividirt werden soll, setzt sie beider ihre Charaktere nach der bezeichnenden Form der Division zusammen». ID., *Kritik der reinen Vernunft*, A717/B745. Infine, nella *Critica del giudizio* si parla di «Charakterismen, d. i. Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen». ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 352. Con lo stesso significato, il termine «Charakter» ricorre nella prima parte dell'*Antropologia* allorché si tratta della facoltà di designazione: «Charaktere sind noch nicht Symbole: denn sie können auch bloß mittelbare (indirekte) Zeichen sein, die an sich nichts bedeuten, sondern nur durch Beigesellung auf Anschauungen und durch diese auf Begriffe führen; [...] daher das symbolische Erkenntnis nicht der intuitiven, sondern der diskursiven entgegengesetzt werden muss, in welcher letzteren das Zeichen (Charakter) den Begriff nur als Wächter (*custos*) begleitet, um ihn gelegentlich zu reproduzieren». ID., *Anthropologie*, KGS VII, 191.

tere in senso assoluto o modo di pensare» (*ibidem*). Quest'ultimo comporta un ribaltamento del significato tradizionalmente associato al concetto di «carattere»: ciò che *contraddistingue* – come «proprietà (*proprietas*) differenziale» (KGS VII, 321; 216) – l'essere umano, attribuendogli uno specifico «posto nel sistema della natura vivente» (*ibidem*) terrestre, consiste in un «carattere che egli stesso si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti» (*ibidem*). Sussiste, dunque, tra il carattere della specie e il carattere del singolo uno stretto rapporto, nella cornice del quale sembra potersi leggere anche quello tra il naturale, il temperamento e il modo di pensare. In questo si cimenta il *Capitolo I* del presente lavoro.

In particolare, il «modo di pensare» si definisce come una «proprietà del volere, secondo la quale il soggetto si determina da sé in base a certi principi pratici» (KGS VII, 292; 184). L'antropologia kantiana sembrerebbe così restituire un'immagine dell'essere umano per cui questi sarebbe responsabile non soltanto di singole azioni, ma anche del suo proprio carattere (cf. KGS VII, 293-5; 185-7). Tesi che, a dire la verità, sembrerebbe ancor più forte, se confrontata con quella, sostenuta nella prima parte dell'*Antropologia*, per cui il soggetto non può mai conoscersi fino in fondo (cf. KGS VII, 133; 15-6). Piuttosto che risolvere il problema nella dimensione empirica individuata dall'*Antropologia*, questo studio si propone di indagarne lo sviluppo all'interno della filosofia trascendentale. È lo stesso concetto di «carattere» come «modo di pensare» che sembra incoraggiare questa operazione: esso trova, infatti, riscontro in due passaggi significativi della riflessione critica. Nella *Critica della ragion pratica*, Kant definisce il carattere come «modo di pensare pratico e coerente secondo principi immutabili» (KGS V, 152; 329). Il carattere, in senso morale, costituisce così quel substrato nel quale si inseriscono le massime in base alle quali il soggetto si determina. È una peculiarità del pensiero kantiano che il discorso sull'azione cada sulle massime – e di qui sul carattere – piuttosto che sui singoli atti⁸. Ma è nella *Critica della ragion pura* che la nozione antropologica di carattere sembra affondare le sue radici. Il contesto è qui quello della terza antinomia della ragion pura, ove Kant elabora una vera e propria teoria del carattere, ove quest'ultimo identifica «una legge della sua causalità, senza di cui essa non sarebbe affatto una causa» (A539/B567). Kant distingue quindi tra un carattere empirico, in virtù del quale il soggetto si inserisce pienamente nella serie delle concatenazioni naturali e un carattere intellegibile, che rimanda alla nozione di una qualche spontaneità. Alla esplicitazione di questi aspetti è dedicato il *Capitolo II* del presente lavoro.

⁸ Cf. L. THORPE, «Character», 43.

CAPITOLO I

Il «carattere» nell'antropologia kantiana

Nel 1798, pochi anni dopo aver concluso la propria attività accademica e ormai anziano, Kant pubblica, a Königsberg, una *Antropologia dal punto di vista pragmatico*. L'opera si colloca sul finire di una produzione scritta straordinariamente ricca, che vanta tra gli altri contributi dedicati a questioni empiriche di storia, politica, religione, diritto, psicologia, biologia (cf. in particolare KGS VI-VIII). Sorge così la domanda se, e in che modo, rispetto a questi ultimi contributi, e alla filosofia trascendentale in generale, l'*Antropologia* possa essere in qualche modo considerata un compimento. In questo senso sembrerebbe andare la celebre riflessione, riportata nelle *Lezioni di Logica*, secondo la quale, alle tre domande sul sapere, sul fare e sullo sperare cui è riconducibile la filosofia trascendentale, se ne aggiunge una quarta, quella sull'uomo, che le ordina e le comprende tutte (cf. KGS IX, 25).

Bisogna anzitutto osservare che l'*Antropologia* costituisce tutt'altro che un testo definitivo. In primo luogo, l'opera fu sottoposta, postuma, a successive revisioni e riedizioni. In secondo luogo, come Kant stesso tenne a precisare (cf. KGS VII, 122 nota), essa intendeva raccogliere i contenuti delle lezioni di antropologia che, a partire dal semestre invernale del 1772-3, Kant iniziò ad alternare nel semestre invernale a quelle di geografia fisica presso l'Università di Königsberg. La lettura dell'*Antropologia* si nutre perciò di un costante dialogo con le trascrizioni delle medesime lezioni realizzate da alcuni allievi (cf. KGS XI e XIV) e con le osservazioni depositate a margine del manuale di cui il docente si serviva, la *Metaphysica* di Baumgarten (§504-739, ovvero la *Psychologia empirica*: cf. KGS XV). L'intreccio di questi materiali fa dell'*Antropologia* un'opera costitutivamente aperta e parzialmente incompiuta¹.

¹ A questi testi si aggiungono poi le osservazioni antropologiche diffuse in una parte della *Critica del giudizio*, nella *Metafisica dei costumi*, nella raccolta di saggi su *La religione* e negli scritti più brevi dedicati, con notevoli differenze tra il periodo critico e quello pre-critico, ai temi della storia naturale del genere umano, del carattere, della politica e del diritto. Questo problema è indentificato da P. R. FRIERSON, *Freedom and anthropology in Kant's moral philosophy*, 32. Come già Frierson, mi concentro anche io sulla lettura dell'*Antropologia*, e particolarmente della sua seconda parte, poiché a questo testo Kant sembra affidare il senso ultimo della sua filosofia, lasciando emergere da una parte in modo evidente il problema del rapporto tra libertà e natura, tramite il concetto di «carattere» e aprendo, d'altra parte, proprio

Ad ogni modo, questo libro offre senz'altro una sorta di canovaccio delle questioni antropologiche che per Kant furono rilevanti. In particolare, dopo una programmatica *Prefazione* (cf. KGS VII, 119-22), l'opera si divide in due parti: una *Didattica* (cf. KGS VII, 125-282) e una *Caratteristica* (cf. KGS VII, 283-333). La prima consta di tre *Libri*, ciascuno dei quali è dedicato a una delle facoltà dell'animo identificate nella *Critica del giudizio* (cf. KGS V, 198; LVIII): la facoltà di conoscere (cf. KGS VII, 127-229), il sentimento del piacere e dispiacere (KGS VII, 230-50) e la facoltà di desiderare (KGS VII, 251-82). La seconda, invece, si articola in cinque punti, il primo dei quali tratta il carattere in riferimento alla singola persona (cf. KGS VII, 285-302), mentre gli altri dal secondo al quinto si occupano del carattere in senso sovra-individuale: il carattere del genere (cf. KGS VII, 303-11), dei popoli (cf. KGS VII, 311-20), delle razze (cf. KGS VII, 320-1) e della specie umana in generale (cf. KGS VII, 321-33). Se nella prima parte Kant restituisce una disincantata rappresentazione degli errori e dei vizi che riguardano le facoltà umane, nella seconda parte egli mostra in che modo l'essere umano, come persona e come comunità, può lavorare su sé stesso per realizzare la propria destinazione ultima².

1. Formazione e cultura nel tardo Illuminismo tedesco

Fra gli intellettuali europei della metà del Settecento si fa strada un rinnovato interesse per le scienze empiriche quali la biologia, la botanica, la medicina e, con esse, per uno studio dell'essere umano in quanto tale e dei fenomeni che lo contraddistinguono, come la storia, la politica, la religione. In questo contesto, diversi sono gli approcci sviluppati anche nel campo dell'antropologia³. Ma la storia intellettuale si incontra anche con alcune dinamiche socio-economiche e politiche che investono l'Europa Centrale alla metà del XVIII secolo: la rivoluzione industriale e l'ascesa del ceto medio.

In particolare, il tardo Illuminismo tedesco sembra registrare non soltanto la necessità di rielaborare uno o più punti di dottrine collaudate, quanto piuttosto quella di ripensare in maniera strutturale il mandato e il registro dell'intellettuale. Il sistema filosofico classico, di matrice leibniziano-wolffiana, il cui insegnamento è ritenuto canonico nelle università (da cui la definizione di "filosofia scolastica" [*Schulphilosophie*]), conosce infatti una lenta ma progressiva messa in discussione, non soltanto in seguito all'incontro con le filosofie del senso comune di scuola britannica, soprattutto scozzese,

in corrispondenza di questo concetto, alla possibilità di una connessione con la filosofia trascendentale. Sull'evoluzione delle lezioni kantiane in relazione alla svolta critica, cf. J. H. ZAMMITO, *Kant, Herder and the birth of Anthropology*, 255-92. Sulla progressiva emersione del problema dell'uomo, entro gli scritti kantiani sulla natura e sull'etica, fino all'inizio delle lezioni cf. P. FEDATO, «La genesi di un metodo per l'antropologia negli scritti precritici di Kant», *Verifiche: Rivista Trimestrale di Scienze Umane* 25 (1996). Per una panoramica degli studi principali sull'*Antropologia pragmatica* fino agli anni 2000, cf. I. RAIMONDI, «L'antropologia pragmatica kantiana: "Lebenswelt", "prassi" o "autocoscienza storica"? Note su alcune interpretazioni recenti dell'antropologia di Kant».

² La proposta di una lettura unitaria delle due parti dell'*Antropologia* è avanzata da R. MARTINELLI, «Antropologia», particolarmente 19-21 e 34-9. Sturm segnala, nel *Manoscritto Rostock H*, una nota a margine nella quale Kant si sarebbe riferito alla *Didattica* come a una *Dottrina degli elementi* e alla *Caratteristica* come a una *Dottrina del metodo*, richiamando così la struttura della prima e della seconda, ma anche della terza *Critica*. Cf. T. STURM, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 405. L'idea della *Caratteristica* come *Methodenlehre* è sviluppata da P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, 269-70.

³ Cf. S. MORAVIA, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, 15-150 e ID., «L'origine teorica delle scienze umane nel Settecento».

ma anche per un piegare della sensibilità comune verso un nuovo modello di formazione [*Bildung*], meno specialistica e più vicina alle esigenze della borghesia in ascesa (da cui la definizione di “filosofia popolare” [*Popularphilosophie*]). In un contesto caratterizzato da forte mobilità sociale, partecipazione ai processi economici e politici, l’educazione e la cultura assumono, infatti, un ruolo cardine: il ceto medio intuisce l’opportunità del coinvolgersi nella maturazione culturale del proprio territorio, auspicando così un inserimento dell’università nella sfera pubblica e cercando, al contempo, di esercitare su di essa una propria influenza. Anche la filosofia è investita dall’esigenza di ridefinire la propria missione in generale e la propria veste accademica. È su questo sfondo che, anche nel contesto tedesco, si sviluppa un’attenzione alla tematica antropologica, nella quale confluiscono la psicologia della scolastica tedesca e la geografia, di provenienza soprattutto francese. All’interno di queste coordinate, la posizione kantiana si rivela abbastanza singolare: da una parte, come si è appena detto, Kant riporta gli interessi più profondi della stessa filosofia trascendentale all’antropologia, dall’altra, egli fa dell’antropologia una scienza accademica⁴.

Se è vero che, almeno in questa denominazione, l’antropologia, nel contesto culturale entro il quale Kant compone la propria opera, non era ancora inclusa tra le discipline accademiche, né tantomeno tra le parti canoniche del sapere⁵, si rende opportuno specificare, almeno limitatamente all’ambito kantiano, l’oggetto, il metodo e i limiti di questo ambito scientifico. Indicazioni molto utili in tal senso sono offerte dalla *Prefazione all’Antropologia*.

2. Il punto di vista «pragmatico»

Nel cercare di definire il contenuto dell’antropologia kantiana, l’oggetto e il modo di considerarlo si sovrappongono. È, infatti, dal punto di vista «pragmatico» che la conoscenza dell’uomo acquista una propria autonomia rispetto all’educazione «scolastica». In calce allo scritto *Delle diverse razze degli uomini*, che Kant redige nel 1775 inizialmente come annuncio delle lezioni di geografia fisica da tenere nell’estate di quell’anno, egli scrive:

Questa conoscenza del mondo è qualcosa che serve a fornire ciò che è pragmatico a tutte le scienze e abilità già altrimenti apprese, di modo che divengano utilizzabili non solo per la scuola, ma per la vita, e attraverso la quale l’allievo che abbia concluso i suoi studi sia condotto al teatro della sua destinazione, ossia il mondo. Qui sta davanti a lui un duplice campo, del quale gli è necessario un precedente compendio al fine di poter ordinare tutte le possibili esperienze che vi incontrerà: la natura e l’uomo. [...] Chiamo il primo insegnamento geografia fisica [...], il secondo antropologia (KGS II, 443; 20).

Idee molto simili a questa si ritrovano nella *Prefazione all’Antropologia*. Kant esordisce con questa dichiarazione: «tutti i progressi civili, per mezzo dei quali l’uomo compie la propria educazione, hanno per fine di applicare le conoscenze e le abilità acquisite all’uso del mondo» (KGS VII, 119; 3).

⁴ Su questo argomento cf. J. H. ZAMMITO, *Kant, Herder and the birth of Anthropology*, 15-42 e 292-302. Per una ricostruzione del contesto culturale e del dibattito filosofico nel quale Kant si colloca, cf. inoltre L. CATALDI MADONNA – P. RUMORE, (ed.), *Kant und die Aufklärung*, 9-94. 239-410.

⁵ Cf. R. MARTINELLI, «Antropologia», 14.

Non si tratta qui della nozione tecnica di mondo, sia essa quella metafisica introdotta dalla *Dissertazione inaugurale* (cf. KGS II, 387), quella trascendentale della prima *Critica* (cf. A418/B446) o quella empirica sviluppata dalla terza *Critica* (cf. ad esempio KGS V, 414; 361-2). Con le prime due, la presente nozione condivide l'aspetto della totalità, della onnicomprensività. Con la terza, essa condivide la sistematicità e l'ordinamento finalistico delle sue parti. Entrambi questi aspetti fanno sì che si tratti, anche in questo caso, di un «cosmo». Ma quello di cui parla Kant nell'*Antropologia* è un mondo di dati di fatto, considerati non per la legalità, seppure contingente, della loro forma, ma nella loro irregolarità. Questa è una prima ragione per cui la sfera del «mondo», in qualunque modo la si consideri, si distingue da quella della «educazione» [*Schule*]: si tratta, infatti, di considerare la realtà per come essa semplicemente è, non per come (il sapere insegna che) essa dovrebbe essere. In questo senso, tanto la geografia («animali, piante e minerali nei diversi paesi e climi»: KGS VII, 120; 4) quanto l'antropologia e, quest'ultima, tanto nella sua parte fisiologica («razze umane»: KGS VII, 120; 4) che in quella pragmatica, dovrebbero «seguire alla scuola» (KGS VII, 120; 4, corsivo mio)⁶.

Ma è nella differenza tra «conoscere» e «applicare» (il termine ricorre ben due volte in sette righe [cf. KGS VII, 119; 3]; cf. anche KGS VII, 120; 4) che quella tra scuola e mondo prende forma in modo più marcato. Nell'ambito antropologico, questa differenza dà luogo a due possibili approcci all'oggetto: il punto di vista fisiologico e quello pragmatico (cf. KGS VII, 119; 3)⁷. Nel primo caso, che Kant riferisce esplicitamente a Cartesio (cf. KGS VII, 119; 3) – riferendosi evidentemente al *Trattato sulle passioni dell'anima* – si considera ciò che la natura fa dell'uomo. In questo caso «semplicemente

⁶ Ciononostante, Kant mostra di includere coscientemente entrambe le discipline, quella della geografia e quella dell'antropologia, nella filosofia pura. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 122 nota; 6 nota. Sul concetto di «razza umana» cf. ID., *Von den verschiedenen Racen*, KGS II, 427-443 e ID., *Menschenrace*, KGS VIII, 89-106.

⁷ Il concetto di «pragmatico» viene alla luce già nella *Critica della ragion pura*, ma soltanto nel *Canone*, per indicare i principi prudenziali: «Das praktische Gesetz aus dem Bewegungsgrunde der Glückseligkeit nenne ich pragmatisch (Klugheitsregel)». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A806/B834. Cf. anche ivi, A800/B828 e A824/B852. Cf. inoltre ID., *Grundlegung*, KGS IV, 417 nota e 419. Con lo stesso significato, il termine ricorre poi abbondantemente nella *Metafisica dei costumi*: cf. ID., *Metaphysik der Sitten*, KGS IV, 281; 354; 363; 385; 391; 429; 433; 444-5; 469; 472; 483. Hinske distingue questo concetto di «pragmatico», inteso come sinonimo di «prudenziale», dal significato più ampio, che entra in gioco proprio nell'*Antropologia* e indica ciò che l'uomo può fare di se stesso. Sull'ambiguità, tutt'altro che casuale, della nozione di «pragmatico» riposerebbe quella del concetto di «antropologico», tra l'individuare una disciplina specifica e il contraddistinguere il senso ultimo della filosofia. Cf. N. HINSKE, «Kants Idee der Anthropologie». Da entrambi i significati del concetto di «pragmatico» dipende anche il criterio di scientificità dell'antropologia kantiana, fondato in questo caso sulla riuscita nell'azione piuttosto che sulla stretta universalità e necessità teoretica. Su questo argomento e sul ruolo centrale dell'analogia in questo ambito, cf. J. A. BONACCINI, «Antropologia, ciência da natureza humana "por analogia"». Come si vedrà in seguito, il concetto di «mondo» considerato dal punto di vista «pragmatico» si contrappone a quello di «educazione», intesa come «scuola» [*Schule*] ma non all'educazione nel senso proprio e primario del termine, intesa come coltivazione dei talenti propri e altrui. In questo secondo senso, l'educazione svolgerebbe una funzione mediatrice tramite la quale la storia naturale dell'uomo si traduce in storia della libertà. Pieper sostiene così che, tramite l'educazione, l'antropologia può configurarsi come schema o tipo della morale. Cf. A. PIEPER, «Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie. Kants Entwurf einer Transzendentalpragmatik und ihre Transformation durch Apel».

si comprende [quando ciò è possibile] lo spettacolo a cui si è stati presenti» (KGS VII, 120; 4). Questa parte potrebbe pertanto essere, con buona ragione, inclusa nella geografia fisica (cf. KGS VII, 299; 191). È, invece, soltanto nel secondo caso, di cui Kant intende offrire lui stesso un saggio, che si chiarisce ciò che l'uomo «come essere libero fa oppure può e deve fare di se stesso» (KGS VII, 119; 3)⁸: per rimanere nella metafora dello spettacolo, in questo caso nel teatro del mondo «si è recitati» (KGS VII, 120; 4). Sotto la seconda prospettiva, infatti, si considera l'uomo «come cittadino del mondo» (KGS VII, 120; 4). Ora, tenendo presente quale sia il mondo di cui si parla, è chiaro che un'antropologia pragmatica dovrà occuparsi – e sarà soprattutto la *Caratteristica* a farlo – del modo in cui ciascun essere umano, nella propria storia personale, e il susseguirsi delle generazioni, nella prospettiva globale, dovranno esercitarsi per correggere le proprie mancanze e realizzare finalmente la destinazione morale dell'uomo⁹.

Benché quindi quello fisiologico e quello pragmatico costituiscano due diversi punti di vista sul medesimo oggetto, cioè l'uomo, al punto di vista pragmatico si renderanno evidenti aspetti che al punto di vista fisiologico inevitabilmente sfuggirebbero: in primo luogo quello della libertà¹⁰. Per questa ragione, il punto di vista pragmatico suggerisce la priorità dello studio dell'uomo su quello delle altre creature terrestri: «l'oggetto più importante nel mondo, a cui egli [l'uomo] può applicarle [le sue conoscenze] è l'uomo, perché l'uomo è fine a se stesso» (KGS VII, 119; 3). In altri termini, dal punto di vista

⁸ Cohen osserva che «fa» si riferisce all'aspetto descrittivo dell'*Antropologia*, «può e deve» rispettivamente agli imperativi prudenziali e a quello categorico, entrambi imprescindibili: cf. A. COHEN, *Kant and the human sciences*, 69.

⁹ Nella *Critica della ragion pura*, Kant aveva lasciato in sospeso la questione dell'anima. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A683/B711. Nella seconda *Critica*, l'immortalità dell'anima è introdotta come postulato della ragion pratica: sulla dipendenza dell'*Antropologia* dalla *Critica della ragion pratica* in merito al problema mente-corpo, cf. P. J. TERUEL, *Mente, cerebro y antropología en Kant*. Probabilmente ritenendo la questione esaurita, nell'*Antropologia* egli dichiara che questa disciplina prescinde dalla questione «ob der Mensch eine Seele (als besondere unkörperliche Substanz) habe oder nicht». I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 161; 45. Lo sottolinea anche Brandt, in riferimento all'opportunità di considerare alcune riflessioni kantiane come l'originario finale del libro. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 499-500. Sul rapporto dell'*Antropologia pragmatica* con la psicologia empirica, cf. S. B. KIM, *Die Entstehung der kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der wolffschen Schule*. Hinske rileva un parallelo tra la suddivisione di psicologia razionale e psicologia empirica e quella di critica e antropologia. Cf. N. HINSKE, «Kants Idee der Anthropologie», 418. Sull'ampliamento della filosofia morale offerto dalle lezioni kantiane, cf. H. KLEMME, «Knowing, feeling, desiring – self-possession. Reflections on the connections between the faculties in Kant's doctrine of the categorical imperative»; N. S. MADRID, «Prudence and the rules for guiding life. The development of pragmatic normativity»; e R. P. LOUDEN, «Moralität für Menschen: Ethische Theorie in Kants *Vigilantius-Vorlesung*». Il rapporto tra le lezioni di antropologia e quelle di etica è esplorato da W. STARK, «Historical notes and interpretive questions about Kant's *Lectures on Anthropology*». Marcucci riconduce l'*Antropologia* alla *Metafisica dei costumi* e alla *Fondazione*, registrando nella prima e nella seconda un approfondimento della nozione pratica di «a priori» introdotta nella terza. Cf. S. MARCUCCI, «Etica e antropologia in Kant». Sul rapporto dell'*Antropologia* con l'antropologia morale cf. poi M. FIRLA, *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*. La distinzione tra antropologia empirica, morale, pragmatica e trascendentale è inoltre utilizzata da Schmidt per affrontare il rapporto tra i corsi che Kant tenne sull'antropologia e le tre *Critiche*. Cf. C. SCHMIDT, «Kant's transcendental, empirical, pragmatical and moral anthropology».

¹⁰ Come ci si potrebbe facilmente aspettare, è soprattutto nella *Caratteristica* che l'intreccio tra natura e libertà prende forma, tramite la nozione di «carattere». È, pertanto, questa la parte che sarà qui al centro dell'attenzione.

pragmatico si rivela il valore intrinseco della dignità umana, attribuita all'uomo in quanto «creatura terrestre dotata di ragione» (KGS VII, 119; 3), ovvero soggetto morale (cf. KGS IV, 434-5): tale dignità consente di ricondurre a lui il sistema di fini del globo terrestre¹¹. In altri termini, pur se considerato per quel che è, come una creatura del mondo, l'essere umano non viene distolto dalla prospettiva di ciò che potrebbe diventare: l'uomo conserva, pur nella sua imperfezione, una costitutiva apertura a migliorarsi e a perseguire la propria destinazione. Si rivela, così, fin dall'inizio che l'*Antropologia*, seppure definitivamente «secolarizzata» rispetto alla cornice di una trattazione cosmologica, teologica e, ancor più, metafisica – in termini kantiani, trascendentale¹² – che la sorregge, tuttavia non vi rinuncia, e sembrerebbe piuttosto un tentativo, parallelo a quello, dichiarato, ne *La religione* (cf. l'immagine dei due «cerchi concentrici» in KGS VI, 12; 65), di lasciar emergere dal basso (ciò a cui Kant stesso sembrerebbe alludere: cf. KGS VII, 328) gli elementi che compongono questa cornice¹³. È tutto questo che definisce l'antropologia una «dottrina della conoscenza dell'uomo, concepita sistematicamente» (KGS VII, 119; 3).

3. Possibilità e limiti dell'antropologia pragmatica

Venendo incontro a quelle che si sono dette essere le esigenze culturali del tardo Illuminismo tedesco, Kant insiste sul tono «popolare» (KGS VII, 121; 5) della sua antropologia, alle cui lezioni «anche gente d'altri ceti trovò utile assistere» (KGS VII, 122 nota; 6 nota). Ciò significa, per Kant, appoggiare la trattazione su un gran numero di esempi, invitando il lettore stesso a trovarne di nuovi (KGS VII, 121; 5). «Sussidi» (KGS VII, 121; 5) per l'antropologia saranno dunque le molte esperienze, proprie e altrui: siano esse reali – accumulate in viaggi o, più fattibile per Kant, nella lettura di libri di viaggi, o semplicemente trasmesse nelle relazioni sociali che ciascuno intrattiene a casa propria (cf. KGS VII, 120 e nota; 4 e nota) – oppure fittizie, tanto più utili quanto più esagerate, definite («storia, biografia, teatro, romanzi»: KGS VII, 120; 5).

Il filosofo ravvisa inoltre due circostanze paradossali, ma strutturali, che costituiscono altrettanti limiti alla forma scientifica del sapere antropologico. La meno grave è il profondo radicamento delle abitudini, in particolare quelle viziose, che – divenendo una «seconda natura» – impediscono di distinguere ciò che è artificiale da ciò che è naturale. Più grave è che, nell'esperienza di sé come degli altri, autenticità e osservazione si escludano a vicenda: se mi osservo, non riesco a evitare la dissimulazione; mentre sono autentico, soltanto quando non sono osservato (cf. KGS VII, 121; 5; sul secondo problema cf. anche KGS VII, 295; 187 e seguenti)¹⁴.

¹¹ D'altra parte, per Kant la ragione è ragione naturale (sebbene non naturalizzata). In questo senso, anche quella razionale è una natura. Questo porta a distinguere, nell'ambito antropologico, almeno due significati di natura (altri saranno richiesti in seguito): in senso stretto, la natura fisica o fisiologica; in senso ampio, la natura delle creature terrestri razionali e non razionali.

¹² Cf. R. MARTINELLI, «Antropologia», 31 nota 65.

¹³ In questo senso, Martinelli riconosce all'antropologia pragmatica una funzione epistemologica (quella di rendere esperti del mondo), una funzione pratico-pedagogica (quella di preparare l'uomo a stare nel mondo) e, infine, una funzione teleologica (quella di condurre l'uomo al compimento della sua storia personale e comunitaria). Cf. R. MARTINELLI, «Antropologia», 29. Sul rapporto tra antropologia e filosofia trascendentale tornerò più diffusamente nelle conclusioni.

¹⁴ Si tratta, in questo caso, di una traduzione empirica, forse per esigenze «popolari» della tesi trascendentale, per cui non mi conosco mai per quello che sono. Questo tema tornerà alla ribalta nella *Ca-*

Le peculiarità dell'antropologia pragmatica, fin qui enumerate, non escludono, tuttavia, che se ne possa fare un sapere «sistematico» (KGS VII, 119 e 121; 3 e 5), affidando, questo è vero, una maggiore responsabilità all'autore, affinché la sua opera possa effettivamente fornire un «incremento della scienza con vantaggio di tutti» (KGS VII, 122; 6).

4. Natura e libertà nella *Caratteristica antropologica*

Come è stato fin qui più volte accennato, è nella seconda parte dell'*Antropologia* che si manifesta più propriamente lo spirito dell'opera e dell'antropologia kantiana più in generale. Emerge sin dal titolo che il concetto centrale è, in questa parte, quello di «carattere». A dire il vero, Kant non è il primo a formulare una teoria del carattere. Importanti riflessioni sul carattere si trovano nell'*Etica Nicomachea* di Aristotele – che si riferisce, più precisamente, ai «costumi» – e soprattutto nella riflessione del suo discepolo Teofrasto. A una riflessione sul temperamento aprono la strada Anassimene e Empedocle, tramite la distinzione dei quattro elementi e, successivamente Ippocrate e Galeno, con la teoria medica degli umori. Il «*character indelebilis*» è un aspetto della riflessione teologica e filosofica cristiana. Nel Cinquecento poi si diffonde la moda della ritrattistica letteraria, di cui si appropriano, fra gli altri, Machiavelli e Guicciardini. Montaigne sperimenta, nei *Saggi*, l'autobiografia. Tra Settecento e Ottocento, infine, si manifesta una ripresa della «caratteristica» teofrastea in chiave morale: si pensi a La Bruyère, in Francia e, successivamente, a Shaftesbury e Hutcheson nel Regno Unito. Al tema del «carattere» si aggancia così la riflessione di David Hume e, infine, quella di Kant¹⁵. Nelle opere kantiane che hanno conosciuto la pubblicazione, un significativo anticipo della riflessione antropologica sul carattere è contenuta nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (cf. KGS II, 205-56), i cui elementi fondamentali confluiscono nell'antropologia dell'epoca critica e, finalmente, nella *Caratteristica antropologica*¹⁶.

Di quest'ultimo testo, considerato in generale, due aspetti vale la pena mettere in rilievo. In primo luogo, come suggerisce il termine stesso, la *Caratteristica* ha a che fare con ciò che, negli uomini, contribuisce a distinguerli gli uni dagli altri, e così anche nei gruppi umani (genere maschile e femminile, popoli, razze) fino ad arrivare alla specie umana: in altri termini, la *Caratteristica* tratta di ciò che «caratterizza» (cf. KGS VII, 298, 190 e 305, 198)¹⁷. Nella dimensione personale, il principio di individuazione emerge con maggiore evidenza nella fisiognomica e nella distinzione dei temperamenti, ma anche nel carattere morale. Nella dimensione comunitaria, il principio di individua-

ratteristica, per la sua apparente inconciliabilità con un'altra tesi, quella per cui siamo responsabili del nostro proprio carattere. Entrambe le tesi, così come il loro rapporto, potranno essere comprese soltanto alla luce della filosofia trascendentale.

¹⁵ Manganaro rileva che Hume è l'autore più citato delle lezioni antropologiche di Kant. Cf. P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, 264 nota 18. Per un confronto tra Hume e Kant cf. E. MASIN, *Il «carattere» tra Hume e Kant. Sviluppi antropologici del concetto*.

¹⁶ Per essere più precisi, il significato fisico della nozione di «carattere» viene sviluppata, oltre che nelle lezioni di geografia fisica, in un gran numero di scritti sulla biologia e la storia naturale del genere umano. Per le differenze più significative, cf. R. MARTINELLI, «Antropologia», 42-5. È a questo secondo ambito che appartengono le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* e la *Caratteristica*.

¹⁷ Per la ripartizione della *Caratteristica* cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 285; 177. In questa pagina, Kant manca tuttavia di menzionare il carattere della razza, poi inserito invece nel testo: cf. ivi, 320-1; 215.

zione emerge nella distinzione tra i generi maschile e femminile, tra i popoli, nel riferimento all'infinita varietà delle razze e nella differenza specifica del genere umano rispetto alle altre creature terrestri (cf. KGS VII, 321; 216). Molto spesso, per tracciare queste differenze, Kant fa riferimento – non sempre con la dovuta correttezza filologica, bisogna ammettere¹⁸ – a un'ampia bibliografia secondaria, tratta sia dalla cultura del suo tempo sia dalla classicità latina e greca.

Comunque sia, la presenza di un principio di individuazione non impedisce che anche la *Caratteristica* si inserisca entro una prospettiva universalistica. Ciò a cui Kant è effettivamente interessato, nella rappresentazione dei tipi umani, è la maniera in cui nel loro modo di sentire si innesta un modo di pensare, come cioè pure in esseri – e generazioni di esseri – affetti dalla sensibilità possa svilupparsi un potenziale razionale e morale¹⁹. Così, particolarmente nella trattazione sul carattere della persona e in quella sul carattere della specie, si incrociano elementi individualizzanti, riconducibili alla sensibilità e al modo di sentire, ed elementi universalizzanti, legati al modo di pensare e alla moralità. Da una lettura associata delle due parti, inoltre, emerge che la prima, la trattazione sul carattere della persona, confluisce nella seconda, la trattazione sul carattere della specie: il fatto di avere o non avere un carattere, infatti, contraddistingue l'uomo, in quanto creatura razionale, da tutte le altre. Mettendo, allora, fra parentesi la diffusa, ma meno interessante, descrizione dei generi maschile e femminile, dei popoli e la riflessione sulla razza, il presente lavoro si concentra sul peculiare intreccio di natura e libertà, sensibilità e moralità nel carattere della persona e della specie²⁰.

Il secondo aspetto rilevante della *Caratteristica* riguarda il modo in cui il carattere della persona e della specie vengono fatti emergere. La *Caratteristica* si definisce, infatti, come «maniera di conoscere dall'esterno l'interno dell'uomo» (KGS VII, 283; 175; la *Didattica*, invece, era stata definita come «modo di conoscere l'interno e l'esterno dell'uomo»: KGS VII, 125; 7). Diversamente che nella *Didattica*, ove il sottotitolo compare soltanto nell'edizione a stampa e sembra essere stato apposto per garantire una corrispondenza con la seconda parte, nella *Caratteristica* esso ha un significato pregnante. In primo luogo, esso connette il concetto di carattere a qualcosa di esterno, di visibile, di concreto: all'agire dell'uomo, piuttosto che alla sua interiorità. In secondo

¹⁸ Nel suo commentario, Brandt offre un accurato discernimento dei riferimenti corretti e di quelli erronei alla letteratura secondaria, oltre che delle osservazioni di Kant e di quelle che invece gli furono attribuite soltanto dagli editori. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798).

¹⁹ Nella *Critica della ragion pratica*, Kant rintraccia nel mondo sensibile un «tipo» del mondo morale. Cf. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 67 e ss.; 147 e ss.. Il concetto di «tipo», in questo caso, è affine a quella di «carattere», nel significato linguistico-semiotico del termine. La tipica del giudizio morale sarà affrontata nel *Capitolo VII* di questo lavoro.

²⁰ È lo stesso Kant a suggerire un'operazione di questo genere. «In pragmatischer Rücksicht», l'ambito naturale della semiotica universale dovrebbe comprendere una fisiognomica che venga non solo applicata alla singola persona, ma che possa essere estesa anche al genere, ai popoli, alla razza e infine all'intero genere. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 285; 177. Ma Kant, suddividendo immediatamente la sfera della semiotica naturale nei due ambiti del carattere fisico e morale, e successivamente nei tre del carattere naturale, del temperamento e del carattere morale, sembrerebbe riferire questa sfera esclusivamente al carattere della persona e a quello della specie, ai quali questa suddivisione calzerebbe alla perfezione.

luogo, esso distingue il metodo di Kant, di raggiungere l'interno dall'esterno, da quello, ad esempio, dell'autobiografia, che raggiunge l'interno per introspezione²¹.

Quanto si è appena detto, però, lascerebbe intendere di poter stabilire un'inferenza da esterno a interno, che dunque tra le due dimensioni sussista una relazione regolare. A questo proposito, occorre stabilire cosa si intenda per interno ed esterno. Si è visto, infatti, che Kant pone un veto sulla possibilità di conoscere gli altri, ma anche se stessi per ciò che si è autenticamente. Si tratterà allora di un particolare aspetto dell'interiorità, che sia accessibile a partire dalle manifestazioni esteriori. In altri termini, è più plausibile che non si stia qui affermando – come in alcune delle moderne e contemporanee forme di behaviorismo – la possibilità di inferire a partire dalle sue espressioni comportamentali (Kant, peraltro, si riferisce esplicitamente soltanto alla forma e ai tratti del viso, alla mimica e, infine, alla disposizione tecnica della specie umana)²², il nucleo più intimo dell'uomo, dunque della possibilità di esaurirne in tal modo il concetto, bensì del fatto che alcuni aspetti dell'interiorità possano essere raggiunti, oltre che tramite l'introspezione, anche a partire dall'esternazione che l'essere umano ne fa. Esterno e interno, in questo caso, sarebbero intesi nel senso empirico, e in parte ingenuo, del termine, *grosso modo* come sinonimi della coppia esteriore (osservabile)-interiore (non osservabile).

La *Caratteristica* coinciderebbe, pertanto, con lo studio del comportamento e, in ultima analisi, con una fisiognomica, che Kant definisce proprio come «l'arte di giudicare dalla forma visibile di un uomo, e quindi dal suo esterno, l'interno, sia questo il suo modo di sentire o il suo modo di pensare» (KGS VII, 295; 187)²³. Di conseguenza, bisognerà considerare come caratteri, in senso ampio, anche le manifestazioni esteriori, mentre il termine comprende, in senso stretto, sia un modo di sentire e un modo di pensare. Avendo già delimitato il campo al carattere della persona e della specie, intendo qui delimitarlo ulteriormente ai soli fenomeni interiori.

²¹ La proposta che il primo sottotitolo non sia autentico è avanzata da R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 30. Sull'interpretazione del secondo sottotitolo cf. T. STURM, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 407-9 e R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 404-5.

²² Per la ripartizione della fisiognomica, cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 297; 189.

²³ Affinché si possa accettare questa tesi, bisogna però intendere la fisiognomica in senso ampio, come fisiognomica della persona ma anche della specie umana: in questo senso, anche la disposizione tecnica rientrerebbe in questa disciplina. Ad ogni modo, Kant non sembra pronunciarsi in questo senso. Così, nel chiarire i propri limiti, la fisiognomica chiarisce anche quelli della *Caratteristica*. In particolare, essa stabilisce l'impossibilità di considerare «zwei heterogenen Dinge» come la bellezza estetica (o mancanza di bellezza) e la bontà morale (o mancanza di bontà) come «in einem und demselben Zweck vereinigt». Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 296; 188. Il fatto che: «Oft wiederholte, die Gemütsbewegung auch unwillkürlich begleitende Mienen werden nach und nach stehende Gesichtszüge, welche aber im Sterben verschwinden» costituisce certamente un aiuto, ma non ottiene un risultato di molto più esteso. Cf. *ivi*, 301-2; 194-5. Ciononostante, Kant ammette: «so ist nicht zu streiten, dass es eine physiognomische Charakteristik gebe, die aber nie eine Wissenschaft werden kann: weil die Eigentümlichkeit einer menschlichen Gestalt, die auf gewisse Neigungen oder Vermögen des angeschauten Subjekts hindeutet, nicht durch Beschreibung nach Begriffen, sondern durch Abbildung und Darstellung in der Anschauung oder ihrer Nachahmung verstanden werden kann; wo die Menschengestalt im allgemeinen nach ihren Varietäten, deren jede auf eine besondere innere Eigenschaft des Menschen im Inneren hindeuten soll, der Beurteilung ausgesetzt wird». *Ibidem*. I limiti al carattere scientifico – e, tuttavia, non alla sistematicità e alla possibilità in generale di questa disciplina – sono d'altronde quelli già enumerati nella *Prefazione*.

4.1. Il carattere della persona

La trattazione sul carattere della persona si divide in due parti²⁴. La seconda, già menzionata, tratta della fisiognomica ed esprime, come si è detto, l'intenzione portante della *Caratteristica*, ovvero quella di mettere in relazione gli aspetti esteriori, che si possono definire anch'essi «carattere» in senso ampio, con quelli interiori (cf. KGS VII, 295-302). La prima, invece, si concentra sul «carattere» in senso stretto, come fenomeno interiore (cf. KGS VII, 285-95). È quest'ultimo che intendo qui mettere a fuoco.

In una ideale continuità con il terzo e ultimo *Libro* della *Didattica antropologica*, dedicato alla facoltà di desiderare, la prima pagina della *Caratteristica antropologica* si apre distinguendo, sempre «per riguardo alla facoltà di desiderare (al pratico)» (KGS VII, 285; 177), tre possibili modi di intendere ciò che è caratteristico nell'essere umano²⁵. Essi consistono nel carattere in senso naturale [*Naturell*] o disposizione di natura [*Naturanlage*], nel temperamento [*Temperament*] o modo di sentire [*Sinnesart*] e infine nel carattere come modo di pensare [*Denkungsart*]. Il primo e il secondo esprimerebbero «quello che si può fare dell'uomo» (KGS VII, 285; 177), ovvero il modo in cui la facoltà di desiderare è affetta, tramite la sensibilità, dalla natura e quindi «ciò che ci si può sicuramente attendere da lui [dall'uomo], o sia in bene o sia in male» (KGS VII, 292; 184). Il terzo tipo esprimerebbe, invece, «quello che l'uomo è capace di fare di sé stesso» (KGS VII, 292; 184) ovvero i principi in base ai quali «si sa con certezza che cosa ci si può attendere, non tanto dal suo istinto quanto dalla sua volontà» (KGS VII, 285; 177): in questo senso, il modo di pensare esprimerebbe il carattere in senso «morale» [*moralisch*] (KGS VII, 285; 177)²⁶. Tenendo a mente il significato del termine «pragmatico» sopra esplicitato, si riconoscerà facilmente che il terzo e ultimo modo di intendere il carattere è quello che lo esprime più propriamente. Il naturale e il temperamento acquistano rilevanza in funzione del carattere morale, in quanto costituiscono le condizioni a partire dalle quali, non potendovisi l'uomo sottrarre, si realizza in lui il carattere morale. A conferma di ciò, è il fatto che agli animali, sebbene possiedano anch'essi una

²⁴ Sebbene il riferimento esplicito sia alla «persona» [*Person*], non è raro – soprattutto nei paragrafi dedicati al carattere come modo di pensare – che Kant sostituisca il termine generico «essere umano» [*Mensch, -en*] con quello di genere maschile «uomo» [*Mann*]. Come si rende esplicito nella trattazione sul carattere del genere, solo gli uomini sono in grado di agire per principi propri. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 306; 199. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 291; 421 e 444. D'altra parte, ciò non si traduce in una completa sottomissione della donna all'uomo. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 303; 196. Su questo problema cf. J. P. RUMSEY, «The development of character in Kantian moral theory».

²⁵ A corroborare l'ipotesi di una continuità tra questo paragrafo della *Caratteristica antropologica* e quello che lo precede nella *Didattica antropologica*, è il fatto che, nel manoscritto redatto da Kant per la stampa (*Manoscritto Rostock H*) come anche nelle prime due edizioni, il paragrafo sul carattere della persona era numerato e proseguiva la numerazione della parte precedente. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 405. Per altro verso, però, nell'identificare i tratti distintivi della persona questa trattazione esprime pienamente lo spirito della *Caratteristica*.

²⁶ È significativo che il carattere in senso proprio e primario venga identificato come un «modo di pensare», nonostante l'appartenenza non alla facoltà di conoscere ma a quella di pensare. Il termine sembra qui riferirsi a un concetto più ampio di pensiero, che ha a che fare con quello, altrettanto ampio, di «ragione», così come questo termine compare nel titolo della prima *Critica*.

facoltà sensibile di desiderare, non avrebbe senso attribuire una disposizione naturale e tanto meno un temperamento²⁷.

Il carattere naturale e il temperamento distinguono una persona dall'altra. In questo senso «si dice: un certo uomo ha questo o quel carattere» (KGS VII, 285; 177). Il carattere morale distingue l'uomo, come creatura razionale, da tutte le altre creature: esso si riferisce, cioè, come si è anticipato, alla specie umana e non ai singoli. In questo senso, si dirà «egli ha in genere un carattere [...], il quale può essere uno solo, o non essere affatto» (KGS VII, 285; 177; la medesima distinzione è ripetuta in KGS VII, 291-2; 183-4). Così si potrebbe interpretare anche la definizione del modo di pensare come «carattere in senso assoluto» [*Charakter schlechthin*] (KGS VII, 285; 177)²⁸.

La distinzione tra i modi di intendere il carattere della persona rivela una significativa aporia. All'inizio della sezione introduttiva, Kant individua il carattere in senso fisico e il carattere in senso morale (cf. KGS VII, 285; 177). A questa bipartizione si riferisce, nella terza sezione del capitolo sul carattere della persona, la definizione del carattere come «modo di pensare» (KGS VII, 291; 183), al quale si oppone il carattere fisico come modo di sentire. Ma, sempre nella sezione introduttiva e poche righe sotto la prima distinzione, senza peraltro avvisare di questa svolta, Kant presenta, come si è visto, tre aspetti del carattere della persona: il naturale, il temperamento e il carattere in senso assoluto (cf. KGS VII, 285; 177). Senz'altro, Kant considera il naturale e il temperamento come due aspetti del carattere «fisico» [*physisch*] (KGS VII, 285; 177) e, più avanti, include «anche» (KGS VII, 286; 178) il temperamento nel modo di sentire, dando per scontato che questo identifichi il carattere naturale. Ma appena poche righe prima, come è emerso dalle definizioni introdotte all'inizio di questo paragrafo, è il temperamento a essere stato definito come «modo di sentire», simmetricamente alla definizione del carattere in senso assoluto come «modo di pensare». A questa tripartizione corrisponde, ancora nella terza sezione del capitolo, la distinzione tra valore di mercato, valore di affezione e valore interno²⁹. Secondo questa distinzione, infatti, ai talenti della persona si potrebbe assegnare un «prezzo di vendita» [*Marktpreis*] (KGS VII, 292; 184), mentre il

²⁷ Sulla preponderanza del corpo nel sentire la libertà insiste Bochicchio, il quale per altro ricostruisce dettagliatamente la concezione kantiana unitaria del rapporto mente-corpo attraverso gli scritti kantiani, facendo perno sulla traduzione di questo rapporto in quello tra fenomeno e noumeno. Cf. V. BOCHICCHIO, *Il laboratorio dell'anima: immagini del corpo nella filosofia di Immanuel Kant*, in particolare 113-47.

²⁸ Rifacendosi alla tradizione scolastica tedesca, nella *Critica della ragion pura* Kant distingue due possibili sensi del termine «assoluto» come (a) proprietà di qualcosa, che inerisce alla cosa considerata per sé e non per altro oppure (b) proprietà di qualcosa, il cui valore non è limitato da alcunché ovvero vale sotto ogni riguardo. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A324-7/B380-3. È il secondo di questi significati che viene utilizzato non soltanto nella prima *Critica*, ma anche nell'*Antropologia*. Nella *Critica del giudizio*, Kant distingue inoltre l'avverbio «semplicemente» che indica l'assenza di un riferimento di comparazione, da «assolutamente» che invece indica il superamento di ogni altro termine di comparazione. Cf. ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 248-50; 80-85. Nella *Caratteristica*, ci si riferisce al carattere «in senso assoluto» [*schlechthin*] (ID., *Anthropologie*, KGS VII 291; 183) o «in generale» [*überhaupt*] (i-vi, 293; 185). In riferimento alla volontà, quest'ultimo avverbio compare anche all'inizio della *Fondazione*: «Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille». ID., *Grundlegung*, KGS IV, 393.

²⁹ Essa trova, inoltre, una ulteriore corrispondenza nella distinzione tra la disposizione tecnica, pragmatica e morale della specie umana, della quale mi occupo più avanti. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 322-4; 218-9.

carattere morale avrebbe un «valore interno» [*inneren Wert*] (KGS VII, 292; 184), superiore a ogni altro valore³⁰. Kant assegna, inoltre, al temperamento, inteso in senso letterale e generale, come moderazione di una disposizione naturale, anche un «prezzo d'affezione [*Affektionspreis*], poiché ci si può intrattenere con esso e chi lo possiede è un buon compagno» (KGS VII, 292; 184)³¹. Entrambe le tripartizioni registrano l'aggiunta di un termine non specificamente antropologico (il naturale nella prima triade, il valore di mercato nella seconda; a entrambi poi corrisponde la disposizione tecnica nel carattere della specie). Ma quest'aggiunta sembra ripercuotersi soprattutto sulla funzione del termine centrale (il temperamento, il prezzo di affezione, la disposizione pragmatica nel carattere della specie), al quale sembra essere ora richiesto di stabilire una mediazione concettuale tra natura e moralità. Di conseguenza, il passaggio da una bipartizione a una tripartizione sembrerebbe avere una ripercussione sul modo di concepire il rapporto tra natura e libertà nel carattere dell'uomo. Una valutazione più consapevole di quest'aspetto sarà senz'altro possibile una volta terminata l'analisi delle singole dimensioni del carattere, della persona e della specie³².

³⁰ Questa distinzione richiama chiaramente quella, sviluppata nella *Fondazione*, tra il prezzo di mercato che è possibile attribuire a ciascuna cosa, in funzione della sua capacità di soddisfare un bisogno e la dignità, che si può attribuire alla persona soltanto in quanto capace di moralità. Cf. I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 434-5. Sempre nella *Fondazione*, la nozione di «dignità» era stata peraltro anticipata da quella «von dem absoluten Werthe des bloßen Willens». Ivi, 394. Sulle reminiscenze cartesiane e agostiniane di questo concetto cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 423-4. Il fatto che si attribuisca qui ad alcuni aspetti della persona un valore di mercato non contraddice l'imperativo categorico, il quale non vieta di considerare l'uomo come mezzo, ma impone di considerarlo sempre *anche* come fine. Cf. I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 429 e ss. Bisogna inoltre riconoscere che mentre la dignità riguarda l'uomo in quanto tale, la distinzione tra prezzo e valore riguarda alcune proprietà del suo volere. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 423.

³¹ Già nella *Fondazione* Kant introduce il prezzo di affezione come un valore intermedio, definendolo come conformità «einem gewissen Geschmacke, d. i. einem Wohlgefallen am bloßen zwecklosen Spiel unserer Gemütskräfte», anche senza presupporre un bisogno. I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 434-5. Sulle reminiscenze stoiche e aristoteliche di questa tripartizione, cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 423.

³² Emergerà nel corso di questo lavoro che l'aspetto architettonico gioca un ruolo non secondario nella filosofia trascendentale – al punto da richiedere al filosofo un capitolo dedicato nella sua opera principale, la *Critica della ragion pura* (si tratta dell'*Architettonica*: cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A832-51/B860-79) – e che la scelta di ripartire in modo duale o triadico assume un preciso significato in relazione alla dimensione, rispettivamente, trascendentale o empirico-sistemica dell'argomentazione. Cf. ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 197 nota; LVII nota. Pur senza aver ancora affrontato la distinzione kantiana tra la sensibilità e l'intelletto, emerge chiaramente sin da ora il legame tra questa e la distinzione tra carattere fisico (modo di sentire) e morale (modo di pensare). A corroborare questa ipotesi, Brandt rileva che tale distinzione manca nelle *Osservazioni*. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 407. Riferendosi al suo sviluppo storico dalle lezioni all'*Antropologia*, insiste sull'ambiguità del concetto di carattere, in quanto implica l'esperibilità di qualcosa che non è di per sé esperibile, B. JACOBS, «Kantian character and the problem of a science of humanity». Come rivelerà il *Capitolo II* di questo lavoro, la distinzione tra carattere fisico e morale è anticipata dalla distinzione tra carattere empirico e intellegibile, operata nella risoluzione della terza antinomia della ragion pura. Il rapporto tra la presente distinzione e quella che la precede nella prima *Critica* sarà invece affrontata nelle *Conclusioni* di questo lavoro.

4.1.1. Il carattere naturale e il temperamento

Come ci si potrebbe aspettare dal fatto che entrambi siano una manifestazione del carattere in senso fisico, e come Kant stesso sembrerebbe suggerire nella sua descrizione, la distinzione tra carattere naturale e temperamento non è tanto marcata quanto quella tra modo di sentire e modo di pensare. Ciononostante, nella seconda parte dell'*Antropologia pragmatica* il filosofo dedica al carattere naturale una trattazione – seppur sbrigativa – separata da quella – molto ampia, invece – sul temperamento. Tra le due cose, inoltre, Kant inserisce un ulteriore elemento, quello della «disposizione abituale» [*habituellen Disposition*] (KGS VII, 286; 178). Quest'ultima si distinguerebbe, infatti, dalla disposizione naturale nella misura in cui sarebbe «contratta per abitudine» (KGS VII, 286; 178); poiché, però, «fondamento di questa non è una qualità naturale, ma soltanto una causa occasionale», (KGS VII, 286; 178) essa si distingue anche dal temperamento.

Per chiarire la differenza tra carattere naturale e temperamento, Kant fa un esempio: egli introduce così la differenza tra «avere un animo buono» e «essere di buon cuore» (cf. KGS VII, 285-6; 178). In entrambi i casi «un furbacchione può fare quel che vuole» (KGS VII, 286; 178) di un soggetto che abbia una di queste due qualità, riferendosi entrambe al modo di sentire, che come tale sarebbe facilmente manipolabile. Eppure c'è una differenza tra le due cose. La prima espressione designa, infatti, una predisposizione naturale in base alla quale il soggetto fornisce una risposta (quasi automatica) a uno stimolo: «egli non è ostinato, ma conciliante, [...] ha bensì degli impeti, ma [...] facilmente si mitiga e non serba rancori (è buono in senso negativo)» (KGS VII, 286; 178). In questo senso, il carattere naturale della facoltà di desiderare sembrerebbe trovare un corrispondente, in ambito epistemico, in quelli che Kant definisce «talenti della facoltà di conoscere» [*Talenten der Erkenntnisvermögen*] (cf. KGS V, 220-9). L'espressione «essere di buon cuore», invece, «è già dire di più» (KGS V, 220-9), poiché richiede in qualche misura una partecipazione del soggetto: essa esprime, infatti, «un impulso al bene pratico» (KGS V, 220-9)³³. Kant conclude quindi che

il naturale [...] si riferisce di più (soggettivamente) al sentimento di piacere o di dolore che un uomo può provare di fronte a un altro (avendo in ciò qualcosa di caratteristico), che non (oggettivamente) alla facoltà di desiderare per la quale la vita si manifesta non solo internamente, nel sentimento, ma anche esternamente, nell'attività, quantunque soltanto secondo i moventi della sensibilità (KGS VII, 286; 178)³⁴.

³³ Sul concetto del «buon cuore», cf. I. KANT, *Beobachtungen*, KGS II, 218. La differenza tra il naturale e il temperamento sembrerebbe così potersi ricondurre a quella tra gli affetti (sentimento di piacere e dispiacere) e le passioni (facoltà di desiderare), che emerge dagli ultimi due *Libri* della *Didattica antropologica*. Per un resoconto dettagliato di questa distinzione cf. M. BORGES, «Passions and evil in Kant's philosophy».

³⁴ Nella *Critica della ragion pratica*, Kant ha definito la vita come «das Vermögen eines Wesens, nach Gesetzen des Begehrungsvermögens zu handeln». I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 9 nota. Per definizione, dunque, la vita è associata a un'azione e non soltanto a un sentimento. La facoltà di desiderare si definisce, invece, come quella capacità, da parte di un essere «durch seine Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein» (*ibidem*). Nella citazione in esame, si intende chiaramente la facoltà di desiderare di un essere umano, la quale è sempre informata da una radice sensibile e da una intellettuale. Ora, non è che il carattere naturale non riguardi anch'esso la facoltà di desiderare: in questo caso, infatti, o non sarebbe carattere, nel senso qui inteso, o questa tesi indurrebbe Kant in contraddizione con la definizione del carattere, data all'inizio della *Caratteristica*. Il ca-

Diversamente stanno le cose per il temperamento, che Kant definisce tale in riferimento alla «facoltà di sentire *e di desiderare*» (KGS VII, 286; 178; corsivo mio). Sembrerebbe, così, che il temperamento risulti dall'intreccio di fattori non solo fisiologici. Ciononostante, è Kant stesso a favorire la confusione nel lettore e, di conseguenza, ad assegnare a se stesso l'onere di un'insistente opera di chiarimento, nella misura in cui conserva la divisione classica dei temperamenti, la cui ragione è tuttavia una di natura squisitamente fisiologica, se non addirittura fisica³⁵.

Fin dall'inizio, egli si appresta a stabilire quindi che la nomenclatura dei quattro temperamenti è da intendersi «secondo l'analogia del gioco dei sentimenti e dei desideri con e cause fisiche motrici» (KGS VII, 286; 178). In primo luogo, le cause fisiche motrici sono a ben vedere cause fisiologiche: il sangue è, infatti, la componente «principale» (KGS VII, 286; 178) ma non l'unica. Accanto alla complessione – che Kant definisce come quel «fluido, che nel corpo è messo regolarmente in moto dalla forza vitale» (KGS VII, 286; 178) – egli menziona infatti anche la costituzione corporea³⁶. In secondo luogo, si tratta di un «gioco», ovvero di uno scambio [*commercium*] e non di uno stretto rapporto di derivazione dei sentimenti (in riferimento al sentimento di piacere e dispiacere) e dei desideri (in riferimento alla facoltà di desiderare) dai fattori naturali: il

rattere naturale esprimerebbe, tuttavia, la facoltà di desiderare esclusivamente nel suo aspetto sensibile. Kant sembrerebbe associarlo, infatti, a una radice puramente fisiologica. In altre parole, il carattere naturale appartiene alla facoltà di desiderare umana considerata in senso ampio, come facoltà di desiderare sensibile oltre che razionale o, meglio, esso appartiene alla facoltà di desiderare (considerata questa volta in senso stretto, come volontà) soltanto in virtù della mediazione operata tramite il temperamento. (Come si chiarirà nelle *Conclusioni* di questo lavoro, la distinzione tra «soggettivo» e «oggettivo» è, in questo caso, sovrapponibile a quella tra sensibile e intellettuale. Una ricostruzione dettagliata e filologicamente informata delle ragioni che avrebbero portato Kant a introdurre la nozione del naturale alla base di quella del temperamento, cf. R. MARTINELLI, «Natural aptitude (*Naturell*) in Kant's doctrine of character».

³⁵ Come si è accennato nei paragrafi precedenti, la dottrina dei temperamenti affonda le proprie radici nel pensiero antico, presso il quale essi erano associati agli elementi naturali, ai cicli delle stagioni e alle stagioni della vita umana biologica. La teoria degli umori (sangue, flemma, bile nera e bile bianca) elaborata da Ippocrate traeva, infatti, origine dall'incrocio di quattro proprietà (asciutto, bagnato, freddo, caldo), ciascuna delle quali era tradizionalmente associata a uno degli elementi naturali identificati da Empedocle e Anassimene (asciutto=terra; bagnato=acqua; freddo=aria; caldo=fuoco). I quattro umori erano infatti: sangue (=bagnato caldo), flemma (=bagnato freddo), bile nera (=asciutto freddo), bile bianca (=asciutto caldo). Essi costituivano una base per definire – qualora la quantità di uno di essi fosse stata presente in eccesso – altrettante complessioni della natura umana: quella sanguigna, quella flemmatica, quella colerica e quella malinconica. Per tutta l'antichità gli umori erano quindi collegati alla dimensione fisica. Soltanto in epoca moderna, i progressi della chimica e della medicina hanno consentito di introdurre nella spiegazione dei temperamenti elementi fisiologici, soprattutto psico-somatici e neurologici. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 408-9.

³⁶ Tramite il concetto di «forza vitale», quello di complessione si richiama a Galeno, il quale identificava nel sangue la fonte della vita (πνεύμα), un'idea che – molti secoli dopo – giungerà fino a Paracelso. Sul concetto di «forza vitale» cf. I. KANT, *Von den verschiedenen Racen*, KGS II, 437-8; ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 23; 45. 162; 353; ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 226; 43; ID., *Metaphysik der Sitten*, KGS VI, 400; ID., *Der Streit der Fakultäten*, KGS VII, 100. 102. 109. 114; ID., *Recension von Schulz*, KGS VIII, 10; ID., *Verkündigung*, KGS VIII, 413. Menzionando la «costituzione corporea», invece, Kant mostra di aver recepito gli sviluppi della teoria dei temperamenti dell'epoca moderna. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 409-10.

gioco è connotato da una certa libertà nelle regole³⁷. Kant sostiene infatti che, propriamente e primariamente, i temperamenti pertengono «soltanto all'anima» (KGS VII, 286; 178) e, di conseguenza, non sono riducibili in alcun modo alla sola dimensione corporea. Quest'ultima può costituire una «causa concomitante» (KGS VII, 286; 179), sebbene soltanto «nascostamente» (KGS VII, 286; 178). Il temperamento esprime, cioè, una dimensione psicologica non riducibile a quella fisiologica³⁸. Detto diversamente, la nomenclatura dei temperamenti «non serve a indicare la causa dei fenomeni della vita sensibile dell'uomo [...] ma essa serve soltanto a dare una classificazione in base agli effetti osservati» (KGS VII, 287; 179). Si tratterebbe, cioè, per Kant di assumere per convenzione una terminologia collaudata per distinguere tra loro «sentimenti e inclinazioni» [*Gefühle und Neigungen*] (KGS VII, 287; 179)³⁹, a seconda di quali tra questi sono tradizionalmente associati a ciascun temperamento, senza con ciò sostenere che essi siano infallibilmente determinati da cause fisiche, o meglio fisiologiche. Kant conserverebbe, per così dire, le «forme antiche» (KGS VII, 287; 179), senza conservarne però il significato, la sostanza.

La suddivisione è quindi anche per Kant quella tra il temperamento sanguigno, quello malinconico, quello collerico e quello flemmatico (cf. KGS VII, 286; 179). Kant non ammette temperamenti misti⁴⁰. Anche a livello formale, variano tuttavia in Kant i criteri di derivazione dei quattro temperamenti rispetto a quelli usati dai suoi predecessori. Nell'*Antropologia pragmatica*, infatti, i quattro temperamenti si ottengono applicando la distinzione tra leggerezza [*Leichtsinn*] e profondità [*Tiefsinn*] della forza vitale (cf. KGS VII, 287; 179) e quella tra intensificazione [*Erregbarkeit*] e distensione [*Abspannung*] della stessa (cf. KGS VII, 286; 179), non – come nella dottrina tradizionale – incrociando i quattro attributi naturali. Il temperamento sanguigno sarebbe quello di un sangue leggero, il temperamento malinconico quello di un sangue pesante, il temperamento collerico quello di un sangue caldo (=denso) e il temperamento flemmatico quello di un sangue freddo (=disteso) (cf. KGS VII, 287-90; 180-2). Il sangue, in questo ca-

³⁷ Come emergerà nel corso di questo lavoro, il concetto di «gioco» svolge un ruolo centrale per rappresentare il rapporto tra l'immaginazione produttiva e l'intelletto nel giudizio riflettente. Cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 197; LVII.

³⁸ Che la dimensione psicologica sia irriducibile, lo mostra il fatto che essa non venga influenzata soltanto da fattori fisiologici ma anche da altri, ad esempio meccanici, quale potrebbe essere l'esercizio. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 291 nota; 183 nota.

³⁹ Il temperamento sanguigno e quello collerico vengono descritti come due condizioni, trovandosi in una delle quali un soggetto si riconosce determinati caratteri. Il temperamento malinconico e quello flemmatico vengono invece descritti, piuttosto, come tendenze. Kant distingue tra «tendenza» [*Hang*] e «condizione» [*Zustand*] nella descrizione del carattere malinconico. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 288; 180. Sul temperamento come «tendenza» cf. anche ivi, 298; 190. Nello scritto su *La religione*, Kant sviluppa una concezione tecnica della «tendenza» [*Hang*] (al male) e della «disposizione» [*Anlage*] (al bene), distinguendo entrambe dalla «inclinazione» [*Neigung*], intesa come espressione occasionale della facoltà di desiderare. Cf. ID., *Die Religion*, KGS VI, 26; 85. 28; 91 e particolarmente 28 nota; 91 nota. Mentre nell'*Antropologia* la tendenza è concepita in modo affine a una predisposizione e sembra essere intesa, perciò, come innata, nello scritto su *La religione* essa indica qualcosa di acquisito (cf. *ibidem*).

⁴⁰ Oltre all'esplicito riferimento a «nur vier einfache Temperamente» (286; 179), la questione dei caratteri misti viene brevemente discussa in calce alla rappresentazione dei quattro temperamenti. Kant sostiene che associando i temperamenti a due a due questi finirebbero per contrapporsi, oppure per neutralizzarsi: in entrambi i casi, quindi, non potrebbero darsi temperamenti composti e «man weiß nicht, was aus dem Menschen gemacht werden soll, der sich ein gemischtes zueignet». I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 291; 183.

so, costituirebbe il fondamento comune di tutti e quattro i temperamenti e non soltanto di quello sanguigno. È, inoltre, una peculiarità kantiana quella di sussumere entrambe le distinzioni sotto una più «generale» (KGS VII, 287; 179), quella tra «temperamenti del sentimento e dell'attività» [*Temperamente des Gefühls und der Tätigkeit*] (KGS VII, 286; 179)⁴¹. Il filosofo sembrerebbe, in questo modo, voler sottolineare la funzione mediatrice del temperamento, garantita dal fatto che esso sia in parte omogeneo con la sensibilità (e le disposizioni naturali) e appartenga tuttavia alla facoltà di desiderare (la cui espressione più propria è il modo di pensare). In questo senso esso svolge il ruolo, menzionato sopra, di «temperamento della facoltà di sentire e di desiderare» e quindi di «temperamento dell'anima» (KGS VII, 286; 178). Si darebbe, così, una situazione quasi paradossale per cui la funzione mediatrice e sintetica del temperamento viene espressa dalla bipartizione di quest'ultimo in due classi⁴².

La descrizione dei quattro temperamenti è una riproduzione abbastanza fedele di quella nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (cf. KGS II, 218-24), sebbene i due testi siano contraddistinti da una diversa impostazione. Al temperamento malinconico, ad esempio, Kant aveva dedicato, nel testo del 1764, un velato elogio: chi è inclinato alla malinconia, sostiene Kant nelle *Osservazioni*, è più sensibile al valore della moralità e, insieme, maggiormente consapevole della difficoltà di realizzarla (KGS II, 220-21)⁴³. Una volta maturata la sua etica critica, tuttavia, il filosofo è in condizioni di poter rettificare la propria posizione e precisare, così, nell'*Antropologia*, che tutto quanto è tradizionalmente associato al temperamento malinconico – la cui descri-

⁴¹ Manganaro ipotizza che a ispirare questa distinzione sia stato Crusius. Cf. P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, 266. Il concetto di «sentimento» [*Gefühl*] si riferisce chiaramente al «sentimento di piacere e dispiacere» [*Gefühl der Lust und Unlust*]. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 230 e ss.; 119 e ss. Nella descrizione generale del temperamento, Kant si riferisce anche alla «sensazione» [*Empfindung*] (cf. ivi, 287; 179-80), che è un prodotto della sensibilità. Emergerà nel corso di questo lavoro che Kant elabora una visione complessa del sentimento di piacere e dispiacere, in base alla quale esso si articola in una dimensione inferiore e una superiore. La prima dimensione è quella della sensibilità, tramite la quale l'uomo riceve il materiale della propria conoscenza e i contenuti delle proprie determinazioni eteronome. Ma, accanto a queste, Kant ipotizza plausibilmente una dimensione superiore del sentimento, la cui attivazione dipende dall'intelletto (o meglio, dal giudizio riflettente) nel campo teoretico e, in quello pratico, dalla ragione (il sentimento del rispetto per la legge). Nella discussione sul carattere, che riguarda la facoltà di desiderare, il sentimento è preso in considerazione in riferimento alla sua dimensione inferiore, ovvero quella della sensibilità.

⁴² Da una parte, il ruolo mediatore del temperamento è il centro delle indagini dell'antropologia pragmatica, per quanto riguarda il modo di sentire. Cf. R. MARTINELLI, «Antropologia», 44. Inoltre, questo ruolo spiega l'attribuzione del termine «temperamento»: il suo compito è, infatti, quello di «temperare» l'influsso della disposizione naturale (sensibilità) sul modo di pensare (facoltà di desiderare). D'altra parte, tale funzione sembrerebbe contraddire la distinzione tra temperamento e carattere naturale, poiché non si vede in cosa un temperamento del sentimento si distingue da una disposizione della natura. Anche il naturale, in altri termini, potrebbe essere incluso tra i temperamenti del sentimento. Ma richiamando alla memoria ciò che Kant intendeva come disposizione naturale (es. «avere un animo buono») e lo si confronta con un temperamento del sentimento (in questo caso, quello «sanguigno»), emergerebbe – sebbene in maniera più sfumata che nel confronto con un temperamento dell'attività – che il naturale riguarda quanto non dipende dall'uomo, mentre il temperamento, anche quello del sentimento, contraddistingue un modo *da lui elaborato* – di sentire il mondo. In questo senso il temperamento è non del tutto, sebbene «größtenteils passiv» (I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 292; 184). Il secondo sarebbe, infatti, un «temperamento» di questa disposizione naturale.

⁴³ Emergerà nel *Capitolo VII* di questo lavoro in quale misura questa descrizione viene ripresa, nella *Critica del giudizio*, per caratterizzare l'esperienza del sublime.

zione rimane peraltro molto simile a quella delle *Osservazioni* – «non accade [...] per cause morali (perché qui si tratta di moventi sensibili)» (KGS VII, 288; 180) e si distingue, perciò, nettamente dal modo di pensare. Piuttosto «questa disposizione d’animo, quando è abituale, è contraria a quella della filantropia» (KGS VII, 288; 181), la quale, invece, accompagnava il sentimento morale (cf. KGS II, 217) e può ancora essere considerata una conseguenza, sebbene mai un movente, dell’imperativo morale (si pensi alla seconda formula dell’imperativo categorico: cf. KGS IV, 429; ma anche KGS V, 82-3; 179-81). Non essendo, nelle *Osservazioni*, ancora giunto alla distinzione tra facoltà sensibile e intellettuale né, tantomeno, a concepire il principio di autonomia della volontà, Kant si mostra, in quel testo, alla ricerca di un linguaggio per distinguere il sentimento morale da altri sentimenti. Questa stessa esigenza viene meno all’indomani della svolta critica, in base alla quale la moralità si distingue da ogni altro sentimento per il fatto di non essere, essa stessa, un sentimento. Così, mentre nelle *Osservazioni* Kant si mostra molto attento a distinguere comportamenti viziosi e virtuosi, ricercando in questi ultimi una traccia del sentimento morale, nell’*Antropologia pragmatica* la descrizione di ciascun temperamento, nella misura in cui questo si colloca soltanto nell’anticamera della moralità, accoglie al suo interno aspetti viziosi (nel temperamento collerico, ad esempio, l’amor proprio: cf. KGS VII, 289; 181) e virtuosi insieme, raccontati dal punto di vista di un osservatore distaccato e accompagnati, quando lo fossero, da una valutazione più prudentiale (il temperamento meno felice è quello che «desta la reazione contro di sé», KGS VII, 289; 181) che propriamente morale.

Unica eccezione a questa impostazione generale sembra essere costituita dalla descrizione del temperamento flemmatico. Nella *Didattica antropologica*, Kant definiva la flemma come «mancanza di emozioni senza diminuzione della forza degli impulsi» (KGS VII, 252; 142). Al temperamento flemmatico si riconduce pertanto una «assenza di emotività» (KGS VII, 289; 181) che tuttavia non è «inerzia (mancanza di vita)» (KGS VII, 287; 179). Come si è visto, Kant considera la vita come un’espressione, governata da leggi, della facoltà di desiderare (cf. KGS V, 9 nota; 15 nota). Che vi possa essere vita senza emotività è la stessa etica critica a dirlo, e l’apprezzamento di questo aspetto avvicina Kant a una matrice stoica. Per questa ragione, Kant rintraccia nei tratti caratteristici di questo temperamento le condizioni ideali della moralità. Come emerge già nella *Didattica*, infatti, esso è «la proprietà dell’uomo forte (animi strenui) di non lasciarsi trasportare fuori della calma riflessione dalla violenza degli impulsi» (KGS VII, 252; 142). Nella *Caratteristica*, poi, non soltanto viene recuperato questo significato nell’accezione passiva del temperamento flemmatico («come debolezza», cf. KGS VII, 289; 182), ma a esso si aggiunge quello del temperamento flemmatico inteso in senso attivo («come forza», KGS VII, 290; 182), che anticipa, così, la diatesi attiva del modo di pensare⁴⁴. Di conseguenza, in maniera più o meno esplicita Kant formula una valutazione morale positiva nei confronti di questo carattere: dopo averlo descritto nella *Didattica* «nel senso migliore della parola» (KGS VII, 252; 142) egli aggiunge nella *Caratteristica* che

l’uomo di sangue freddo provvisto da natura di una comune dose di ragione e insieme di flemma, senza essere brillante e tuttavia procedendo secondo principi e non per istinto, non

⁴⁴ Nelle *Osservazioni*, invece, il carattere flemmatico era penalizzato come insensibile alla moralità, perché insensibile al gusto estetico. Cf. I. KANT, *Beobachtungen*, KGS II, 220.224.

ha nulla da rimproverarsi. Il suo *felice* temperamento tiene il posto della saggezza e nella vita comune lo si chiama «il filosofo» (KGS VII, 290; 182; corsivo mio).

La descrizione del carattere flemmatico traghetta, così, il passaggio dal temperamento al carattere morale⁴⁵. Anche se per lo più implicita, emerge tuttavia anche nella descrizione dei temperamenti e nell'ordine in cui essi sono disposti una valutazione morale, che sembrerebbe rimandare in ultima analisi ai principali risultati dell'etica critica⁴⁶.

4.1.2. Il carattere come modo di pensare

In senso proprio e primario, il carattere designa «quella proprietà del *volere*, secondo la quale il soggetto si determina da sé in base a certi *principi pratici*, che egli si è prescritto in modo inalterabile con la sua propria *ragione*» (KGS VII, 292; 184; corsivo mio). Mentre nel caso del carattere naturale e del temperamento Kant si era risparmiato di offrire una definizione, dandola presumibilmente per nota, del carattere in senso assoluto egli fornisce una definizione accurata, riferendosi con essa ai risultati principali della sua filosofia trascendentale: un segno, questo, sia della interdipendenza tra teoria del carattere e filosofia trascendentale, sia della novità che la concezione kantiana del carattere introduce nella lunga tradizione di studi su questo tema. Inoltre, mentre il carattere in generale, in quanto comprendeva anche il naturale e il temperamento, era stato riferito alla facoltà di desiderare, qui il carattere morale viene considerato come una proprietà del *volere*, ovvero della facoltà di desiderare in quanto razionale. La descrizione del carattere in senso assoluto evocerebbe, così, in termini antropologici, il principio supremo della moralità, ovvero quello dell'autonomia della volontà, che Kant colloca al centro dell'etica critica⁴⁷.

⁴⁵ Brandt informa, a questo proposito, che il *Manoscritto Rostock H* dell'*Antropologia* riporta, al termine della trattazione sul carattere flemmatico, l'inizio di una nuova paginazione, segno che Kant non intendesse lasciare spazio alla ulteriore discussione sui temperamenti misti, consentendo così di passare direttamente alla trattazione sul modo di pensare. In questo senso, la descrizione del carattere flemmatico e quello del carattere come modo di pensare sarebbero risultati contigui. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 417.

⁴⁶ Brandt informa, a questo proposito, che il *Manoscritto Rostock H* dell'*Antropologia* riporta, al termine della trattazione sul carattere flemmatico, l'inizio di una nuova paginazione, segno che Kant non intendesse lasciare spazio alla ulteriore discussione sui temperamenti misti, consentendo così di passare direttamente alla trattazione sul modo di pensare. In questo senso, la descrizione del carattere flemmatico e quello del carattere come modo di pensare sarebbero risultati contigui. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 417.

⁴⁷ Brandt osserva giustamente che la definizione del carattere morale implica soltanto la capacità di agire in base a questi principi, non quella di stabilire in quali casi un soggetto abbia agito o meno in base ad essi. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 418-9. Madore rintraccia in questo iato, i cui presupposti sono da rintracciare nella seconda *Critica*, un limite all'onniscienza e all'onnipotenza dell'uomo, sul quale si fonda la tendenza al male. Cf. J. MADORE, *Difficult freedom and radical evil in Kant: deceiving reason*, 44. Per una contestualizzazione del problema della conoscenza di sé entro la *Metafisica dei costumi* e lo scritto su *La Religione*, cf. O. WARE, «The duty of self-knowledge». Kant sembra dimenticare questo problema quando dichiara: «Wahrhaftigkeit im Inneren des Geständnisses vor sich selbst und zugleich im Betragen gegen jeden Anderen, sich zur obersten Maxime gemacht, ist der einzige Beweis des Bewusstseins eines Menschen, dass er einen Charakter hat». I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 295; 187. Come emergerà nel corso di questo lavoro, è il riferimento ai *principi pratici* che consente di attribuire il carattere alla volontà, ovvero alla ragione in quanto pratica. Su questo tema cf. P. R. FRIERSON, «Character and evil in Kant's moral anthropology». Kant suggerisce così che esso suscita nei confronti di chi lo manifesta «Hochachtung [...] und Bewunderung».

Sembrerebbe, cioè, che, in senso proprio e primario, si possa definire carattere soltanto quello fondato su principi della ragion pratica, che esprima cioè la libertà della volontà. Subito dopo viene il caso in cui i principi, pur essendo fissi, siano «falsi o manchevoli» (KGS VII, 292; 184): in quel caso verrebbe ottemperata la condizione formale, ma non quella materiale per poter dire di avere un carattere. Infine ci sarebbe il caso di coloro che agiscono «come moscerini che volano or di qua or di là» (KGS VII, 287; 179): in questo caso mancherebbe tanto la condizione formale, quanto quella materiale per l'attribuzione di un carattere. Ancora una volta, alla bipartizione netta tra il modo di sentire e il modo di pensare sembra corrispondere una tripartizione, originata dalla ulteriore articolazione del modo di sentire (la determinazione in base a principi falsi, pur essendo un passo avanti rispetto alla completa indeterminazione dei principi, non è ancora un modo di pensare, poiché in ultima analisi i principi non sono immutabili, nel modo in cui lo è l'imperativo categorico). E, ancora una volta, la fase intermedia di questa tripartizione sembra avere la funzione di garantire il passaggio tra la prima e l'ultima fase⁴⁸.

4.1.3. Modo di sentire e modo di pensare

La bipartizione tra modo di pensare e modo di sentire si appunta su due aspetti: quello della originarietà e quello della malvagità. Il secondo comporta la distinzione tra bontà e fermezza d'animo, lasciando così nuovamente emergere una struttura tripartita a partire dalla bipartizione originale.

Originarietà. Riguardo al primo aspetto, il soggetto del quale si può dire che abbia un carattere «attinge a fonti della condotta aperte da lui stesso» (KGS VII, 293; 185). In questo senso, il carattere si distingue dalla mera emulazione del comportamento altrui, quand'anche quest'ultimo fosse buono, come pure si distingue dalla stravaganza, ovvero dall'adozione di un comportamento per il solo fatto che questo si differenzi da quello

I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 292, 184. Il sentimento del «rispetto» è un sentimento del tutto peculiare, essendo infatti l'unico sentimento capace di manifestare la legge morale. Esso tuttavia è sempre conseguenza della legge, e non la produce. Cf. ID., *Grundlegung*, KGS IV, 401 nota e 459-60 e ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 71 e ss.; 157 e ss. Nella *Critica del giudizio*, Kant menziona l'ammirazione come termine di paragone per descrivere il piacere suscitato dall'accordo della forma degli oggetti con il principio di finalità formulato dall'intelletto. Cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 187; XL. Per un approfondimento storico-filologico del «modo di pensare» [*Denkungsart*] inteso nel significato morale cf. inoltre G. F. MUNZEL, *Kant's conception of moral character: the «critical» link of morality, anthropology and reflective judgment*, 23-70. Manganaro osserva, inoltre, che, tramite il riferimento ai principi, il concetto di «carattere» si connette a quello di «virtù». Cf. P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, 267. Quest'ultima è tuttavia da intendere nel senso kantiano piuttosto che in quello aristotelico, come strettamente legata alla morale pura dell'imperativo categorico. Cf. I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, KGS VI, 394.

⁴⁸ A identificare nella descrizione kantiana una gradualità è R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 422-3. Per rimanere entro la concezione kantiana dell'agire, anche chi si trova nel terzo e ultimo livello agisce in base a una massima. Cf. I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 400 nota e ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 19; 35. Ciò che però mancherebbe, in questo caso, sarebbe un principio stabile cui la massima possa ricondursi: egli sarebbe, cioè, disposto ad ogni momento ad abbracciare una massima diversa per il proprio agire. Emergerà, infatti, nel seguito che, sebbene tutte le massime contengano una pretesa all'universalità, ad avere cioè forma di legge, non tutte di fatto sono universali, sono cioè principi oggettivi (qualcosa di simile al fatto che tutti i giudizi contengano una pretesa all'oggettività, sebbene non tutti i giudizi siano oggettivi). Ad ogni modo, quanto detto finora lascia così presumere che non a tutti, bensì soltanto ad alcuni, è possibile attribuire il carattere in senso proprio.

degli altri⁴⁹. Ma – ciò che è più importante – pur non potendo essere demandato ad alcuno, il carattere «poggia su principi che valgono per tutti» (KGS VII, 293; 185). In altri termini, lo si potrebbe definire «originario» piuttosto che «originale»⁵⁰.

In tema di originarietà, si pone la questione dell'acquisizione del carattere. Kant offre una suggestiva descrizione di questo momento, che merita di essere riportata integralmente:

L'uomo che ha coscienza di avere un carattere nel suo modo di pensare, non lo ha dalla natura, ma deve sempre esserselo conquistato lui. Si può però anche ammettere che l'atto che *fonda* il carattere, simile a una specie di nuova nascita, costituisca per così dire una promessa solenne che l'uomo fa a se stesso, rendendo per lui indimenticabile, come un'epoca nuova, il giuramento e il giorno in cui questa svolta si produsse in lui. – Educazione, esempi, insegnamento non possono in genere produrre *a poco a poco* una tale *fermezza e saldezza di principi*, ma queste possono prodursi solo per mezzo come di un'esplosione, che ad un tratto succede al disgusto per l'*instabile condizione dell'istinto*. Forse son pochi quelli che hanno tentato questa rivoluzione prima dei trent'anni, e ancor meno quelli che l'hanno stabilmente compiuta prima dei quaranta. È un tentativo vano quello di voler diventare migliori *a poco a poco*; perché un'impressione svanisce mentre si lavora a un'altra; invece la *fondazione* di un carattere risiede nell'unità assoluta del principio interno della condotta in genere (KGS VII, 294-5; 186-7).

Il filosofo sembra riferirsi al passaggio dalla natura alla cultura, dalla disposizione naturale al temperamento, come a una cesura netta. Lo fa giustapponendo coppie di opposti: «fonda»/«a poco a poco»; «a poco a poco»/«fondazione»; «fermezza e saldezza di principi»/«instabilità della condizione dell'istinto». I termini scelti per rappresentare questo evento, inoltre, evocano le immagini di catastrofi naturali o eventi cosmici («esplosione», «rivoluzione»), grandi cambiamenti della storia («rivoluzione», «epoca nuova»), il piegare improvviso di un percorso («svolta»), senza escludere reminiscenze religiose («nuova nascita», «promessa solenne», «giuramento»)⁵¹. Insomma, Kant identifica l'acquisizione di un carattere con un atto, del quale si conoscono l'anno – non

⁴⁹ Kant riconosce, però, che anche un carattere autentico potrebbe essere percepito, forse anche canzonato, come una forma di stravaganza, nel caso in cui il male sia stato a tal punto incorporato da divenire criterio della normalità, consuetudine pubblica e moda. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 293; 185.

⁵⁰ Emergerà nel *Capitolo VI* del presente lavoro che l'originarietà, e insieme l'universalità, del carattere tendono all'originarietà, e all'universalità, del principio morale, tramite il quale esso viene descritto nella *Critica della ragion pratica*. Come «fatto della ragione», infatti, il dovere si manifesta nella coscienza morale del soggetto, mentre se si riferisse a qualche altro valore non sarebbe più un dovere, bensì un volere. Pur essendo un «fatto», esso ha una portata intersoggettiva, valida per ogni coscienza morale. Sulla distinzione tra volere e dovere cf. anche p. 71. In questo senso, l'originarietà del carattere morale non coincide, propriamente, con il darsi una regola, ciò che fa, come emergerà nel *Capitolo VII* di questo lavoro, il biologo nella conoscenza particolare della natura o, più propriamente, il genio nell'arte. Ma si tratta piuttosto, in ultima analisi, di determinarsi per, o contro il dovere morale (ove la contrarietà include i principi accidentalmente conformi al dovere).

⁵¹ Quest'ultimo aspetto è rilevato, per inciso, anche da R. MARTINELLI, «Antropologia», 46 nota 124. Si tenga presente, fra l'altro, che nella Chiesa riformata, alla quale il movimento pietista – nel quale Kant era stato cresciuto – apparteneva, non è raro impartire il Sacramento del Battesimo in età adulta. (Ne è riprova il fatto che, nel *Grande Catechismo*, Lutero avverta l'esigenza di intervenire sul Battesimo *dei fanciulli*). Cf. M. LUTERO, *Il Piccolo Catechismo – Il Grande Catechismo*, 297-304. La possibilità di interpretare l'acquisizione del carattere come un battesimo morale è menzionata anche da G. M. TORTOLONE, *Esperienza e conoscenza. Aspetti ermeneutici dell'antropologia kantiana*, 149. Sul concetto di rivoluzione insiste F. KAULBACH, «Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant», 75.

prima del trigesimo, più spesso del quadregesimo di vita – e addirittura «il giorno». L'acquisizione di un carattere sembrerebbe, così, corrispondere a quella «uscita dallo stato di minorità» di cui Kant parla, nell'*Antropologia*, in riferimento alla facoltà di conoscere (cf. KGS VII, 229; 118), oltre che nel celebre scritto sull'Illuminismo (cf. KGS VIII, 35)⁵².

Malvagità. Nel caso essa riguardasse il carattere in senso proprio, si tratterebbe di una «malvagità satanica» (KGS VII, 293; 185), poiché «l'uomo non approva mai il male in sé, e quindi non vi è propriamente una malvagità derivante da principi, ma solo per oblio dei principi» (KGS VII, 293-4; 185-6). Non può che trattarsi, pertanto, nel caso dell'uomo, di una «disposizione del temperamento» (KGS VII, 293; 185), la quale rivela pur sempre una certa «forza d'animo» (KGS VII, 293; 185) ovvero «fermezza inflessibile in una decisione presa» (KGS VII, 293; 185): si tratta, però, di qualità contingenti, le quali non dipendono dal fatto che la massima sia fondata su un principio, bensì sono riconducibili alla predisposizione del soggetto ad attenersi a un percorso intrapreso. Si tratta della capacità di avere se stessi «in proprio potere» (KGS VII, 287; 180) di cui Kant ha parlato nel caso del temperamento. Essa è comunque preferibile alla bontà d'animo (cf. KGS VII, 293; 185), nella misura in cui quest'ultima, appartenendo, come si è visto, alla dimensione puramente naturale, è anche estremamente mutevole⁵³. Quando invece una forza d'animo si aggiunga alla semplice bontà di quest'ultimo, si darebbe un caso di «grandezza d'animo» (KGS VII, 293; 185). Quest'ultima costituirebbe senz'altro una condizione necessaria, ma non sarebbe in alcun modo sufficiente per attestare un carattere morale. Malvagità e magnanimità sono, dunque, due possibili espressioni del temperamento, mentre la bontà d'animo esprime una condizione naturale. Tra i due livelli, quello della magnanimità e quello della bontà d'animo, emerge una distinzione soltanto quantitativa – che sembrerebbe rimessa alla convinzione con la quale si sostiene un determinato atteggiamento – mentre tra entrambi i livelli e quello del carattere morale intercorre una distinzione qualitativa. Il caso della malvagità (o, viceversa, della magnanimità) costituirebbe una via di mezzo tra la bontà d'animo e il carattere morale, corrisponderebbe al livello intermedio dell'agire secondo principi falsi, collocato tra l'agire secondo principi e l'agire senza principi, e contribuirebbe a spiegare per quale ragione Kant abbia introdotto il valore d'affezione tra il valore interno e quello di mercato. Quanto detto finora sul carattere morale conferma una certa ambiguità nella concezione kantiana, secondo la quale il carattere morale è irriducibile a ogni forma di sensibilità – in questo senso e quasi sulla scorta dei comandamenti biblici, Kant

⁵² Nell'ambito della conoscenza teoretica, Kant aveva indicato i vent'anni per l'acquisizione dell'abilità, i quaranta per l'acquisizione della prudenza, i sessanta per l'acquisizione della saggezza. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 201; 87-8. Sul lento processo di acquisizione della saggezza cf. inoltre ivi, 278 nota; 171 nota. Ad ogni modo, nessuna condizione epistemica sembra dover essere presupposta dall'acquisizione di un carattere. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 429. Ciò non toglie che anche l'acquisizione di un carattere presupponga delle condizioni, di altro tipo – antropologiche e materiali – la realizzazione delle quali colloca il discorso sul carattere nella prospettiva del susseguirsi delle generazioni. Tra queste, a livello individuale, rientra senz'altro la capacità della filosofia di mostrare la virtù «ganz in ihrer schönen Gestalt». Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 295; 187.

⁵³ Questo secondo aspetto – quello, cioè, per cui, pur non esprimendo il carattere, né la libertà, in senso proprio è primario, anche la malvagità è libera, e con ciò è moralmente imputabile – costituisce il centro del primo saggio nello scritto su *La religione*. Cf. I. KANT, *Die Religion*, KGS VI, 38 e ss.

trova più semplice esprimere i suoi principi «in forma negativa» (KGS VII, 294; 186), indicando ciò che non si deve fare piuttosto che ciò che si deve – e tuttavia non esclude contenuti materiali, così come non esclude che il temperamento e il carattere naturale svolgano nei suoi confronti una funzione propedeutica. Questa concezione emerge in maniera definitiva nel caso del carattere della specie.

4.2. Il carattere della specie

La ragione è ciò che, «nel sistema della natura vivente» (KGS VII, 321; 216), contraddistingue il genere umano. Dal punto di vista antropologico, essa si manifesta in un «carattere che egli stesso [il soggetto] si procura, in quanto sa perfezionarsi secondo fini liberamente assunti, onde egli come animale fornito di capacità di ragionare (*animal rationabile*) può farsi da sé un animale ragionevole (*animal rationale*)» (KGS VII, 321; 216). Il modo di pensare che ciascun individuo sviluppa per sé esprime, dunque, il proprio dell'uomo. Nella citazione appena riportata si compie inoltre il passaggio dai principi, menzionati nell'ambito del modo di pensare, ai fini: i due aspetti sono complementari (cf. la definizione della disposizione morale in KGS VII, 322; 217). In entrambi i casi, il modo di sentire viene sussunto sotto il modo di pensare.

Ampliando lo sguardo all'intera specie umana, ci troviamo di fronte al paradosso per cui è la natura stessa a predisporre nell'uomo un'istanza razionale, la quale consiste tuttavia proprio nell'affrancarsi dalla natura. Distinguendo tra i termini latini «*rationalis*» e «*rationabilis*», Kant pone l'accento sul fatto che la razionalità è, al tempo stesso, per l'uomo, una natura e un compito da portare a termine. O meglio, nel caso dell'essere umano la «natura» ha un duplice significato: da una parte, si tratta della natura fisica che «ha posto e voluto nella specie umana il germe della divisione» (KGS VII, 322; 216) e distingue, in questo senso, gli esseri razionali finiti, quale è anche l'uomo, entro la più generale «idea di esseri razionali in genere possibili sulla terra» (KGS VII, 322; 216); dall'altra, si tratta della natura razionale che dall'uomo «trae l'unione o almeno il continuo progresso verso di essa» (KGS VII, 322; 216; cf. inoltre KGS VII, 329; 224 e KGS VII, 331; 227) e contraddistingue, in questo modo, l'essere umano tra i viventi⁵⁴.

⁵⁴ Nella definizione sopra menzionata, che include un riferimento alla razionalità come essenza e come fine, Sturm rintraccia la risposta alla domanda «cosa è l'uomo?», la quale identificherebbe così non soltanto la trattazione della *Didattica*, alla quale è esplicitamente riferita nella nota a margine entro il *Manoscritto Rostock H*, ma anche il tema dell'intera *Antropologia* e della filosofia in generale. Cf. I. KANT, *Logik*, KGS IX, 25. Cf. T. STURM, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 407. Anche Martinelli rintraccia nella convergenza su scala cosmica della natura umana con la moralità, nonostante la loro distinzione a livello fattuale, il contributo specifico e imprescindibile dell'*Antropologia* alla filosofia. Cf. R. MARTINELLI, *Uomo, natura, mondo: il problema antropologico in filosofia*, 67-83. Sull'antropologia come orizzonte di senso della filosofia kantiana cf. P. CHIODI, «Introduzione»; G. WEILER, «Kant's question: what is man?» e G. M. TORTOLONE, «Problemi di antropologia kantiana». Sulla storia dei termini latini «*rationabilis*» e «*rationalis*» cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 469. Sturm insiste sul rifiuto di una lettura meramente fisiologica della natura umana, dovuta non tanto all'inesattezza della scienza medica quanto alla sua insufficienza. Cf. T. STURM, «Why did Kant reject physiological experiments in his anthropology?». La problematicità della natura umana è rilevata anche da P. MANGANARO, *L'antropologia di Kant*, 270. Van de Pitte osserva giustamente che, se la ragione fosse nell'uomo – come l'istinto nell'animale – un automatismo, allora ci sarebbe ben poco da distinguere tra uomo e animale. Il *proprium* dell'*Antropologia* sarebbe, invece, quello di rivelare, a partire da un'analisi degli elementi costitutivi dell'essere umano, la

Mentre il secondo tipo di natura pone all'uomo il fine, nella forma di un'idea, il primo tipo impone, di fatto, i mezzi tramite i quali il fine deve essere raggiunto: questi non consisteranno in un immediato cambiamento, bensì in un «incivilimento progressivo, quand'anche con parecchio sacrificio delle gioie della vita» (KGS VII, 322; 217). Una «suprema e per noi inattuabile sapienza» (KGS VII, 322; 217), secondo Kant, guida un «perfezionamento» (KGS VII, 322; 217) dell'uomo attraverso i suoi limiti⁵⁵. Questo processo si articola in tre momenti: il coltivarsi, il civilizzarsi e il moralizzarsi (cf. anche KGS VII, 324-5), nei quali si realizzano, progressivamente, l'attitudine tecnica, quella pragmatica e quella morale del genere umano (cf. KGS VII, 322; 217). Anche in questo caso, il primo termine della bipartizione (quello della natura, in opposizione alla ragione) si frammenta in due aspetti (quello della cultura e quello della civiltà, dalla parte del processo di perfezionamento; quello tecnico e quello pragmatico, dalla parte delle disposizioni), dando luogo così a una tripartizione⁵⁶.

finalità dell'uomo e con questa anche quella della filosofia kantiana. In questo senso, quella kantiana sarebbe un'antropologia prescrittiva e persino creativa. Cf. F. P. VAN DE PITTE, «Introduction», XI-XXII.

⁵⁵ In questo senso anche ogni «innere oder äußere Krieg» (I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 330; 225), per quanto sia «ein großes Übel» (*ibidem*) assume i contorni di un «Maschinenwesen der Vorsehung» (*ibidem*). La questione è qui se i limiti dell'uomo siano essenziali al suo processo di perfezionamento (in questo caso la divisione stessa sarebbe un mezzo per raggiungere il fine) o se, diversamente, tali limiti costituiscano soltanto un dato di fatto, nonostante il quale una suprema sapienza consentirebbe al genere umano di raggiungere comunque il proprio perfezionamento (in questo caso la divisione non sarebbe un mezzo, ma determinerebbe la natura dei mezzi per raggiungere il fine). Questo problema ha a che fare con il tipo di autonomia che pertiene alle determinazioni eteronome e, in ultima analisi, con il problema della *libertas indifferentiae*. Su questo problema cf. T. STURM, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 457-9. Diversamente da Sturm, Wilson interpreta la stessa dimensione sociale come parte della lettura teleologica della figura umana. Cf. H. L. WILSON, *Kant's pragmatic anthropology*, 43-59. Nel germe della divisione è stato rintracciato l'equivalente storico-antropologico del principio fisico di attrazione e repulsione. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 470. Sulla naturalezza della tendenza al male, cf. I. KANT, *Die Religion*, KGS VI, 28-32; 91-9 e 32-4; 101-5. Il tema del sacrificio richiama alla predilezione per la forma negativa nel caso del carattere morale. Oltre a un riferimento biblico (Mt 19, 29), questi concetti si riferiscono al tema dell'ascesi che Kant ha sviluppato sia in ambito pratico, in relazione alla purezza della legge morale, che, nell'estetica, in relazione al compiacimento per il sublime. Cf. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 72-8; 159-71; inoltre ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 269; 117-8. Sul carattere progressivo della conversione morale insiste lo scritto su *La religione*: cf. I. KANT, *Die Religion*, KGS VI, 47-8; 135-7. Alla nozione di «conversione» si connette quella di «grazia divina» e di «perdono umano»: per una comprensione della conversione in base a quest'ultimo concetto cf. G. E. MICHALSON, «Moral regeneration and divine aid in Kant»; D. SUSSMAN, «Kantian forgiveness». La processualità della natura umana è ricondotta da Sturm alla coesistenza di due fattori contraddittori, che invece di annullarsi vicendevolmente si integrano storicamente: il bisogno di riconoscimento degli altri e l'amor proprio che ci mette gli uni contro gli altri. A loro volta, questi fattori retrocedono, da una parte, alla centralità della rappresentazione empirica dell'io e alla costanza nelle tendenze naturali dell'uomo e, dall'altra, all'incostanza dell'esperire e dell'agire umano. Cf. T. STURM, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 432-49. Sulla mescolanza di fattori empirici e razionali nello studio kantiano del genere umano cf. anche S. A. KOCHUPURAYIL, *Pure morals for empirical beings: the anthropological aspects in Kant's Ethics*. Anche Cohen riconosce la coesistenza di una matrice intenzionale (libera) e di una funzionale (naturale) nell'uomo. Cf. A. COHEN, *Kant and the human sciences*.

⁵⁶ È su questa tripartizione che fa leva la distinzione dell'antropologia pragmatica dalla psicologia empirica di tradizione wolffiana e da ogni altra disciplina teoretica, secondo Kim. Cf. S. B. KIM, *Die Entstehung der kantischen Anthropologie und ihre Beziehung zur empirischen Psychologie der wolffschen Schule*, 126 e 150 nota 497. La corrispondenza tra le fasi del perfezionamento e le tre disposizioni non è perfetta. Lo sviluppo della disposizione tecnica è infatti una forma di cultura, ma anche di civilizzazione.

L'attitudine tecnica riguarda la capacità di garantirsi i mezzi per il proprio sostentamento e, in questo modo, la conservazione della specie. Essa implica una capacità «meccanica» (KGS VII, 322; 217), che tuttavia nell'uomo è sempre «unita a coscienza» (KGS VII, 322; 217). Kant si disinteressa qui di questioni di antropologia fisica (cf. KGS VII, 322; 217), ovvero di «archeologia della natura» (KGS VII, 323; 218)⁵⁷. Egli si interroga invece circa «un istinto naturale» (KGS VII, 322; 217) di cui i primi uomini dovevano essere dotati, per supplire al mancato sviluppo della tecnica: sotto questo aspetto, in comparazione agli altri esseri viventi l'uomo appare, infatti, manchevole e meno dotato (cf. a questo proposito KGS IV, 395-6 e KGS V, 61-2; 133-5)⁵⁸. La natura lo ha però equipaggiato «nella forma e organizzazione della mano, delle dita e delle estremità delle dita» (KGS VII, 323; 218) affinché potesse prestarsi «non per una sola specie di lavoro manuale, ma in genere per tutti i lavori» (KGS VII, 323; 218)⁵⁹. Il tema della raffinatezza della forma umana introduce così la riflessione sull'attitudine pragmatica della specie.

L'attitudine pragmatica è quella a «servirsi degli altri uomini [e di sé] per i propri fini» (KGS VII, 322; 217). Essa si articola in due aspetti, di cui l'uno propedeutico all'altro: quello della cultura e quello della civilizzazione (cf. KGS VII, 323; 218 e KGS VII, 321-2; 216). Entrambi gli aspetti lavorano sulle «qualità sociali» (KGS VII, 323; 218) dell'uomo, ovvero sulla sua «tendenza naturale [...] a uscire nella vita associata fuori dalla rozzezza del puro egoismo, e a diventare un essere [...] atto a vivere con gli altri» (KGS VII, 323; 219). L'attitudine al vivere con gli altri [*Eintracht*] – come anche quella a una «costituzione pacifica» (KGS VII, 331; 226) – è l'altra faccia della propensione alla discordia [*Zwietracht*], aspetti co-originari e radicati nella duplicità della natura umana, insieme sempre razionale e finita. Kant mette qui in questione l'interpretazione del testo rousseauiano per cui il suo autore avrebbe sostenuto la superiorità della natura rispetto alla civiltà. A ciò Kant aggiunge la propria personale riflessione: riprendendo le osservazioni sulla disposizione tecnica, Kant sottolinea che dal punto di vista naturale l'uomo è svantaggiato rispetto agli altri animali e, di conseguen-

Lo è, tuttavia, anche la coltivazione del sapere e la cura della società, che esprimono però la disposizione pragmatica. Sulla matrice aristotelica della distinzione tra tecnica e pragmatica, cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 473. Una tripartizione simile si ritrova in I. KANT, *Die Religion*, KGS VI, 26-8; 85-91.

⁵⁷ Su questo tema cf. I. KANT, *Recension von Moscati*, KGS II, 421-5.

⁵⁸ Nella questione dell'inizio della storia naturale e umana confluiscono il tema della creazione e quello dell'olismo della specie umana. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 475. Cf. il riferimento alla prima coppia «mit völliger Ausbildung mitten unter Nahrungsmitteln von der Natur hingestellt». I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 322; 217 [corsivo mio]. Cf. inoltre il riferimento a una concezione teleologica, quasi personificata della natura ivi, 327 nota; 223 nota. Kant postula qui che due epoche si siano succedute nella storia dell'uomo, quella naturale e quella civile – segnata dall'avvento dell'istituzione domestica – senza tuttavia pronunciarsi sul passaggio dall'una all'altra. In aggiunta a tutto ciò, Kant non esclude la possibilità di una terza epoca, che veda l'incivilimento di alcuni animali mammiferi. Più avanti, Kant cita l'ipotesi di pensare gli esseri umani come «von Einem Demiurgus entsprungene Menge Geschöpfe». Ivi, 331; 227 (si noti la «E» maiuscola in «einem»). Su questi temi cf. anche J. H. ZAMMITO, *Kant, Herder and the birth of Anthropology*, 302-7.

⁵⁹ Brandt osserva correttamente che manca, in questo punto, una riflessione sul rapporto tra l'uomo e il prodotto del suo lavoro, che è un tema tipicamente moderno, sollevato dall'introduzione nell'ambito lavorativo della macchina: Kant si riferisce, infatti, qui al lavoro esclusivamente come lavoro manuale. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 478-9.

za, «solo nella specie» (KGS VII, 324; 219) egli può raggiungere la sua «piena destinazione» (KGS VII, 324; 219). Si tratta, però, di una destinazione morale, non naturale. La peculiarità della concezione kantiana è quella di superare la prospettiva rousseauiana: la «specie» per Kant non è solo la dimensione civile della vita associata – che Rousseau avrebbe in un primo momento rifiutato, e poi riconosciuto come necessaria e tuttavia, per Kant, non ancora sufficiente alla moralità (cf. la distinzione tra accostumato [*gesittetes*] e morale [*sittliches*]: KGS VII, 323; 218-9) – ma è il «progresso in una serie indefinita di generazioni, dove il termine finale gli rimane sempre davanti, ma la tendenza verso di esso, pur essendo spesso impedita, non può mai regredire del tutto» (KGS VII, 324; 219)⁶⁰. Tramite il riferimento alla «piena destinazione» dell'uomo, ov-

⁶⁰ Kant sembra tuttavia adombrare una deroga a questa tesi, nel caso – a dire il vero, abbastanza remoto – che intervengano «rivoluzioni naturali» (cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 329; 225; cf. anche *ivi*, 327 nota; 223 nota) o in quello, meno remoto a dire il vero, di «barbarie» (*ivi*, 326; 221) umane che sortiscono il medesimo effetto (il riferimento è, presumibilmente, alla Rivoluzione Francese in questo caso). Fatta questa eccezione, la coesistenza di una natura razionale, eppure finita, consente che il cammino dell'uomo – diversamente da quello della natura – sia unidirezionale, ma soltanto – come è stato anticipato attraverso il tema del sacrificio – a caro prezzo. Alcune delle difficoltà cui va incontro l'educazione alla moralità e, in generale, il perfezionamento dell'uomo nei suoi tre stadi, a causa delle restrizioni poste dalla natura, sono sottolineate qualche pagina più avanti. Cf. *ivi*, 325-30; 220-5. È per questa ragione che l'educazione consiste «sowohl in Belehrung als Zucht». *Ivi*, 323; 219. Essa è, in fin dei conti, un processo di «Schwächung» (*ivi*, 327; 222) dell'animalità dell'uomo e procede sempre «von der Kultur zur Moralität» (*ivi*, 327-8; 223), al contrario di quanto prescriverebbe la ragione. In particolare, la civilizzazione prende la forma di una «costituzione sociale» (*ivi*, 327; 222), che per Kant è repubblicana (cf. *ivi*, 331; 226) in una società cosmopolitica (cf. *ivi*, 331; 227 e 333; 228), e quella dell'«insegnamento religioso» (cf. *ivi* 328; 223 e 332 nota; 228 nota). Sul ruolo pedagogico della costituzione repubblicana e sul significato, non solo storico ma anche morale, della pace perpetua cf. G. F. MUNZEL, «Reason's practical idea of perpetual peace, human character, and the pedagogical function of the republican constitution». Il processo di civilizzazione si inserisce tra due estremi. Da una parte, l'intervento della Provvidenza «von oben herab» (I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 328; 223) che si rivolge al genere umano «im Ganzen [...], d. i. kollektiv genommen (*universorum*), nicht aller Einzelnen (*singulorum*), wo die Menge nicht ein System, sondern nur ein zusammengelesenes Aggregat abgiebt» (*ibidem*; infatti all'opera della Provvidenza cerca di avvicinarsi il più possibile la costituzione civile degli uomini, nell'organizzare questi ultimi come un alveare e non come un gregge: cf. *ivi*, 330; 225). La distinzione tra «sistema» e «aggregato» sarà centrale nello studio delle idee della ragione, come emergerà nel *Capitolo VI* di questo lavoro. Kant menziona inoltre più avanti la distinzione tra costitutivo e regolativo, cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 331; 227. Per tramite della Provvidenza avviene, nel corso delle generazioni, la «Hervorbringung des vom Menschen nicht beabsichtigten, aber, wenn es einmal da ist, sich ferner erhaltenden Guten aus dem innerlich mit sich selbst immer sich veruneinigenden Bösen». *Ivi*, 328; 224. In questo modo, è garantita la «Erhaltung der Species organisierter, an ihrer Zerstörung beständig arbeitender und dennoch sie immer schützender Naturwesen» (*ibidem*). Dall'altra parte, c'è il guadagno della felicità, che la moralità lascia sperare ma di per sé non assicura (cf. *ivi*, 326; 221 e 328-9; 224). Entro questi due poli, ciascuno deve lavorare «come può» (*ivi*, 329; 224), nella fiducia di un infinito progresso. Tortolone interpreta il processo di realizzazione del bene attraverso il male come «dialettico». Cf. G. M. TORTOLONE, *Esperienza e conoscenza. Aspetti ermeneutici dell'antropologia kantiana*, 151. Sottolinea il ruolo della società nella moralizzazione dell'uomo cf. I. KANT, *Die Religion*, KGS VI, 95-100; 229-39. Sulla lettura che Kant offre di Rousseau cf. ancora ID, *Anthropologie*, KGS VII, 326-7 e ID., *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, KGS VIII, 116 nota. Brandt suggerisce giustamente che il passaggio da una lettura ottimistica, per cui Rousseau avrebbe previsto la possibilità di riconciliare cultura e natura, a una lettura pessimistica, per cui la società civile avrebbe una funzione terapeutica nel gestire un rapporto altrimenti non componibile, sarebbe dovuto a un cambiamento di idee in Kant piuttosto che a un ritorno sulla lettera rousseauiana. Cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*,

vero al «termine finale» del suo progresso Kant introduce alla riflessione sulla disposizione morale.

Quest'ultima, infine, è una disposizione ad «agire secondo un principio di libertà conforme a leggi nei rapporti con sé e con gli altri» (KGS VII, 322; 217). In essa si innesta, propriamente, il carattere come modo di pensare. Condizione della disposizione morale è l'originaria bontà del genere umano, cui alludeva anche il confronto con Rousseau nella discussione della disposizione pragmatica. Riportando in estrema sintesi quanto nello scritto su *La religione* viene diffusamente argomentato (cf. KGS VI, 26-44; 85-127), Kant sostiene qui che

un essere fornito di ragion pratica e di coscienza della propria libertà [...] si scorge in tale coscienza [...] sotto una legge del dovere, e avverte (con un sentimento che si dice morale) che con lui o, per mezzo di lui, con altri si è giusti o ingiusti. Ora questo è già il carattere intellegibile dell'umanità in genere e in questo senso l'uomo è secondo le sue disposizioni innate (per natura) buono. Ma siccome poi l'esperienza anche dimostra che in lui c'è una tendenza a desiderare attivamente ciò che è illecito, pur sapendo che è illecito, cioè il male, tendenza questa che si manifesta immancabilmente, non appena l'uomo incomincia a far uso della propria libertà, onde essa può considerarsi come innata, così accade che l'uomo nel suo carattere sensibile si possa giudicare anche come cattivo (per natura) (KGS VII, 324; 219).

L'originaria bontà del genere umano è dunque connessa a ciò che distingue l'essere umano da ogni altro essere vivente, vale a dire la natura razionale della facoltà di desiderare. Sulla bontà del genere umano riposa infatti la possibilità di sviluppare, nel susseguirsi delle generazioni e quindi, talvolta, anche nella dimensione personale, la disposizione morale e, con ciò, di portare a compimento il destino dell'uomo in quanto creatura razionale. Alla moralità l'uomo è chiamato dalla sua stessa natura, nella moralità egli è chiamato a distinguersi dagli altri esseri viventi. Avere un carattere significa, perciò, per l'essere umano, propriamente e primariamente, sviluppare un modo di pensare. Viceversa, il modo di pensare testimonia la destinazione morale dell'essere umano e la sua originaria disposizione al bene (cf. KGS VII, 329; 224)⁶¹. Anche la cattiveria del genere umano sembrerebbe essere originaria – e nello stesso senso determina la «necessità» (KGS VII, 330; 225; cf. inoltre KGS VII, 331; 226) di ogni azione fatta per ripararla – ma in un senso diverso dalla bontà: la cattiveria, infatti, sembra essere legata alla natura finita dell'uomo, che è un fatto contingente. In altri termini, «il male [...] è propriamente senza carattere» (KGS VII, 329; 224). Ciò non toglie, come è stato già detto nel caso della malvagità personale, che il male sia comunque imputabile (cf. KGS VII, 328; 223). La necessità del bene e la contingenza, seppur mai del tutto eliminabile, del male sono, appunto, i due poli tra i quali si colloca la discussione che seguirà nei prossimi capitoli.

491. Sul ruolo prudenziale della fede storica, cf. S. R. PALMQUIST, «Kant's prudential theory of religion: the necessity of historical faith for moral empowerment».

⁶¹ Sulle reminiscenze platoniche, neoplatoniche e tomiste del concetto di «carattere intellegibile» cf. R. BRANDT, *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, 485-6. Ad ogni modo, i prossimi capitoli mostreranno che questo concetto acquisisce contorni precisi entro la cornice della filosofia trascendentale, con particolare riferimento alla prima *Critica*. Si chiarisce dunque fin da ora che il carattere intellegibile costituisce un concetto comune dell'ambito teoretico e pratico. Tortolone osserva giustamente che l'atemporalità del carattere intellegibile si traduce nell'*Antropologia* nella indefinita estensione del susseguirsi delle generazioni, il tempo proprio dello sviluppo del destino umano. Cf. G. M. TORTOLONE, *Esperienza e conoscenza. Aspetti ermeneutici dell'antropologia kantiana*, 150.

L'antropologia pragmatica è dunque non soltanto la fonte di una «certezza morale» (KGS VII, 329; 225) circa la destinazione finale dell'essere umano, ma apre anche a una concezione problematica del rapporto tra libertà e natura. La lettura della *Caratteristica antropologica* sembra – a questo proposito – aver suscitato domande, piuttosto che fornito delle risposte. Da una parte, la moralità rappresenta il compimento della natura umana e sembra esserci, pertanto, continuità tra le due cose. Dall'altra, la moralità non sarebbe tale se non rappresentasse anche un salto, una rottura nei confronti della natura. A questa ambiguità, corrisponde l'ambivalenza kantiana tra tripartizione e bipartizione degli elementi che costituiscono il carattere. L'introduzione di un terzo, in funzione mediatrice (la disposizione pragmatica, il valore d'affezione, la determinazione in base a principi erronei o eteronomi) è infatti complementare alla netta separazione tra moralità e natura. Più nello specifico, è la concezione del *carattere* morale a essere ambigua. Da una parte, riconducendolo ai principi in base ai quali un uomo si determina, Kant sembra sostenere la tesi forte di una responsabilità personale nei confronti del proprio carattere mentre, dall'altra, il filosofo sembra ascrivere quest'ultimo a un aspetto del sé, quello che pertiene alla spontaneità, che il soggetto non è mai in grado di conoscere fino in fondo (cf. KGS VII, 134 nota; 17 nota). È, dunque, come si vede, nella riflessione sul «carattere» che si deposita la domanda, ben più fondamentale, sulla natura, le possibilità e i limiti dell'essere umano.

CAPITOLO II

La teoria dei caratteri nella *Critica della ragion pura*

La *Critica della ragion pura* consta di due parti: l'*Estetica* e la *Logica*. La prima studia la forma spazio-temporale dell'intuizione sensibile, la seconda prende in considerazione le strutture del pensiero. In base alla distinzione tra intelletto e ragione, la *Logica* si articola in *Analitica* e *Dialettica*. La prima illustra le funzioni dell'intelletto nel giudizio e il loro criterio di applicazione, la seconda studia la genesi e il contenuto delle idee della ragione. Così facendo l'autore affronta tre importanti argomenti del dibattito filosofico a lui contemporaneo: l'anima, il mondo e Dio. Dopo che il *Libro Primo* ha rivelato il processo costitutivo dell'illusione trascendentale, il *Libro Secondo* della *Dialettica* si divide pertanto in tre capitoli: il primo descrive il «paralogismo» sotteso alla psicologia razionale, il secondo analizza l'«antinomia» sollevata in seno alla cosmologia e il terzo tratta l'«ideale trascendentale» cui si riferisce la teologia razionale.

L'antinomia rappresenta un «conflitto» (A407/B434) della ragione con sé stessa: applicando il principio «se è dato il condizionato, è data anche l'intera somma delle condizioni, quindi è dato pure l'assolutamente incondizionato» (409/B436) all'idea di una totalità del mondo sensibile, la ragione produce coppie di affermazioni contraddittorie. In ciascuna coppia, l'incondizionato viene identificato ora con un membro della serie (tesi) ora con la serie stessa (antitesi) (cf. A417/B445). Corrispondentemente ai quattro profili sotto i quali l'idea cosmologica può essere considerata (cf. A410-5/B437-43), si generano quattro forme di antinomia (cf. A415/B443): la prima riguarda età ed estensione del mondo, la seconda riguarda la composizione delle sostanze, la terza riguarda la relazione causale, la quarta riguarda l'esistenza del contingente. L'idealismo trascendentale costituisce la «chiave per la soluzione della dialettica cosmologica» (A490/B518): se il mondo sensibile fosse una cosa in sé, nel regresso dal condizionato alla condizione bisognerebbe sempre considerare sia l'uno che l'altra come dati; posta l'idealità trascendentale del mondo sensibile, dato il condizionato, sarebbe imposto il regresso alla condizione, la quale non dovrebbe però essere considerata come data (cf. A497-8/B526). L'imposizione del regresso dal condizionato alla condizione costituisce un principio regolativo della ragione, che essa prescrive all'intelletto per il suo uso empirico (cf. A509-10/B537-8): a ciascuna coppia di proposizioni antinomiche corrispondono due principi regolativi.

La *Sezione Nona*, la più lunga fra quelle in cui è suddiviso il *Capitolo* sull'antinomia, promette un chiarimento «dell'uso empirico del principio regolativo della ragione riguardo a tutte le idee cosmologiche» (A515/B543) ovvero promette di mostrare come questo principio «preso nel suo significato soggettivo» (A516/B544), quindi a meno dell'illusione trascendentale, consenta la massima estensione del lavoro intellettuale nell'esperienza. Riguardo alla prima antinomia è stato stabilito che non si possa attribuire all'universo un primo inizio o un confine ultimo, né definirlo eterno o infinito (cf. A504-5/B532-3): il regresso non può che estendersi *ad indefinitum* (cf. A521/B549). Analogamente al caso precedente, la soluzione della seconda antinomia riconosce che il numero delle parti di cui è composta una sostanza non può essere stabilito a prescindere dal processo di scomposizione (cf. A524/B552): trattandosi però di un oggetto dato, il regresso può estendersi *ad infinitum* (cf. A523/B551, anticipato in A513/B541). Come previsto dalla soluzione generale dell'antinomia (cf. A529/B501 e A503/B531), tesi e antitesi della prima e della seconda forma antinomica si rivelano non contraddittorie ma contrarie, ed entrambe false. Respingere il realismo trascendentale comporta lo scioglimento della contraddittorietà e il rifiuto di entrambe le proposizioni antinomiche. A conclusione della discussione della prima e della seconda antinomia, Kant aggiunge una nota ove introduce una distinzione tra idee trascendentali matematiche e dinamiche (A528/B537). Già applicata alle categorie (B110) e ai principi dell'intelletto (A160/B199), essa consente di accordare una diversa soluzione alla terza e alla quarta antinomia: esprimendo idee dinamiche, queste ultime non potrebbero escludere il regresso a condizioni eterogenee, pertanto respingere il realismo trascendentale significa qui lo scioglimento della contraddittorietà, ma non il rifiuto di tesi e antitesi, bensì l'ammissione della possibilità che esse coesistano.

In particolare, la risoluzione della terza antinomia consente all'autore di affrontare, insieme a quello della libertà cosmologica, il tema del libero arbitrio alla luce dell'idealismo trascendentale. Chiarito il valore regolativo del principio di infinita estensione della causalità naturale e dell'ipotesi di una causalità intellegibile, egli elabora una «teoria dei caratteri» dell'agire secondo la quale il potere causale di alcuni esseri può essere interpretato secondo una duplice legge: empirica e intellegibile. Questa teoria funge così da congiuntura tra quanto detto nella prima parte della *Critica* e la produzione etica successiva, stabilendo inoltre una connessione con gli scritti antropologici che Kant elaborò per tutto il corso della propria vita. Il testo riveste quindi un ruolo fondamentale per comprendere la concezione kantiana del rapporto tra natura e libertà, ma si apre anche – come confermano i riferimenti a esso da parte di autori di area anglofona – al dibattito ancora attuale sulla filosofia dell'azione. In questo capitolo proporrò un'analisi testuale delle tre sotto-sezioni che costituiscono la soluzione della terza antinomia della ragion pura (A532-58/B560-86), lasciando emergere il ruolo centrale del paradigma causale per la discussione kantiana sulla libertà¹.

¹ Testi di riferimento per un'analisi della *Dialettica trascendentale* sono ancora gli studi di Heinz Heimsoeth, ai quali attingo generosamente in questo capitolo. In particolare, seguirò H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik* e ID., «Libertà e carattere secondo le *Riflessioni 5.611-5.620*». In quest'ultimo articolo, l'autore raccoglie in una visione sistematica un ristretto corpo di riflessioni che Kant depositò, nella propria copia della *Metafisica* di Baumgarten, a margine delle sezioni *Spontaneitas* (§§700-7), *Arbitrium* (§§708-18) e *Libertas* (§§719-32). Attingerò inoltre a H. E. ALLISON, «The antinomy of Pure Reason. Section Nine».

1. La risoluzione della terza antinomia: uno sguardo d'insieme

Alla soluzione della terza antinomia Kant dedica non una ma ben tre sotto-sezioni, per la lunghezza di ventisei pagine, contro le sei o sette dedicate alla soluzione di ciascuna delle altre antinomie. La prima sotto-sezione fornisce una sorta di *explicatio terminorum*. Kant riconosce un'analogia tra libertà cosmologica e libertà pratica, nella misura in cui entrambe presuppongono il concetto di un'assoluta spontaneità: di conseguenza, il problema della libertà non può che essere risolto sul piano trascendentale. La seconda sotto-sezione tratteggia la soluzione alla luce della distinzione tra fenomeni e cose in sé, pervenendo alla teoria dei caratteri. La prima e la seconda sotto-sezione procedono quindi dal generale al particolare: dalla definizione dei due tipi di causalità, tramite la tesi dell'idealismo trascendentale, alla teoria dei caratteri. La terza sotto-sezione – la più lunga, diciassette pagine delle ventisei di cui è composta la triade – approfondisce i singoli passaggi dell'argomentazione e procede dall'esperienza della causalità naturale, tramite la tesi dell'idealismo trascendentale, alla teoria dei caratteri. Essa consente di applicare la distinzione fra i caratteri al volere umano e all'agire dell'uomo.

2. La prima sotto-sezione: il problema trascendentale della libertà

«Soluzione delle idee cosmologiche della totalità della derivazione degli accadimenti del mondo [*Weltbegebenheiten*] dalle loro cause [*Ursachen*]» (A532/B560). È il titolo della prima sotto-sezione. Nel quadro introduttivo delle forme antinomiche, l'idea del mondo considerata sotto il profilo della categoria relazionale di causalità e dipendenza viene definita «compiutezza assoluta dell'origine [*Entstehung*] di un fenomeno in generale» (A415/B443): «derivazione degli accadimenti del mondo dalle loro cause» e «origine di un fenomeno in generale» si danno quindi per sinonimi. L'*Analitica Trascendentale* ha mostrato che conoscere una relazione tra elementi di un molteplice spazio-temporale significa impiegare funzioni del giudizio, contrassegnate da specifiche categorie (inerenza e sussistenza, causalità e dipendenza, comunanza [cf. A76-83/B102-9]) e che il criterio di applicazione delle forme del giudizio al molteplice dato tramite la sensibilità è stabilito per mezzo di principi ovvero schemi (cf. A132-47/B171-87) - in questo caso, le analogie dell'esperienza (cf. A176-81/B218-24). Ad esempio, il biologo che sostiene: «la fotosintesi è avviata dalla luce solare» stabilisce una relazione oggettiva fra i concetti empirici di «fotosintesi» e di «luce solare», secondo la quale non può darsi occorrenza della prima in mancanza della seconda. In altri termini, egli sussume i concetti empirici sotto una funzione relazionale del giudizio ovvero sotto la categoria della causalità e della dipendenza. Secondo Kant, possiamo conoscere il nascere e il perire, l'inizio e la fine («origine di un fenomeno in generale») nella misura in cui (per la prima analogia dell'esperienza) li interpretiamo come il passaggio fra stati differenti di un medesimo sostrato («accadimenti»), la cui occorrenza (per la seconda analogia dell'esperienza) presuppone una relazione causale («derivazione dalle loro cause») (cf. A206-7/B251-2). Ad esempio, quando dico: «ha cominciato a piovere dal soffitto» intendo il passaggio da uno stato S_1 , in cui il soffitto è asciutto a uno stato S_2 , nel quale gocce d'acqua iniziano a cadere. Non sarei in grado di formulare questo giudizio, se non presupponessi un processo ordinato da S_1 a S_2 , ovvero regolato in base a un rapporto causale – ad esempio, tra l'infiltrazione e l'usura della soffittatura. Secondo questa in-

interpretazione prima facie delle prime due analogie dell'esperienza, è possibile tradurre il concetto di «origine di un fenomeno in generale» come «derivazione degli eventi del mondo dalle loro cause». Mentre la derivazione degli accadimenti del mondo dalle loro cause è un'operazione intellettuale distributiva, la «totalità» o «compiutezza assoluta» costituisce un'idea complessiva della ragione che non può essere in alcun modo garantita dall'esperienza.

Quante sono le «idee cosmologiche» della totalità della derivazione degli accadimenti del mondo? Benché il plurale – speculare a quello contenuto nel titolo della *Nota* che precede la presente sotto-sezione (cf. A528/B556)² – potrebbe alludere alle due forme di incondizionatezza rappresentate nella tesi e nell'antitesi dell'antinomia (lo confermerebbe il titolo della terza sotto-sezione, ove la libertà viene menzionata come un'idea cosmologica a se stante) e la libertà possa a sua volta essere intesa in senso cosmologico o antropologico, quest'uso può essere giustificato solo in senso analogo: la totalità della derivazione degli accadimenti del mondo è una – così come l'«idea cosmologica della totalità della dipendenza dei fenomeni secondo la loro esistenza in generale» (A559/B587, [corsivo mio]). A ben vedere, quest'uso del singolare è a sua volta improprio: sebbene possa essere considerata sotto i profili quantitativo e qualitativo (dal punto di vista statico), della relazione causale e dell'esistenza necessaria (dal punto di vista dinamico), l'idea cosmologica descrive un unico prodotto della ragione. L'impiego in senso analogo del plurale corrisponde a quello del termine «antinomia»³.

«Rispetto a ciò che accade, si possono pensare [*denken*] solo due specie di causalità [*Kausalität*]» (A532/B560). I paragrafi dal primo al quarto costituiscono un'unità: in essi si argomenta che la libertà pratica, nella misura in cui presuppone un'assoluta spontaneità, è in relazione con la libertà cosmologica. Per quale ragione proprio e solo «due» specie di causalità? Il numero potrebbe far pensare al «dualismo» di matrice cartesiana: tra l'altro, è proprio all'interno della tradizione metafisica tedesca, a partire da Christian Wolff, che ci si inizia a riferire alla distinzione tra sostanze materiali e immateriali con il termine «dualismo»⁴. Si potrebbe inoltre pensare a una restrizione dei quattro significati inizialmente rintracciati da Aristotele per il termine «causa»⁵. È anche vero però che il discorso kantiano si colloca su un piano non empirico, ma trascendentale: esso aspira cioè a stabilire i modi in cui la realtà deve essere pensata, non a come la realtà debba essere (per la definizione di trascendentale cf. A11-2/B25)⁶. In questo senso, le «due specie» identificano per Kant due modi di concepire l'incondizionato

o come consistente semplicemente nell'intera serie, così che tutti i membri di essa, senza eccezione, sarebbero condizionati e solo l'intero della serie risulterebbe assolutamente incondizionato [...] oppure [...] solo una parte della serie, così che i membri rimanenti della serie

² In questo caso, esso sarebbe tuttavia giustificato, riferendosi ai due modi di considerare l'idea cosmologica in senso dinamico, ovvero sotto il profilo della relazione causale oppure sotto quello dell'esistenza necessaria, che generano rispettivamente la terza e la quarta antinomia della ragion pura.

³ Cf. H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*, 334 nota 216. Sulla genesi del problema e del termine «antinomia» cf. inoltre N. HINSKE, *La via kantiana alla filosofia trascendentale*, 71-124.

⁴ Cf. CH. WOLFF, *Psychologia rationalis*, VI, 26. Menzionato da W. NIEKE, «Dualismus», 297.

⁵ «In effetti il perché ultimo riconduce, nelle cose immobili, al che cos'è [...] o al motore primo [...] o all'in vista di che cosa? [...] oppure, nelle cose che divengono, è la materia» Cf. ARISTOTELE, *Fisica*, II, 198 a 14-21. Cf. inoltre J. HÜBNER, «Ursache», 378.

⁶ Cf. H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*, 335.

sarebbero subordinati a questa parte, ma essa stessa non sarebbe subordinata a nessun'altra condizione (A417/B445).

Nel significato tecnico che Kant gli attribuisce, il verbo «pensare» si distingue infatti da «conoscere»: mentre quest'ultimo richiede l'intervento congiunto dell'intelletto e della sensibilità, in ultima analisi che qualcosa sia dato, il primo descrive un processo dialettico, tramite il quale la ragione incoraggia un impiego indeterminato delle categorie da parte dell'intelletto (cf. B146).

«Secondo [*nach*] la natura o in base [*aus*] alla libertà» (A532/B560). A partire dalla prima *Critica*, si differenziano due sensi del termine «natura»: nella prospettiva della ragione, esso definisce l'idea cosmologica sotto il profilo dinamico e si contrappone al «mondo», ovvero alla medesima idea considerata sotto il profilo statico (cf. A418-9/B446-7); circoscrivendo il significato alla prospettiva dell'intelletto, la natura designa l'insieme dei fenomeni dell'esperienza (*substantive* o *materialiter*) e le leggi che li connettono (*adiective* o *formaliter*) (cf. A418-9/B446 nota)⁷. Nella presente sotto-sezione e nelle successive, il termine è da intendersi nel senso ristretto, come conferma il non raro affiancamento degli avverbi «semplicemente» [*bloß*], «appena» [*lediglich*] e «niente altro che» [*nicht als*]. Limitata la portata del concetto, si comprende la definizione risultante dalla prima versione della deduzione trascendentale delle categorie secondo la quale l'intelletto è esso stesso «legislazione [*Gesetzgebung*] per la natura» (A127; A125 e B160): piuttosto che alludere all'imposizione di leggi mentali sulla realtà, essa sottolinea che la conoscenza degli oggetti passa per i principi dell'intelletto, all'infuori dei quali, posta la premessa trascendentale, per noi non esisterebbe nulla di epistemicamente rilevante. La natura costituisce così una cornice trascendentale entro la quale si inseriscono le leggi empiriche: nel paragrafo successivo, Kant adotta l'espressione tecnica «campo dell'esperienza» [*Feld der Erfahrung*] (A533/B561) per designare il dominio trascendentale dei fenomeni⁸. Fra i principi che descrivono questo sistema è quello della dipendenza tra causa ed effetto, sotteso alla seconda analogia dell'esperienza: come è stato ricordato, esso prescrive che in un evento naturale uno stato segua un altro sulla base di una regola universale. Sulla validità della causalità «secondo la natura» entro i limiti dell'esperienza tesi e antitesi dell'antinomia si trovano concordi. Ma poiché soggetta alle condizioni di tempo, la stessa «causalità della causa di ciò che accade o sorge è sorta anch'essa [se infatti fosse sempre esistita, lo sarebbe anche il suo effetto] e richiede a sua volta una causa» (A532/B561) e così via: non ammettendo alcuna eccezione (come testimonia la presenza della parola «tutto» nella formula della seconda analogia dell'esperienza entro la prima [cf. A189] e la seconda edizione della *Critica* [cf. B232]), il principio della seconda analogia dell'esperienza (cui si allude nel paragrafo

⁷ Anche nei *Primi principi metafisici della scienza della natura*, Kant intende la natura in questo senso e distingue tra un significato formale e uno materiale: «Wenn das Wort Natur blos in formaler Bedeutung genommen wird, da es das erste, innere Princip alles dessen bedeutet, was zum Dasein eines Dinges gehört [...]. Sonst wird aber auch Natur in materieller Bedeutung genommen, [...] als der Inbegriff aller Dinge, so fern sie Gegenstände unserer Sinne, mithin auch der Erfahrung sein können, [...] verstanden wird». I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, KGS IV, 467.

⁸ Tale nozione si chiarisce nella (seconda) *Introduzione* alla *Critica del giudizio*, ove Kant assume per la filosofia trascendentale il linguaggio della geografia politica, distinguendo tra «campo» [*Feld*], «territorio» [*Boden*], «dominio» [*Gebiet*] e «domicilio» [*Aufenthalt*]. In questo testo, Kant definisce il campo di un concetto come la circoscrizione determinata «nach dem Verhältnisse, das ihr Object zu unserem Erkenntnißvermögen überhaupt hat». I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 174.

successivo [cf. A533/B561]) si apre a un principio regolativo della ragione che prescrive l'infinito regresso nella serie delle cause. Come emerge da quanto detto, la categoria di «causalità» [*Kausalität*] descrive non soltanto una generica relazione tra «causa» [*Ursache*] ed «effetto» [*Wirkung*] ma anche la specifica «facoltà» [*Vermögen*] causale di una causa.

Come richiesto dalla tesi dell'antinomia, Kant intende qui la libertà anzitutto «in senso cosmologico» (A533/B561; inoltre A444-7/B472-5): essa costituisce, come tale, quel compimento nella serie causale dei fenomeni, richiesto dalla ragione e tale che esso non possa mai darsi tramite la causalità naturale⁹. In altri termini, Kant tratta il problema della libertà in rapporto a quello di un assoluto inizio nella serie causale dei fenomeni, ovvero in rapporto al problema dell'inizio del mondo. Come accennato, le idee sono concetti della ragione la cui produzione implica l'impiego di una categoria nella sua forma pura, quale norma dell'unità sintetica di un'intuizione in generale, non circoscritta al molteplice spazio-temporale. In questo caso, la libertà viene concepita a partire dal principio: «tutto ciò che accade, ha una causa», ove la ragione interpreta il «tutto» – cui la categoria della relazione causale si riferisce – come un incondizionato, più ampio di ogni insieme, quantunque esteso, dei fenomeni della natura. Poiché ogni esperienza è regolata da principi sintetici a priori cui la causalità libera per sua natura si sottrae, non è possibile sperimentare cognitivamente la libertà – essa costituisce di per sé una «pura idea trascendentale» (A533/B561; sulla cui genesi cf. anche A293-309/B349-366) – né attestare empiricamente il suo effetto, il quale «non può darsi in alcuna esperienza in modo determinato [*bestimmt*]» (A533/B561). In questo senso, la libertà identifica «la facoltà di cominciare spontaneamente uno stato, la cui causalità dunque non soggiace a sua volta – in conformità alle leggi di natura – a un'altra causa che l'abbia determinata nel tempo» (A533/B561), ovvero «una spontaneità che possa iniziare ad agire da sé» (A533/B561)¹⁰.

Alla luce di quanto detto, si può ridefinire il conflitto tra natura e libertà, come viene solitamente descritto quello che occorre nella terza antinomia della ragion pura. Come osservato, tanto la tesi quanto l'antitesi concordano sull'ineccepibilità del principio trascendentale causale entro i limiti dell'esperienza possibile. La contesa riguarda invece la possibilità di una «causalità mediante libertà» ovvero l'estensione della «causalità secondo natura» oltre i limiti dell'esperienza, principi – si noti – ambedue trascendenti, più che trascendentali (cf. A296/B352-3). Tesi e antitesi portano così alla luce un'ambiguità intrinseca al principio di ragion sufficiente formulato da Leibniz: la prima lo interpreta come principio della spiegazione completa dei fenomeni e individua nella libertà l'unica possibilità per una spiegazione di questo tipo; la seconda lo interpreta come principio dell'estensione universale della relazione causale e prescrive di conse-

⁹ Sul significato prioritariamente cosmologico della terza antinomia della ragion pura nonché sul rapporto tra terza e quarta antinomia insiste H. HEIMSOETH, «Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie»; K. KAWAMURA, *Spontaneität und Willkür*, 158-9.

¹⁰ Nel concetto cosmologico emerge, così, non soltanto il significato positivo (spontaneità), ma anche quello negativo della libertà (indifferenza del volere), tutt'altro che unanimemente riconosciuto nel contesto della filosofia classica tedesca. Quest'ultimo significato era stato individuato, quasi due secoli, prima dal gesuita spagnolo Luis de Molina, in questi termini: «positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere e non agere, aut ita agere unum et contrarium etiam agere possit». L. DE MOLINA, *Liberi arbitrii cum gratiae donis concordia*, 11. Cf. inoltre R. SPAEMANN, «Freiheit», 1089.

guenza il regresso all'infinito nella serie dei fenomeni, escludendo ogni forma eterogenea di causalità¹¹.

Anticipato da due termini appartenenti al campo semantico dell'agire («agire» [*handeln*] [A533/B561] e «azione» [*Handlung*] [A533/B561]), il concetto antropologico, ordinario di «libertà» fa il suo ingresso nel terzo paragrafo della sotto-sezione. Esso viene definito negativamente come «l'indipendenza dell'arbitrio dalla costrizione esercitata dagli impulsi della sensibilità» (A534/B562), mentre positivamente esso «presuppone che, sebbene qualcosa non sia accaduto, tuttavia sarebbe dovuto accadere» (A534/B562). Tanto il significato negativo, quanto quello positivo meritano un commento.

Mentre l'apprensione, l'immaginazione e l'appercezione (nella seconda versione della prima *Critica*, i sensi e l'intelletto) esercitano la conoscenza teoretica, l'arbitrio presiede all'agire pratico: come in ambito teoretico, anche in quello pratico si tratta di una facoltà mista – informata dalla sensibilità (facoltà inferiore, attribuita anche agli animali), ma anche dall'intelletto e dalla ragione (facoltà superiori, attribuite esclusivamente all'uomo). Consideriamo il concetto di un «arbitrio sensibile», ovvero «affetto [*affiziert*]» (A534/B562) tramite «cause motrici [*Bewegursachen*] della sensibilità» (A534/B562). L'attributo «patologico» (A534/B562) con il quale Kant descrive i moventi sensibili è da intendersi in una connotazione trascendentale, non dispregiativa¹². Nel caso degli animali, le cause motrici costituiscono gli unici moventi all'azione, pertanto tramite esse l'arbitrio viene anche «necessitato [*nezessitiert*]» (A534/B562): si tratta, cioè, di *arbitrium brutum*¹³. Nel caso dell'uomo, l'intervento delle facoltà superiori fa sì che l'affezione non sia di per sé una necessitazione: possediamo, cioè, un *arbitrium liberum*. Il significato negativo della libertà pratica riposa sulla distinzione tra «affezione» e «necessitazione».

Nel *Libro Primo della Dialettica Trascendentale*, Kant esprime un'approvazione nei confronti di Platone per aver capito che non si può «desumere le leggi su ciò che devo fare da quel che viene fatto» (A319/B376): la concezione platonica di una costituzione repubblicana costituisce per l'interpretazione kantiana «un'idea necessaria, che va posta a fondamento» (A316/B373) dell'esperienza, piuttosto che essere determinata a partire da questa. Il verbo *sollen* esprime due connotazioni fondamentali: la controfattualità e la normatività. La prima significa che esso assume significato non a partire da ciò che succede, ma proprio rispetto a quanto non succede e sarebbe dovuto succedere: in questo senso, esso presuppone un'indipendenza dalle determinazioni naturali e soddisfa così il

¹¹ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 17.

¹² Cf. H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*, 339 nota 226. Nelle *Riflessioni* si trova: «Wäre es durch die Sinnlichkeit bestimmt, so wäre nichts Böses oder Gutes, überhaupt nichts praktisches». I. KANT, *Refl. 5611*, KGS XVIII, 252:11-2. Diversamente che il concetto trascendentale della libertà, quello pratico intrattiene un profondo legame con la riflessione sull'arbitrio sviluppata nella tradizione metafisica tedesca. Non a caso, il libro nel quale le *Riflessioni* in questione sono depositate è la *Metafisica* di Baumgarten: su questo cf. K. KAWAMURA, *Spontaneität und Willkür*, 163.

¹³ «Die tierische Willkür verfährt nach sinnlich bestimmbarren Gesetzen. Die vermischte menschliche Willkür (*libertas hybrida*) handelt auch nach Gesetzen, aber deren Gründe nicht in der Erscheinung gänzlich vorkommen; daher bei denselben Erscheinungen derselbe Mensch anders handeln kann». I. KANT, *Refl. 5618*, KGS XVIII, 257:9-12. «Die Kausalität der Vernunft ist Freiheit. Die bestimmende Kausalität der Sinnlichkeit: Tierheit». ID., *Refl. 5619*, KGS XVIII, 258:22-23. Sulla capacità rappresentativa e volitiva degli animali cf. S. NARAGON, «Kant on Descartes and the Brutes».

requisito posto dal significato negativo della libertà in senso pratico. La seconda significa che esso non ha una funzione descrittiva, ma prescrittiva: impone, cioè, un comando ed esprime per questo un significato positivo, che corrisponde a quello della libertà in senso pratico. Se il verbo *sollen* implica la causalità libera come sua condizione necessaria ed è dunque condizione sufficiente per attestarla, non vale l'inverso: essa potrebbe infatti essere espressa in altri modi – si pensi ad esempio al caso degli angeli o di Dio, dei quali si può dire che sono liberi ma non che rispondono al dovere. La distinzione tra *müssen* e *sollen* può aiutare a comprendere il tipo di necessitazione connessa al dovere, in quanto espressione della libertà pratica di un essere finito.

«È estremamente importante [*merkwürdig*] notare come su questa idea trascendentale della libertà si fondi il concetto pratico di essa» (A533/B561). Nell'osservazione alla tesi dell'antinomia, Kant ha descritto il concetto psicologico-pratico di libertà come in gran parte empirico (cf. A448/B476) e, di conseguenza, l'idea trascendentale come una modesta, seppure inalienabile parte (cf. A450/B478) di esso: precisamente, quella che esprime una assoluta spontaneità¹⁴. Nella concezione kantiana, la libertà «in senso pratico» (A534/B562) consiste nell'agire in base al riconoscimento di un dovere, che presuppone un'indipendenza dell'arbitrio da necessitazioni patologiche. Per questa ragione essa presuppone l'idea di una assoluta spontaneità. La tesi viene corroborata dall'affermazione che «la soppressione della libertà trascendentale cancellerebbe al tempo stesso ogni libertà pratica» (A534/B562).

Come nella distinzione tra causalità secondo natura e causalità mediante libertà, anche in questo caso l'argomentazione rimane in una dimensione trascendentale: essa si riferisce ai modi di pensare la realtà, piuttosto che alla realtà stessa. In questa prospettiva, l'autore starebbe qui sostenendo che l'idea pratica della libertà sarebbe per noi incomprendibile, se non presupponessimo quella di un assoluto inizio – ovvero l'idea della libertà in senso trascendentale. Non starebbe invece negando che la libertà, intesa in senso pratico, possa effettivamente darsi senza un assoluto inizio, ovvero di una libertà in senso trascendentale – quest'ultimo scenario, che nella prospettiva kantiana descrive una possibilità controfattuale, potrà essere escluso solo dopo una ricognizione dei fondamenti razionali dell'agire dell'uomo. Questo chiarimento attenua il contrasto con quanto viene sostenuto nel *Canone della ragion pura*, cioè che «la domanda sulla libertà trascendentale riguarda soltanto il sapere speculativo, e quando si abbia a che fare con l'ambito pratico, la si può tralasciare come una questione del tutto indifferente» (A803-4/B830-1)¹⁵. Alla luce di quanto detto, la differenza tra *Dialettica* e *Canone* non segne-

¹⁴ Kawamura chiarisce che, per distinguere il concetto trascendentale della libertà da quello psicologico evocato, tramite il riferimento alla metafisica classica tedesca, dal termine «Willkür» e, tuttavia, rifiutandosi di assumere il concetto di «Selbsttätigkeit», per la troppo remota affinità con le questioni empiriche, Kant fa uso dei neologismi «absolut» e «Spontaneität» per inaugurare la sua originale teoria della libertà. Cf. K. KAWAMURA, *Spontaneität und Willkür*, 169. Sulla rilevanza, per la filosofia critica e particolarmente per l'etica, del concetto aristotelico di «spontaneità», mediato dalla ricezione di ispirazione leibniziana della scuola metafisica tedesca, insiste M. SGARBI, «Kant's Concept of Spontaneity within the Tradition of Aristotelian Ethics».

¹⁵ Così anche nella *Recensione a Schulz*: «Der praktische Begriff der Freiheit hat in der That mit dem speculativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu thun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich frage nur, was ich nun zu thun habe, und da ist die Freiheit eine nothwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der ich allein Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann». Cf. I. KANT, *Recension von Schulz*, KGS VIII, 13; 26.

rebbe un cambio di idee bensì uno spostamento di interesse dall'ambito speculativo a quello pratico.

Le due parti possono essere definitivamente riconciliate se si tiene presente che «pratico» può essere inteso nella prima *Critica* in due sensi tra loro compatibili. In senso stretto, «pratico» descrive la facoltà di determinarsi esclusivamente per dovere che, a partire dalla *Fondazione della metafisica dei costumi*, viene precisato in riferimento alla legge morale e al sentimento del rispetto e, nella *Critica della ragion pratica*, viene definito «pratico a priori» (KGS V, 32 e 97). Esso designa la capacità di assecondare la legge morale, tramite la volontà e individua un ambito di applicazione della ragione opposto a quello della sensibilità: significato trascendentale. In senso ampio, «pratico» corrisponde alla facoltà di desiderare esercitata dall'arbitrio e designa un ambito di applicazione della ragione opposto a quello teoretico-speculativo: pur collocandosi nella medesima dimensione trascendentale, questa distinzione precede quella tra soggetto e oggetto (tra fenomeni e cose in sé, in senso speculativo; tra stimoli e legge morale, in senso pratico). Nella *Dialettica* Kant insiste sul primo senso, ovvero sul fatto che l'uso pratico della ragione richieda una assoluta spontaneità. Nel *Canone* prevale invece il secondo significato, in base al quale l'uso pratico della ragione contraddistingue il libero arbitrio e «tutto quanto ad esso sia connesso, sia come fondamento che come conclusione» (A802/B830): valutazioni «su ciò che è desiderabile in considerazione del nostro intero stato, ossia su ciò che è buono o utile» (A802/B830)¹⁶. Come nella *Dialettica* l'assoluta spontaneità della ragione non esclude che essa funzioni anche nel caso di imperativi prudenziali, allo stesso modo nel *Canone* è chiaro che anche le determinazioni eteronome, tecnico-pratiche appartengono alla ragion pratica nella misura in cui presuppongono una assoluta spontaneità.

«La questione circa la possibilità della libertà travaglia certo la psicologia, ma [...] essa, assieme alla sua soluzione, deve riguardare unicamente la filosofia trascendentale» (A535/B563). Ciò segue dal rapporto fondativo tra libertà trascendentale e libertà pratica. Nell'*Architettonica della ragion pura*, Kant distingue la fisiologia dalla filosofia trascendentale: mentre la prima «considera la natura, cioè l'insieme degli oggetti dati» (A845/B873)¹⁷, la seconda esamina le condizioni a priori della conoscenza di un oggetto in generale. Insieme alla fisica, la psicologia costituisce una sezione della fisiologia nella natura immanente (cf. A846/B874). In questa prospettiva, il concetto psicologico della libertà integra quello pratico in senso trascendentale (coincidente con il dovere morale) e cade con quest'ultimo entro il concetto antropologico, ovvero pratico nel senso ampio sopra descritto. Nella misura in cui la tesi e l'antitesi dell'antinomia esprimono un conflitto tra due ordini di pensiero della ragione, la sua soluzione dovrà collocarsi nella dimensione dei principi razionali a priori: tanto quanto il problema, anche il suo scioglimento è «non fisiologico, ma trascendentale» (A535/B563). Essa costituisce un problema perché comporta una soluzione non immediatamente evidente.

¹⁶ Su questo problema cf. K. KAWAMURA, *Spontaneität und Willkür*, 159. Nell'*Introduzione* alla *Critica del giudizio*, Kant identifica nella confusione tra tecnico-pratico e puro-pratico un abuso dei termini filosofici: cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 171. Egli chiarisce tuttavia che, anche in questo caso, la volontà sottosta non soltanto a un concetto della natura ma anche a un concetto della libertà e, per questa ragione, i principi tecnico-pratici sono da considerarsi prescrizioni e non leggi. Cf. *ivi*, 172.

¹⁷ Questo terzo significato del concetto di «natura», che riceverà un'esauriente spiegazione soltanto nel *Capitolo VII* di questo lavoro, si colloca tra i due appena esaminati.

Ciò che Kant ritiene «meritevole di stupore» [*merkwürdig*] sta nel fatto che la libertà trascendentale si esprima in quella pratica, che dunque la libertà pratica si fondi su quella trascendentale e quindi che la causalità trascendentale costituisca il vero problema («il vero problema che sta alla base di tutte le difficoltà che da sempre hanno circondato la questione sulla stessa possibilità della libertà», A533-4/B561-2)¹⁸. L'autore sottolinea che nessun autore prima di lui avesse contestualizzato il problema della libertà in senso cosmologico: la scoperta della dimensione trascendentale della libertà costituisce un'originalità del pensiero kantiano. In particolare, Kant prende le distanze dai suoi predecessori nella misura in cui questi, indagando il problema della libertà sulla base dell'esperienza, perdevano di vista il requisito dell'indipendenza dalle condizioni temporali. Come è stato osservato, per Kant la libertà diviene un concetto «complesso»¹⁹. Le definizioni fin qui esposte sono da intendersi soltanto come promesse, non come dimostrazioni, di quanto l'autore chiarirà nel corso della sua maturazione filosofica.

«Se i fenomeni fossero cose in sé stesse, e se quindi lo spazio e il tempo fossero forme dell'esistenza delle cose in sé stesse» (A535/B563). L'*Estetica Trascendentale* ha sostenuto che lo spazio e il tempo sono le sole forme attraverso le quali è possibile all'uomo esercitare un'intuizione sensibile e che, tuttavia, la loro funzione viene meno al di fuori dell'esperienza cognitiva umana (cf. A26-7/B42-3. A26-7/B42-3).

Le nostre esposizioni insegnano perciò la realtà (cioè la validità oggettiva) dello spazio, in riferimento a tutto ciò che ci si può presentare esternamente come oggetto; ma, al tempo stesso, insegnano l'idealità dello spazio, in riferimento alle cose che la ragione considera in sé stesse, cioè senza riguardo alla natura della nostra sensibilità (A28/B44).

Conservando il linguaggio kantiano, la prima si è tramandata come tesi della «realità empirica» e la seconda come tesi dell'«idealità trascendentale» dello spazio e del tempo (cf. A28/B44 e A35-6/B52/53). La distinzione tra «fenomeni» e «cose in se stesse» si rende comprensibile sulla base di queste premesse, mentre perde significato in una prospettiva di «realismo trascendentale» – sotto questa classificazione possono essere annoverate la nozione newtoniana di spazio e tempo assoluti e quella leibniziana di spazio e tempo quali mere relazioni fra le cose: rispetto a esse, Kant sviluppa l'idealismo trascendentale quale unica alternativa. La tesi kantiana è che tanto il realista trascendentale quanto l'idealista trascendentale sono soggetti alla dinamica della ragione per mezzo della quale si produce in loro l'idea del mondo.

In primo luogo, la seguente proposizione è chiara e indubitabilmente certa: se è dato il condizionato, proprio per questo ci è imposto un regresso nella serie di tutte le condizioni di esso [...]. Questa proposizione è dunque analitica e non ha di che temere rispetto a una critica trascendentale, essendo un postulato logico della ragione (A497-8/B526).

A differenza dell'idealista trascendentale, il realista non può tuttavia evitare di considerare quest'idea come un oggetto in qualche modo dato.

Inoltre, se il condizionato, così come la sua condizione, sono cose in sé stesse, allora, una volta dato il primo, non solo si impone il regresso alla seconda, ma in tal modo anch'essa è realmente già data; [...] allora per il fatto che è dato il condizionato – possibile solo in virtù

¹⁸ Cf. K. KAWAMURA, *Spontaneität und Willkür*, 160-1.

¹⁹ Cf. H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*, 338.

della serie delle condizioni – sarà data allo stesso tempo, o meglio sarà presupposta, la serie completa delle condizioni, e con essa anche l'incondizionato (A498/B526).

In ciò, non nell'illusione consiste l'errore metafisico. Il testo in oggetto chiarisce in qual senso l'antinomia faccia confusione tra un principio trascendentale e un principio oggettivo, in che modo cioè essa ceda all'illusione trascendentale: nel regresso dal condizionato alle condizioni, l'uno e le altre «apparterrebbero sempre come termini a un'unica e medesima serie» (A535/B563); inoltre, trattandosi dell'idea del mondo, tale serie potrebbe essere intesa in un duplice modo; per questo «sorgerebbe anche nel caso presente l'antinomia» (A535/B563), nella cui tesi e antitesi «questa serie inevitabilmente dovrebbe risultare o troppo grande o troppo piccola per l'intelletto» (A486-90/B514-8). In preda all'illusione trascendentale, tuttavia, si prenderebbero sia la tesi che l'antitesi come dati della realtà, piuttosto che come compiti per l'indagine. Tesi e antitesi, cioè, verrebbero intese come principi trascendenti.

La tesi dell'idealità trascendentale dei fenomeni costituisce dunque il presupposto per la risoluzione dell'antinomia, che assume tuttavia una forma distinta a seconda che si tratti della prima e della seconda o della terza e della quarta antinomia. Per comprendere la differenza ci si può riferire alla *Osservazione conclusiva sulla soluzione delle idee matematico-trascendentali e avvertenza preliminare per la soluzione delle idee dinamico-trascendentali*. Tanto la tesi quanto l'antitesi nella prima e nella seconda antinomia prevedono una «sintesi matematica dei fenomeni» (A529/B557). La sintesi può avvenire secondo il criterio dell'estensione (in riferimento alla categoria della quantità: prima antinomia della ragion pura) e dell'intensità (in riferimento alla categoria della qualità, seconda antinomia della ragion pura). In ogni caso, sia la tesi che l'antitesi presupporrebbero una materia data. Essa è esclusivamente una «sintesi dell'omogeneo» (A530/B558) ove «non può rientrare alcuna condizione se non quella sensibile, ossia una condizione che sia parte essa stessa della serie» (A530/B558). Per questa ragione, l'«unità matematicamente incondizionata» (A532/B560) non può essere concepita che in termini empirici. La tesi dell'idealità trascendentale dei fenomeni rivela però la natura trascendentale, non fenomenica, dell'idea di una totalità incondizionata. Di conseguenza, tanto la tesi quanto l'antitesi della prima e della seconda antinomia devono essere respinte come false. Al contrario, la tesi e l'antitesi della terza e della quarta antinomia presuppongono una «sintesi dinamica dei fenomeni» (A529/B557), in base al criterio della relazione causale (terza antinomia della ragion pura) e dell'esistenza contingente (quarta antinomia della ragion pura)²⁰. Può trattarsi in questo caso di una «sintesi dell'eterogeneo» (A530/B558), che ammetta cioè «anche una condizione eterogenea, che non è una parte della serie ma [...] si trova al di fuori di essa»²¹. Potrebbe cioè

²⁰ Entrambi i criteri presuppongono – come nel caso della prima e seconda antinomia – una quantità di materia, ma – per i postulati del pensiero empirico – il semplice fatto della sua esistenza o la connessione a un'esistenza data. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A218/B265-6. È da intendersi in questo senso l'osservazione secondo la quale «sie [die dynamische Vernunftbegriffe] es nicht mit einem Gegenstande, als Größe betrachtet, sondern nur mit seinem Dasein zu tun haben». Ivi, A535/B564.

²¹ Kant precisa che tale condizione non potrebbe mai essere riscontrata tramite l'applicazione di principi costitutivi dell'intelletto, ma soltanto per l'applicazione di principi regolativi della ragione: essa sarebbe, cioè, «empirischunbedingt». Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A531/B559. Né essa potrebbe in alcun modo interrompere la serie dell'intelletto: essa sarebbe allora anche «nichtsinnlich». Cf. *ibidem* e nota. Il riferimento a una causalità eterogenea, in riferimento alla ragione, si trova anche nelle *Riflessioni*. Cf. ID., *Refl.* 5612, KGS XVIII, 253:21.

darsi in questo caso una causa dei fenomeni, che non sia essa stessa fenomeno (eterogenea rispetto ad essi). Laddove il realismo trascendentale non potrebbe ammettere una causalità eterogenea rispetto ai fenomeni – in questo senso Kant sostiene lapidariamente che «se i fenomeni sono cose in sé stesse, non si potrà salvare la libertà» (A536/B564)²² – o, pur volendola ammettere, non saprebbe riconciliarla con la connessione causale naturale, la tesi dell'idealità trascendentale dei fenomeni consente insieme di concepire una causalità eterogenea e di conservare l'integrità della serie dei fenomeni. Sulla base di questo ragionamento, tesi e antitesi della terza e della quarta antinomia «possono essere vere tutte e due» (A532/B560) e la controversia può essere «composta» (A530/B558)²³. La distinzione tra antinomie matematiche e dinamiche richiama in qualche misura quella tra principi dell'intelletto matematici e dinamici: i primi prescrivono come un oggetto debba essere costituito (assiomi dell'intuizione e anticipazioni della percezione) mentre i secondi prescrivono la relazione che debba sussistere tra di essi (analogie dell'esperienza e postulati del pensiero empirico) (cf. A160-2/B199-202). I principi della ragione che generano le antinomie svolgono però un ruolo regolativo rispetto all'esperienza, i principi dell'intelletto un ruolo costitutivo. La prima parte della risoluzione consiste nel fatto che, laddove il realismo trascendentale negherebbe questa possibilità, l'idealismo trascendentale consente di pensare a una causalità eterogenea dei fenomeni naturali.

Il problema sollevato dalla terza antinomia della ragion pura diviene allora quello di stabilire se e come si possa accordare alla causalità naturale questa forma eterogenea di causalità mediante libertà. In altri termini: «se sia un enunciato correttamente disgiuntivo, quello che afferma che ogni effetto nel mondo sorge o dalla natura oppure dalla libertà, o se piuttosto entrambe le cose possano forse aver luogo allo stesso tempo, e sotto aspetti diversi, in un unico e medesimo accadimento» (A536/B564). Ovvero: «se [...] rispetto allo stesso effetto determinato secondo la natura, possa aver luogo anche la libertà, o se questa sia certamente esclusa da quella regola inviolabile» (A536/B564). La se-

²² Se i fenomeni fossero cose in sé stesse, l'assolutezza della connessione causale naturale potrebbe invece ben essere «salvata» poiché si tratta, in questo caso, di una causalità non eterogenea, ma omogenea al mondo sensibile. Kant esplicita questa conclusione più avanti: «dass, da der durchgängige Zusammenhang aller Erscheinungen in einem Kontext der Natur, ein unnachlassliches Gesetz ist, dieses alle Freiheit notwendig umstürzen müsste, wenn man der Realität der Erscheinungen hartnäckig anhängen wollte». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A537/B565. In altri termini, tutto ciò che potrebbe essere difeso se i fenomeni fossero cose in sé sarebbe una forma di libertà strettamente compatibilista. Di conseguenza, qualora fosse possibile provare la libertà essa costituirebbe anche una controprova dell'idealismo trascendentale.

²³ Kant si esprime in questo senso fin dalla *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica*: «dagegen, wenn man annimmt, unsere Vorstellung der Dinge, wie sie uns gegeben werden, richte sich nicht nach diesen, als Dingen an sich selbst, sondern diese Gegenstände vielmehr, als Erscheinungen, richten sich nach unserer Vorstellungsart, der Widerspruch wegfallen». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, BXXI. Essa viene, inoltre, ripresa dalla *Critica della ragion pratica*: «Dagegen eröffnet sich nun eine [...] Bestätigung der konsequenten Denkungsart der spekulativen Kritik darin, dass, da diese die Gegenstände der Erfahrung als solche und darunter selbst unser eigenes Subjekt nur für Erscheinungen gelten zu lassen, ihnen aber gleichwohl Dinge an sich selbst zum Grunde zu legen, also nicht alles Übersinnliche für Erdichtung und dessen Begriff für leer an Inhalt zu halten einschärften [...]». ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 6. Sul ruolo strategico della distinzione tra antinomie matematiche e dinamiche per una adeguata fondazione della metafisica della libertà e dei costumi tramite l'idealismo trascendentale, cf. H. RÖTTGES, «Kants Auflösung der Freiheitsantinomie».

conda parte della risoluzione consiste allora in una ridefinizione della questione, alla luce dell'idealismo trascendentale: la riporto integralmente prima di commentarla.

(1) Se i fenomeni sono considerati niente di più di quello che sono di fatto – cioè non cose in sé, ma semplici rappresentazioni connesse secondo leggi empiriche – (2) allora essi stessi devono avere a loro volta dei fondamenti che non sono fenomeni. Tuttavia, una tale causa intellegibile (3.1) non viene determinata, nella propria causalità, mediante ciò che appare, (4.1) sebbene i suoi effetti appaiano e possono essere determinati così tramite altri fenomeni. (3.2) Questa causa dunque, insieme alla sua causalità, è al di fuori della serie; (4.2) di contro, i suoi effetti si incontrano nella serie delle condizioni empiriche. Dunque l'effetto può essere considerato, (3.3) rispetto alla sua causa intellegibile, libero, e (4.3) al tempo stesso può essere considerato, rispetto ai fenomeni, come una loro conseguenza secondo la necessità della natura (A537/B565, [la divisione in punti è mia]).

(1) e (2) enunciano la dottrina dell'idealismo trascendentale. La prima parte del condizionale esprime la tesi dell'idealità trascendentale dei fenomeni, la seconda rappresenta la sua controparte: ciascuna cosa conosciuta può essere pensata indipendentemente dalle condizioni di possibilità della sua conoscenza, ovvero quale essa è in sé stessa (cf. A538/B567). Ciò spiega perché tutti i fenomeni «devono» avere a loro fondamento qualcosa che non sia fenomeno: poiché consiste nella dottrina stessa dell'idealismo trascendentale, l'esistenza di una controparte noumenica non è una mera possibilità che riguarda solo alcuni fenomeni tra gli altri. D'altronde questo non ci obbliga ad attribuire a tutti una libertà in senso pratico-psicologico: infatti nel testo dell'antinomia ne va anzitutto della libertà in senso cosmologico. Rispetto alla ridefinizione del problema riportata sopra, si può scendere a un ulteriore livello di dettaglio: che una forma eterogenea di causalità mediante libertà sia possibile insieme alla causalità naturale, significa che la prima stia in qualche modo a fondamento della seconda. Ciò significa, in primo luogo, che essa non appartiene alla serie dei fenomeni, nel qual caso produrrebbe un'eccezione all'analogia dell'esperienza – il requisito è espresso da (3.1), (3.2) e (3.3) –; ma anche, in secondo luogo, che i suoi effetti non si sottraggono alla natura, nel qual caso si tratterebbe di una causalità irrilevante rispetto alla serie dei fenomeni – il requisito è espresso da (4.1), (4.2) e (4.3). In particolare (3.1) e (4.1) insistono sul criterio dell'esperienza: ricorre nuovamente il verbo «determinare» [*bestimmen*]. Invece (3.2) e (4.2) insistono sull'aspetto della sensibilità, che costituisce l'inizio di ogni esperienza. Infine (3.3) e (4.3) esprimono il problema dal punto di vista dell'effetto. Offrendo una parziale risposta al problema, la teoria dei caratteri costituisce l'ultimo momento della risoluzione dell'antinomia: per farlo, essa considererà l'idealismo trascendentale «nell'applicazione» (A537/B565. A515/B543)²⁴. Il riferimento è doppio: all'applicazione concettuale (i concetti dell'idealismo trascendentale a quelli della causalità) e all'applicazione pratica della libertà nell'agire razionale.

3. La seconda sotto-sezione: dall'idealismo trascendentale alla teoria dei caratteri

«Possibilità della causalità mediante libertà in unione con la legge universale della necessità naturale» (A538/B566). Il titolo della seconda sotto-sezione recupera letteralmente la questione centrale dell'antinomia, esposta in modo definitivo da (3.3) e (4.3):

²⁴ Si è visto che il concetto di «applicazione» circoscrive l'intenzione pragmatica dell'*Antropologia*. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 119-20; 3-4.

«possibilità» corrisponde a «può»; «causalità» si riferisce al gruppo «effetto», «causa» e «conseguenza»; «libertà» a «libero»; «legge universale della necessità naturale» a «necessità della natura»²⁵ e la perifrasi «in unione» corrisponde a «al tempo stesso».

La teoria dei caratteri può essere schematizzata in questo modo: (i) la causalità di una causa è in ogni caso regolata da una legge, definita «carattere»; (ii) in un soggetto del mondo sensibile si può almeno in alcuni casi riscontrare una facoltà causale intellegibile; e (iii) in quegli stessi casi si può attribuirgli di conseguenza un carattere intellegibile.

(i) «Ogni causa efficiente deve avere un carattere, ossia una legge della sua causalità, senza di cui essa non sarebbe affatto una causa» (A539/B567). Si è già detto che, nel corpo degli scritti kantiani, il concetto di «carattere» copre un ampio spettro di significati: da quello logico, linguistico e numerico a quello psicologico, antropologico e pedagogico. In particolare, il carattere nella sua accezione antropologica trova una significativa corrispondenza, come si vedrà in seguito, nella seconda *Critica*, ove esso viene definito come un «modo pratico e coerente di pensare secondo massime immutabili» (KGS V, 152; 329): questa definizione, in particolare la dimensione normativa che essa esprime, viene in qualche modo anticipata dalla presente nozione di «carattere». La filosofia trascendentale distingue diversi ambiti dell'esperienza: ad esempio quello teoretico e quello pratico, ma anche quello estetico, quello giuridico e così via. Ciascuno di essi si contraddistingue non tanto per i suoi contenuti, ma per le leggi (principi sintetici a priori) che lo regolano. Il concetto di «legge» si declina così in modi diversi, a seconda degli ambiti cui si applica: a livello empirico si differenziano ad esempio le leggi della natura e quelle dei costumi; a livello trascendentale, i principi dell'intelletto, la legge morale e il principio trascendentale di finalità. Affinché qualcosa possa essere conosciuto, esso deve cadere sotto i principi trascendentali dell'intelletto. Ciò che vi si sottraesse potrebbe comunque essere pensato come oggetto di un'esperienza di altro tipo, ad esempio pratica, sulla base di altre norme. Quanto tuttavia si sottraesse a ogni tipo di regola, non soltanto non potrebbe essere conosciuto, ma nemmeno potrebbe essere pensato: esso non sarebbe nulla. Per questa ragione Kant precisa che, a meno di una norma che descriva il suo modo di operare (carattere), non avrebbe senso parlare di causalità: una causa, cioè, «non sarebbe» tale. Il carattere è attribuito a ogni «causa efficiente» indistintamente, intesa sia come causa che come agente causale²⁶.

(ii) «Chiamo intellegibile ciò che in un oggetto sensibile non è esso stesso un fenomeno» (A538/B566). L'aggettivo «intellegibile» [*intelligibel*] si riferisce a quanto non può essere colto da un'intuizione sensibile, «intellettuale» [*intellektuell*] identifica il modo di conoscerlo (cf. A257/B312 nota): «causa», «causalità» e «carattere» possono essere «intellegibili», mentre il loro concetto è «intellettuale»²⁷. Negli anni che intercorrono tra la *Dissertazione inaugurale* (1770) e la prima edizione della *Critica della ragion pura* (1781) Kant rinuncia alla legittimità di un uso reale dell'intelletto e matura

²⁵ Universalità e necessità costituiscono due facce della stessa medaglia, come chiarisce l'*Introduzione* alla prima *Critica*: «Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori, und gehören auch unzertrennlich zu einander». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B4.

²⁶ Cf. H. E. ALLISON, «The antinomy of Pure Reason. Section Nine», 24.

²⁷ Un'eccezione alla regola è: «die Kausalität desselben, so fern sie intellektuell ist [...]». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A540/B568. Heimsoeth suggerisce una duplice interpretazione, secondo la quale a) «intellektuell» sottintende «zu begreifen» oppure b) si riferisce al fatto che la causalità in questione è quella propria di una «Intelligenz» (Ivi, B158 nota), *qua* applicata in ambito pratico. Cf. H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*, 347 nota 285.

una concezione problematica dell'intellegibile, che egli definisce attraverso il termine platonico «noumenon»²⁸. Il concetto di «oggetto sensibile» rimanda così a quelli, in qualche modo complementari, di «oggetto trascendentale» [*transzendentaler Gegenstand*] (A538/B566. A539/B567. A540/B568. A557/B585) e di «oggetto intellegibile» [*intelligibeler Gegenstand*] (A547/B575). L'*Analitica Trascendentale* ha fornito un lessico dell'oggettività, in funzione del quale si spiegano la natura e lo scopo della deduzione trascendentale delle categorie: passando da una prospettiva ontologica a una trascendentale, il concetto di «oggetto» si sovrappone alla definizione delle condizioni che ne rendono possibile la conoscenza ovvero l'unificazione sintetica del molteplice sensibile tramite le funzioni dell'unità della coscienza²⁹. Così «l'oggetto è ciò nel cui concetto viene unificato [*vereinigt*] il molteplice di un'intuizione data» (B137). Il medesimo mutamento di prospettiva si trova già nella prima versione della deduzione trascendentale, ove tuttavia, per porre l'accento sulla funzione oggettivante delle fonti soggettive della conoscenza, si parlava di «oggetto trascendentale» come «qualcosa in generale=x» [*etwas überhaupt=X*] (A104. A109): venendo meno la questione sull'origine dell'oggetto, la precisazione è eliminata dalla seconda versione della deduzione trascen-

²⁸ Nell'*Introduzione alla Logica Trascendentale*, Kant dichiara la natura discorsiva della conoscenza umana: «Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe, ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe, ein Erkenntnis abgeben können». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A50/B74. Segue la celebre dichiarazione: «Keine dieser Eigenschaften ist der andern vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner Gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind». Ivi, A51/B75. Ciò segna una presa di distanza dalla posizione sostenuta nella *Dissertazione inaugurale*, ove l'autore si preoccupa di preservare la possibilità di una conoscenza interamente fondata sull'intelletto. «Quod autem intellectualia stricte talia attinet, in quibus usus intellectus est realis, conceptus tales tam obiectorum quam respectuum dantur per ipsam naturam intellectus, neque ab ullo sensuum usu sunt abstracti, nec formam ullam continent cognitionis sensitivae, qua talis». I. KANT, *De mundi sensibilis atque intelligibilis*, KGS II, 394. Cf. inoltre ivi, 406-10. Il concetto di «noumenon» compare già nella *Dissertazione inaugurale*: «Obiectum sensualitatis est sensibile; quod autem nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile. Prius scholis veterum phaenomenon, posterius noumenon audiebat». Ivi, KGS II, 392. La *Critica della ragion pura* descrive il noumeno come «bloß ein Grenzbegriff». ID., *Kritik der reinen Vernunft*, A255/B311. Nel capitolo dedicato a fenomeni e noumeni, così come rielaborato nella seconda edizione della *Critica*, Kant prescrive di considerare i noumeni «ein Ding [...], so fern es nicht Objekt unserer sinnlichen Anschauung ist». Ivi, B307. Una diversa caratterizzazione del noumeno si trova nella *Nota all'anfibolia*, risalente alla prima edizione della *Critica*, ove Kant prescrive di intenderli come «Gegenstände einer nichtsinnlichen Anschauung». Ivi, A286/B342. Entro una più ampia critica alla metafisica di impianto razionalistico, il loro concetto rimane tuttavia «problematisch». Ivi, A286/B343. La nozione di «concetto problematico» anticipa il ruolo delle idee trascendentali nell'uso regolativo della ragione. Cf. ivi, A646-7/B674-5. A681/B789. Esso viene inoltre ripreso anche nella filosofia pratica. Cf. ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 3. 7. 31. 49. 67. 105. 143. 132-5. 142; ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 242. 360. 397. 402. 453. 463; ID., *Die Religion*, KGS VI, 153 nota.

²⁹ Secondo un'interpretazione resa classica da Dieter Henrich, la deduzione trascendentale costituirebbe una argomentazione in due parti. Cf. D. HENRICH, «The proof-structure of Kant's transcendental deduction», 640-59. Secondo Henry Allison, la prima parte (§§15-20 del *Libro Primo* dell'*Analitica*) mostrerebbe la funzione delle categorie nel concepire un oggetto in senso debole, quale mero correlato di un'intuizione sensibile in generale: ciò che in un primo momento era stata definita la «validità oggettiva» delle categorie. La seconda parte (§§21-26 del *Libro Primo* dell'*Analitica*) mostrerebbe la funzione delle categorie nel conoscere un oggetto in senso forte, quale correlato di un'intuizione spazio-temporale: ciò che l'autore aveva in precedenza definito la «realtà oggettiva» delle categorie. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 327-432.

dentale. Il concetto di «oggetto trascendentale» viene tuttavia conservato in altri luoghi dell'*Analitica trascendentale*, oltre che nella *Dialettica Trascendentale*, sebbene esso venga più spesso equiparato al noumeno. Impiegando una terminologia inaugurata dalla seconda *Critica*, l'oggetto di un'intuizione spazio-temporale costituisce la *ratio cognoscendi* dell'oggetto trascendentale, sebbene quest'ultimo sia la *ratio essendi* dell'oggetto conosciuto.

«Se pertanto quello che nel mondo sensibile deve essere considerato come fenomeno ha in sé stesso anche una facoltà che non è un oggetto dell'intuizione sensibile, ma tramite la quale esso può essere anche la causa di fenomeni» (A538/B566). La causalità mediante libertà si fonda sull'attribuzione di una facoltà – non di una natura – intellegibile. Nel costrutto condizionale, l'antecedente stabilisce un criterio per attribuire una causalità intellegibile ai fenomeni. Esso consiste in un duplice requisito: a) il possesso di una facoltà non sensibile – affinché sia intellegibile, secondo la definizione appena considerata; b) la quale possa esercitare una funzione causale – affinché sia causa. Con ciò non si limita di per sé l'attribuzione del carattere intellegibile all'essere umano, ma a tutti quei soggetti che mostrino una facoltà intellegibile. Come è stato chiarito all'inizio, il concetto di «facoltà» [*Vermögen*] svolge un ruolo centrale nel modello causale kantiano e consente il passaggio dalla causalità presupposta dalla seconda analogia dell'esperienza a quella di una causa eterogenea. Coerentemente a quanto detto, tramite il concetto di «facoltà», si passa, in questo testo, dal lessico dell'oggetto a quello speculare del soggetto³⁰.

«Allora si può considerare la causalità di questo essere da due lati: come intellegibile secondo la sua azione, in quanto azione di una cosa in sé stessa, e come sensibile secondo i suoi effetti, in quanto effetti di un fenomeno nel mondo sensibile» (A538/B566). Il concetto di «essere» [*Wesen*] evoca quello di «ente di tutti gli enti» [*Wesen aller Wesen*] e quello di «essere supremo» [*höchstes Wesen*], entrambi usati per designare Dio³¹, ma anche quello di «essere vivente» [*lebendes Wesen*]³². In altri casi, il termine è utilizzato in riferimento all'uomo quale «essere pensante» [*denkendes Wesen*] (A348-405 [venti volte]. A341-8/B399-406 [sette volte]. B400-27 [quattordici volte]) nella critica del pa-

³⁰ «eines solchen Subjekts». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A538/B566; «Subjekt der Sinnenwelt». Ivi, A539/B567; «handelnde Subjekt». Ivi, A539/B567 e A545/B573; «Subjekt als Erscheinung». Ivi, A540/B568; «dasselbe Subjekt». Ivi, A541/B569; «phaenomenon dieses Subjekts». Ivi, A545/B573; «transzendentalen Subjekt». *Ibidem*.

³¹ Per il concetto di «Wesen aller Wesen» cf. I. KANT, A334/B391. A335/B393. A340/B398 e in particolare A579/B607. Cf. inoltre ID., *Allgemeine Naturgeschichte*, KGS I, 334; ID., *Der einzig mögliche Beweisgrund*, KGS II, 163 e ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 100. Il concetto di «höchstes Wesen» compare, nel capitolo dedicato all'«ideale trascendentale» ben venticinque volte. Cf. ID., *Kritik der reinen Vernunft*, A578-642/B606-70. Esso compare inoltre quattro volte nell'*Appendice* alla *Dialettica*. Cf. ivi, A678/B706 e A689-99/B717-27. E sette volte nella *Dottrina trascendentale del metodo*. Cf. ivi, A741-6/B769-74. A753/B781. A775/B803. A819/B847. Cf. poi ID., *Allgemeine Naturgeschichte*, KGS I, 221-367 (otto volte); ID., *Der einzig mögliche Beweisgrund*, KGS II, 72-155 (otto volte); ID., *Prolegomena*, KGS IV, 271-359 (dodici volte); ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 118-137 (quattro volte); ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 273-477 (sette volte); ID., *Die Religion*, KGS VI, 60-177 (sei volte); ID., *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, KGS VIII, 140-3 (due volte); ID., *Von einem neuerdings erhobenen*, KGS VIII, 399 (due volte).

³² Per questo termine cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B425; ID., *Grundlegung*, KGS IV, 438. 446; ID., *Metaphysische Anfangsgründe*, KGS IV, 544; ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 464; ID., *Die Religion*, KGS VI, 128; ID., *Anthropologie*, KGS VII, 127. 329; ID., *Muthmaßlicher Anfang*, KGS VIII, 110.

ralogismo, «essere intelligibile» [*intelligibele Wesen*] (A772/B800) nella *Dottrina del metodo* e soprattutto «essere ragionevole» [*vernünftiges Wesen*] (KGS V, 1-163 [quarantotto volte]) nella *Critica della ragion pratica*. La semantica sembrerebbe suggerire che proprio in virtù delle sue facoltà (sensibilità, intelletto e ragione) l'uomo sia collocato tra la natura e Dio³³.

La locuzione avverbiale «da due lati» [*auf zwei Seiten*] richiama «rispetto a» [*in Ansehung*] utilizzata nell'enunciazione del problema, a chiusura della sotto-sezione precedente: sembrerebbe suggerire che soltanto in quanto considerata sotto l'uno o l'altro aspetto, la medesima facoltà sarebbe soltanto empirica, o soltanto intellegibile.

Introdotta nella discussione della seconda analogia dell'esperienza tra i termini di «causa», «forza» e «sostanza», il concetto di «azione» [*Handlung*] è strettamente legato a quello di «facoltà» (cf. A204/B249). La risoluzione del problema quale è stato enunciato a chiusura della sotto-sezione precedente riposa sulla distinzione tra processo [qui: «azione», *Handlung*; più avanti, espresso da verbi all'infinito: *Erwirken* o anche «iniziare», *Anfangen*] e prodotto [qui: «effetto», *Wirkung*; più avanti *Wirksamkeit* o «inizio», *Anfang*: A541/B569]. Le corrisponde la distinzione tra «da sé stesso» [*von selbst*] (A541/B569) e «in sé stesso» [*in ihm selbst*] (A541/B569), ove il primo termine designa un'attribuzione (nella lingua tedesca *von* introduce il complemento d'agente e implica un agire) mentre il secondo designa uno stato, un prodotto finito. Alla luce dell'idealismo trascendentale e delle specificazioni introdotte finora, in almeno alcuni casi è possibile concepire l'attività e la facoltà causale che a essa presiede in due modi – uno empirico ove la causalità è espressa nei termini della seconda analogia dell'esperienza, l'altro intellettuale nel quale ci si riferisce a una «causalità che non appare» (A538/B566) – per quanto «i due concetti abbiano luogo in un unico e medesimo effetto» (A538/B566), ovvero «sebbene l'effetto si incontri comunque nel fenomeno» (A539/B567). Si badi che nella prima parte della *Logica Trascendentale* le stesse operazioni cognitive e in particolare l'attività sintetica dell'appercezione vengono definite «azioni»³⁴: per il tramite di questo termine, in corrispondenza della teoria dei caratteri si realizza il passaggio dalla spontaneità del pensiero all'agire volontario.

(iii) La legge che regola l'attività di un tale potere causale – e ne definisce l'identità – può essere concepita in due modi. Arriviamo, così, alla distinzione di due caratteri.

E così, in un soggetto del mondo sensibile avremmo in primo luogo un carattere empirico, in virtù del quale le sue azioni, come fenomeni, sarebbero completamente connesse con altri fenomeni secondo leggi di natura costanti, potrebbero essere derivate da tali fenomeni intesi come loro condizioni, e quindi costituirebbero, in connessione con essi, i termini di un'unica serie dell'ordine naturale (A539/B567).

³³ H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*, 349 nota 238. È stato osservato che la concezione kantiana del soggetto trascendentale, ovvero del sé noumenico, nella risoluzione alla terza antinomia della ragion pura, intrattiene diverse analogie con la concezione di Dio propria della teologia razionale, e ampiamente sviluppata dalla metafisica classica tedesca (atemporalità, *causa causando non mutatur*, assoluta spontaneità). Cf. V. COOKE, «Kant's Godlike Self», 313-7.

³⁴ Ad esempio: «Allein die Spontaneität unseres Denkens erfordert es, daß dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden werde, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Diese Handlung nenne ich Synthesis». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A77/B102. Cf. inoltre ivi, A68-9/B93-4. A77/B102-3. A79/B105. B130. B138. B143. B145. B153-5. B157. Nelle *Riflessioni*, ci si riferisce spesso alle «azioni» della ragione o dell'intelletto. Cf. ad esempio ID., *Reflex. 5611*, KGS XVIII, 252:9. 29.

Non necessariamente il carattere empirico coincide con il comportamento osservabile dell'agente, ma può essere inferito a partire da questo come il «fondamento per la sua spiegazione»³⁵. Esso costituirebbe una disposizione a reagire in una certa maniera, sotto determinate condizioni. Coerentemente al principio regolativo di una infinita estensione nella serie causale, nella misura in cui fa riferimento a un'universale e necessaria connessione dei fenomeni (cf. «completamente» [*durch und durch*] e «termini di un'unica serie» [*Glieder einer einzigen Reihe*]), la descrizione del carattere empirico sembrerebbe avallare una concezione deterministica dell'agire. Questa impressione verrebbe confermata nel seguito:

nella misura in cui i fenomeni esterni influiscono su di esso [seconda analogia dell'esperienza: il verbo «influire» descrive l'azione causale delle sostanze] e il suo carattere empirico, cioè la sua legge di causalità, viene conosciuta tramite esperienza, tutte le sue azioni dovrebbero poter esser spiegate secondo leggi di natura, e tutti i requisiti per una determinazione completa e necessaria di tali azioni dovrebbero trovarsi in un'esperienza possibile (A540/B568).

Alcune precisazioni suggeriscono, però, una maggiore cautela. È stato chiarito che le analogie dell'esperienza non ammettono alcuna eccezione: ove accadano eventi, vi è anche una causa che li determina. Al di fuori del principio causale, non potremmo conoscere nessun cambiamento nel mondo fisico. L'universale e necessaria validità dei principi trascendentali dell'intelletto, tuttavia, non si traduce immediatamente in quella delle leggi empiriche della natura. Kant si mostra consapevole del problema, nell'enunciazione della seconda analogia dell'esperienza, allorché precisa che, pur avendo stabilito che ogni cambiamento presuppone una causa, affinché si possa comprendere anche «come in generale qualcosa possa essere modificato, come sia possibile che ad uno stato in un punto del tempo possa seguire uno stato opposto in un altro punto [...] si richiede la conoscenza di forze effettive, la quale può essere data soltanto empiricamente» (A206-7/B252). Una cosa è garantire che la conoscenza umana faccia effettivamente presa su degli oggetti, altra cosa è presupporre che la natura sia così ordinata e uniforme da garantire teorie stabili. Quest'osservazione giustificherebbe, nella citazione sopra riportata, l'uso del condizionale al posto dell'indicativo («dovrebbero»). Ad ogni modo, la determinazione completa e sistematica della natura dovrebbe essere riammessa quanto meno sulla base di un ragionamento apagogico. Se, infatti, si ritenesse impossibile formulare almeno in alcuni casi leggi empiriche universali e necessarie, dovremmo altresì ammettere che si possa eccepire alla seconda analogia dell'esperienza, il che – poste le premesse dell'*Analitica Trascendentale* – equivarrebbe a rinunciare ad essa e con essa all'uso della categoria causale. Una completa e sistematica determinazione della natura costituirebbe, pertanto, l'unica ipotesi in base alla quale è possibile ammettere un uso, anche soltanto caso per caso, dell'intelletto. In altri termini, il principio regolativo della infinita estensione della causalità naturale non riguarda soltanto una visione complessiva del mondo ma anche la conoscenza dei singoli fenomeni della natura. La funzione trascendentale dei principi regolativi (nella *Critica della ragion pura*, quelli di uniformità, sistematicità, semplicità della natura; nella *Critica del giudizio*, quello di finalità) è approfondita nell'*Appendice alla Dialettica trascendentale* e ripresa con alcune

³⁵ H. E. ALLISON, «The antinomy of Pure Reason. Section Nine», 24.

modifiche nella *Critica del giudizio*: la questione del loro statuto normativo, soggettivo anziché oggettivo, rimane tuttavia in entrambi i casi problematica³⁶.

«In secondo luogo, a tale soggetto si dovrebbe concedere pure un carattere intellegibile, tramite cui esso è sì la causa di quelle azioni in quanto fenomeni, ma non sottostà a sua volta ad alcuna condizione della sensibilità, e non è esso stesso un fenomeno» (A539/B567). Il carattere intellegibile viene introdotto per contrasto a quello empirico, adottando «una sorta di via negativa»³⁷.

Quale legge di una causalità non empirica, esso si sottrae a ogni condizione dell'esperienza. Vale la pena soffermarsi sulla questione dell'atemporalità: «considerato nel suo carattere intellegibile, questo soggetto agente non sarebbe sottoposto a nessuna condizione temporale» (A539/B567). Per questa tesi, l'*Estetica Trascendentale* ha fornito soltanto l'inizio di una spiegazione: «il tempo è solo la condizione dei fenomeni, non delle cose in sé stesse» (A539/B567). L'argomentazione è stata compiutamente articolata nell'*Analitica Trascendentale*: la nostra conoscenza è così strutturata che, sebbene il tempo e lo spazio costituiscano di per sé un'unità data (pre-concettuale e precognitiva), non saremmo capaci di rappresentarcela se non potessimo ricostruirla tramite l'immaginazione. In altri termini, possiamo parlare di tempo e spazio nella misura in cui qualcosa viene sussunto sotto l'unità della coscienza, tramite le funzioni del giudizio e gli schemi trascendentali. Trattandosi della forma del senso interno, ciò è tanto più vero per il tempo: in questo caso, infatti, il ruolo dell'immaginazione consente di distinguere tra percezioni temporali oggettive e altre meramente soggettive. Non potremmo, dunque, rappresentarci l'unità temporale, se non tramite la rappresentazione unitaria di fenomeni nel tempo, e una successione di istanti, se non tramite la rappresentazione successiva di fenomeni. Nella prospettiva trascendentale, insomma, non è la causalità a presupporre il tempo ma, viceversa, il tempo a presupporre la causalità (cf. A198-200/243-5). Per questa ragione, non è possibile che si dia tempo senza causalità mentre può ben darsi una causalità senza tempo³⁸. Torniamo quindi al testo della *Dialettica Trascendentale*. Poiché il soggetto trascendentale si sottrae per definizione alle condizioni temporali, «in tale soggetto non sorgerebbe né perirebbe alcuna azione» (A540/B568). Più avanti, Kant sostiene che «in esso – in quanto è noumeno – non accade nulla» (A541/B569): ogni passaggio tra stati di questo soggetto potrebbe definirsi tale solo in relazione al tempo, sarebbe un'esperienza e quindi nuovamente natura. Di conseguenza, «esso non sarebbe neppure sottomesso alla legge [...] di tutto ciò che muta, secondo la quale tutto ciò che accade trova la sua causa nei fenomeni (dello stato precedente)» (A539-40/B567-8)³⁹. Non essendoci cambiamento, nemmeno si sarebbe

³⁶ L'uso regolativo delle idee della ragione sarà oggetto del *Capitolo VI* di questo lavoro, la funzione riflettente del giudizio del *Capitolo VII*. Sulla «smagliatura» rintracciabile fra le leggi empiriche e i principi trascendentali dell'intelletto cf. G. BUCHDAHL, *Metaphysics and the philosophy of science*, 651-665; ID., «The Kantian Dynamic of Reason with special reference to the Place of Causality in Kant's System»; ID., «The conception of lawlikeness in Kant's philosophy of Science». Per un'interpretazione ontologica del principio generale causale cf. G. BRITTAN, *Kant's theory of science*, 165-187.

³⁷ H. E. ALLISON, «The antinomy of Pure Reason. Section Nine», 24.

³⁸ In questo senso, nell'*Osservazione* alla tesi della terza antinomia, Kant precisa che il cominciamento cui si riferisce la libertà è da intendersi come «primo» secondo la causalità, non secondo il tempo. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A450/B478.

³⁹ Nelle *Riflessioni* si trova: «In der intelligiblen Welt geschieht und verändert sich nichts, und da fällt die regel der causalverbindung weg». I. KANT, *Refl. 5612*, KGS XVIII, 254:4-5.

tenuti a presupporre una causalità naturale: la seconda analogia dell'esperienza si riferisce, infatti, esclusivamente all'ambito dei fenomeni. In mancanza di un criterio per l'applicazione della categoria causale a un'intuizione spazio-temporale, potrebbe comunque darsi un'applicazione della medesima categoria non schematizzata, pura. In questo senso Kant scrive più avanti che del carattere intellegibile «non possiamo avere altro che il semplice concetto universale» (A541/B569).

In particolare, il carattere intellegibile si sottrae alle condizioni della sensibilità. Pertanto esso «non potrebbe mai essere conosciuto immediatamente» (A540/B568) ovvero inferito a partire dall'esperienza: nel paradigma kantiano di conoscenza, l'immediatezza è sempre frutto di un'intuizione (spazio-temporale, nel caso dell'uomo) e la stessa esperienza si fonda ultimamente su di essa. Da una parte la causalità descritta dal carattere intellegibile è del tutto eterogenea a quella empirica, dall'altra intrattiene un rapporto fondativo con la causalità empirica: per questa ragione «si dovrebbe pensare in conformità al carattere empirico» (A540/B568). Il concetto di «conformità» [*Mäßigkeit*] contiene la radice «forma, misura» [*Maß*] e presuppone che una struttura sia in qualche modo compatibile con un paradigma, un pattern fondamentale – per Kant: una legge. In questo senso, esso corrisponde letteralmente al greco «*analogon*». In questo caso la misura comune è costituita dalla categoria di causalità che viene applicata in senso trascendentale, ammettendo così una «eterogeneità» [*Ungleichartigkeit*].

«Il primo [carattere empirico] lo si potrebbe anche chiamare il carattere della cosa nel fenomeno, il secondo [carattere intellegibile] il carattere della cosa in sé stessa» (A540/B568). Come anticipato, la teoria dei caratteri costituisce l'estremo tentativo di specificare la tesi dell'idealismo trascendentale nei termini dell'agire razionale. Se vi fossero degli esseri che possedessero questo carattere, la loro facoltà causale potrebbe essere considerata sotto due punti di vista e di conseguenza si potrebbe riconciliare la causalità naturale con una causalità mediante libertà. «Così libertà e natura, ognuna nel suo significato compiuto, si incontrerebbero simultaneamente e senza alcun conflitto proprio nelle medesime azioni, a seconda che le si riporti alla loro causa intellegibile o a quella sensibile» (A541/B569). L'ultimo passaggio consiste nell'argomentare che questi esseri ci sono, che siamo noi.

4. La terza sotto-sezione: modo di sentire e modo di pensare

«Esporremo i singoli momenti che portano la ragione a questa sua decisione» (A542/B570). Svelata la dinamica propria dell'illusione trascendentale, la ragione è ancora soggetta alla ricerca di un incondizionato ma può sottrarsi all'errore di considerarlo un oggetto dato: come ricordato, esso costituisce un principio che trascende l'esperienza e svolge un ruolo regolativo rispetto a essa. Di conseguenza: de iure tanto il prolungamento della serie all'infinito quanto l'ammissione di una causalità libera richiedono una «decisione» della ragione, de facto il primo – consistendo in una sintesi dell'omogeneo – si manifesta come un processo automatico e la «decisione» riguarda la possibilità di ammettere o meno la libertà in aggiunta. Il termine «decisione» suggerisce un «atto primo», non soltanto meta-empirico (trascendentale) ma anche meta-trascendentale (che si pone al di sopra della distinzione tra teoretico e pratico): esso ribadisce, quale fondazione ultima, la libertà della ragione.

«La legge di natura [...] è una legge dell'intelletto» (A541/B569)⁴⁰. Come chiarito nella prima sotto-sezione, la natura, strettamente intesa, consiste nell'insieme dei fenomeni e, secondo l'*Analitica Trascendentale*, nessuna esperienza fenomenica è possibile se non secondo principi dell'intelletto: in questo senso, è stato detto, bisogna intendere il potere legislatore della mente.

Quanto cadesse al di fuori delle sue norme consisterebbe «in un puro ente di pensiero [Gedankendinge] e in una chimera [*Hirngespinnst*] » (A542/B570)⁴¹. Entrambi i termini contraddistinguono un errore epistemico, dovuto all'applicazione fallace delle facoltà cognitive. Nella *Nota all'anfibolia*, Kant ha distinto due tipi di errore che possono occorrere nel giudizio determinante: l'uno consiste nell'applicazione di un'intuizione in mancanza di un oggetto che le corrisponda (*ens imaginarium*) e l'altro nell'applicazione di un concetto in mancanza di un'intuizione sensibile che gli corrisponda (*ens rationis*) (cf. A290-2/B346-9). Entrambi si differenziano da un errore di tipo metafisico, che consiste nell'impiego, da parte dell'intelletto, di una categoria pura, non schematizzata, per un'istanza della ragione all'incondizionato.

L'universalità della legge dell'intelletto, «che non è lecito abbandonare con nessun pretesto, e dalla quale non è possibile sottrarre alcun fenomeno» (A542/B570), non significa però che «si tratti unicamente di una catena di cause, che nel regresso verso le sue condizioni non ammetta alcuna totalità assoluta» (A543/B571). La differenza tra le due affermazioni è stata infatti chiarita, e la difficoltà [...] eliminata, nella valutazione generale dell'antinomia della ragione» (A543/B571). Nella prima sotto-sezione, infatti, si è distinto tra principi trascendenti della ragione, fra i quali l'infinita estensione della causalità naturale e la causalità mediante libertà, e principi trascendentali dell'intelletto, fra i quali la seconda analogia dell'esperienza. Alla luce dell'idealismo trascendentale, è stato possibile riconoscere nei primi, non nei secondi, l'illegittima oggettivazione di un principio soggettivo.

«Se vogliamo seguire l'illusione del realismo trascendentale, non ci rimane né la natura né la libertà» (A543/B571). Lo stesso è stato già detto nella prima sotto-sezione, con una differenza: lì Kant ha affermato che la natura potrebbe ben essere salvata in una prospettiva di realismo trascendentale, trattandosi di una forma omogenea di causalità. Credo che il riferimento ulteriore alla natura abbia le sue ragioni scientifiche, oltre che strategiche – ove queste ultime consisterebbero nell'aumentare lo svantaggio a carico del realismo trascendentale – sotto almeno due aspetti. In primo luogo, se non fossimo in grado di garantire una completa e sistematica determinazione della natura, di conse-

⁴⁰ Variazione dalla traduzione italiana ufficiale, che recita: «Partiamo dalla legge di natura [...]; [questa legge] è una legge dell'intelletto».

⁴¹ Prima che nella *Critica della ragion pura*, il termine «chimera» è stato impiegato largamente nei *Sogni di un visionario*. Cf. I. KANT, *Träume eines Geistersehers*, KGS, II, 320. 340-1. 342-8. 360. 366. Esso compare un paio di volte nel saggio sulle malattie della testa. Cf. ID., *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*, KGS II, 263-4. Lo si trova inoltre disparatamente in altri scritti pre-critici. Cf. ID., *Allgemeine Naturgeschichte*, KGS I, 315; ID., *Fortgesetzte Betrachtung*, KGS I, 465; ID., *Entwurf und Ankündigung*, KGS II, 3; ID., *Der einzig mögliche Beweisgrund*, KGS II, 160. Dopo la *Critica*, il termine ricorre nei *Prolegomeni*. Cf. ID., *Prolegomena*, KGS IV, 292-3. 314. 327. Esso compare inoltre nella *Critica del giudizio*, per lo più entro una trattazione sui miracoli. Cf. ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 411. 466-7. 472. Inoltre, per opposizione, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica*. Cf. ID., *Grundlegung*, KGS IV, 407. 445. 462 e ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 141. 143. 154. Cf. inoltre ID., *Anthropologie*, KGS VII, 187; ID., *Menschenrace*, VIII, 91; ID., *Was heißt: sich im Denken orientieren?*, KGS VIII, 137; ID., *Über den Gemeinspruch*, VIII, 307. 312.

guenza l'infinita estensione della serie causale naturale, dovremmo ammettere delle eccezioni alla seconda analogia dell'esperienza e, in ultima analisi, verrebbe a mancare un criterio per la conoscenza dei fenomeni come tali: avendo definito la natura come l'insieme dei fenomeni, dovremmo rinunciare pertanto anche a quest'ultimo concetto. Pur avendo rigorosamente distinto tra principi trascendenti e principi trascendentali, Kant sembrerebbe indicare che i principi trascendenti, considerati nella loro funzione regolativa, sono condizione dell'applicazione dei principi trascendentali nell'esperienza, che d'altra parte è l'unico contesto nel quale questi ultimi potrebbero avere un senso. In secondo luogo, sullo sfondo dell'affermazione kantiana si potrebbe riconoscere un ulteriore ragionamento, secondo il quale anche la natura, almeno sotto un certo aspetto, sarebbe ultimamente fondata sulla libertà, intesa in senso cosmologico, e di conseguenza cadrebbe con questa: come Kant ha infatti chiarito nell'argomentazione a favore della tesi, la causalità mediante libertà garantirebbe una «totalità assoluta» delle condizioni di un fenomeno che non potrebbe darsi in natura, a meno della quale la natura stessa, intesa nel suo complesso, non potrebbe essere adeguatamente fondata, poiché riposerebbe sempre soltanto su spiegazioni parziali. In questo senso, negare la possibilità di un assoluto inizio significherebbe rinunciare a una piena comprensione della natura stessa. A questa convinzione il filosofo sembrerebbe peraltro riferirsi anche nelle righe immediatamente precedenti a quella in considerazione, ove si riferisce alla negazione della libertà come a quella di una «totalità assoluta». In questa prospettiva, dal punto di vista del realismo trascendentale si sarebbe quindi costretti a sacrificare anche la natura, sia direttamente che indirettamente. La formulazione kantiana qui presa in considerazione costituirebbe pertanto solo una precisazione di quanto detto precedentemente. L'idealismo trascendentale offrirebbe invece le condizioni di possibilità di una causalità mediante libertà – prima di tutto in senso cosmologico – e di una infinita estensione della serie causale. Alla luce di ciò, una prova della libertà potrebbe costituire una controprova dell'idealismo trascendentale.

«Resta solo da chiedersi se [...] sia [...] possibile considerare un medesimo accadimento da un lato come un semplice effetto della natura e dall'altro lato come un effetto della libertà, o se fra queste due specie di causalità vi sia una diretta contraddizione» (A543/B571). Le espressioni «da un lato» [*einer Seits*] e «dall'altro lato» [*anderer Seits*] e, nelle domande successive, «anche» [*auch*] (A544/B572) e «inoltre» [*übrigens*] (A544/B572) richiamano letteralmente «da due lati» [*auf zwei Seiten*] (A538/B566) e «sotto l'aspetto di» [*in Ansehung*] (A537/B565). La domanda della prima sotto-sezione viene qui ripresa in termini di singoli accadimenti del mondo e questo consente di spostare l'attenzione dal significato cosmologico a quello antropologico della libertà. Come nella prima sotto-sezione, è possibile tradurre la domanda in un'altra: «sarà forse necessario che la causalità della loro [degli effetti] causa debba essere unicamente empirica? E non sarà piuttosto possibile che [...] questa stessa causalità empirica [...] possa essere anche l'effetto di una causalità non empirica, bensì intellegibile? [...] che tale causalità empirica sia l'effetto dell'azione originaria [...] di una causa che [...] in base a questa sua facoltà, è intellegibile [...]?» (A544/B572).

Il sesto paragrafo ripropone e approfondisce l'argomentazione schematizzata nella sotto-sezione precedente. La dottrina dell'idealismo trascendentale è applicata (i) a un oggetto sensibile in generale considerato come causa efficiente, (ii.i) a un soggetto agente, in termini di causalità e (ii.ii) successivamente in termini di caratteri.

(i) L'intelletto non viene minimamente danneggiato se si ammette [...] che fra le cause naturali ve ne siano anche alcune che ne abbiano una facoltà solo intellegibile [...]. (ii.i) il phae-nomenon di questo soggetto [agente] (con tutta la sua causalità in ciò che appare) conterrebbe certe condizioni che, se si vuole risalire dall'oggetto empirico a quello trascendentale, dovrebbero essere considerate come semplicemente intellegibili. (ii.ii) questi ultimi [i fenomeni] nondimeno devono poter essere spiegati pienamente a partire dalla loro causa nel fenomeno [...] seguendo come suprema ragione chiarificatrice il carattere semplicemente empirico di essi, e trascurando il carattere intellegibile (A546/B574, numerazione mia).

(i) Il concetto di «facoltà solo intellegibile» anticipa il riferimento alle facoltà superiori dell'uomo (intelletto e ragione). Nel caso di una tale facoltà, la «determinazione all'azione» [*Bestimmung zur Handlung*] (A545/B573) riposerebbe «su semplici principi dell'intelletto» (A545/B574), sebbene «l'azione nel fenomeno di questa causa» (A545/B574) sia sempre «conforme [gemäß] a tutte le leggi della causalità empirica» (A545/B573). In questa prospettiva, la «causalità empirica» si potrebbe considerare «effetto» di una «azione originaria», ovvero di una «causalità non empirica, bensì intellegibile». Lo sarebbe però «senza [...] interrompere minimamente la sua connessione con le cause naturali» (A544/B572). In altri termini la causa, «in base a questa sua facoltà», sarebbe intellegibile «sebbene essa per altro verso, come un termine della catena naturale, debba essere totalmente ascritta al mondo sensibile» (A544/B572).

Al posto del termine «intelletto» ci saremmo aspettati di trovare «ragione»: proprio la *Dialettica Trascendentale* ha, infatti, definito la ragione, differenziandola in questo modo dall'intelletto, come «facoltà dei principi» (A299/B356). L'intelletto, che consente un riferimento più stretto al lessico dell'intellegibile, va qui inteso nel significato pre-critico del termine. Oltre a mostrare un uso pressoché indifferenziato dei termini «*intellectus*» e «*ratio*», entrambi in opposizione alla sfera sensibile, negli scritti pre-critici Kant intende l'intelletto [*Verstand*] come facoltà suprema e le assegna un ruolo creativo⁴². L'*Analitica Trascendentale* non sembra disconoscere questo significato, nell'attribuire all'appercezione trascendentale la capacità di intuirsi come intelligenza e di produrre così una rappresentazione intellettuale: «la coscienza di me stesso nella rappresentazione io non è per nulla un'intuizione, bensì una rappresentazione semplicemente intellettuale della spontaneità di un soggetto pensante» (B278). La *Dialettica Trascendentale* riserva tuttavia alla ragione il compito di una «connessione architettonica [...] secondo fini, cioè secondo idee» (cf. A318/B375). Anche i *Prolegomeni* sembrano alludere a una funzione archetipa dell'intelletto (KGS IV, 351): è proprio a questi significati che si riferisce il caso presente.

Il concetto di «azione originaria» si riferisce alla facoltà di «iniziare una serie assolutamente e spontaneamente» (A543/B571; cf. inoltre A533/B561) e l'origine si intende «rispetto ai fenomeni» (A544/B572). L'aggettivo «originaria» anticipa il riferimento

⁴² Nella *Dissertazione inaugurale* si trova: «Intelligentia (rationalitas) est facultas subiecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, repraesentare valet. [...] Cognitio, quatenus subiecta est legibus [...] intelligentiae, est intellectualis s. rationalis». I. KANT, *De mundi sensibilis atque intelligibilis*, KGS II, 392. Nel suo ruolo produttivo, l'intelletto umano mostra un'analogia con quello divino: in questo senso l'intelletto viene anche definito «superior animi facultas». Ivi, 393. Nelle *Riflessioni*, si incontra la definizione di «oberster Verstand»: ID., *Refl. 5611*, KGS XXVIII, 252:27. Cf. H. HEIMSOETH, «Libertà e carattere secondo le *Riflessioni* 5.611-5.620», 96 nota 3.

all'appercezione trascendentale, più di una volta designata quale «appercezione originaria» (cf. B132. B142. B220)⁴³.

L'aggettivo «conforme» [*gemäß*] compare qui per la seconda volta. Nel caso presente la «conformità» è anche «regolarità» [*Gesetzmäßigkeit*] del carattere empirico rispetto ai principi trascendentali dell'intelletto, dunque «omogeneità» [*Gleichartigkeit*].

Posta la premessa trascendentale, Kant insiste sulla pura intellegibilità della causalità. Allo stesso tempo, ribadisce i due aspetti sotto i quali la causa in questione può essere considerata: il «fenomeno» della causa, che rimanda alla causa in se stessa o il riferimento alla «causa intellegibile» e «per altro verso» «termine della catena naturale».

(ii) Consideriamo un «soggetto agente», ovvero un soggetto che funzioni come causa efficiente tra i fenomeni («causa *phaenomenon*», A545/B573). «Se si vuole risalire dall'oggetto empirico a quello trascendentale» (A545/B573) ovvero dal «*phaenomenon* di questo soggetto (con tutta la sua causalità in ciò che appare)» al «soggetto trascendentale», riscontriamo «certe condizioni» che stanno a «fondamento di questi fenomeni e della loro connessione» (A545/B573) e sono «semplicemente intellegibili» (A545/B573). Esse riguardano infatti «semplicemente il pensiero nell'intelletto puro» (A545/B573): in primo luogo, perché possono essere raggiunte soltanto dalle facoltà epistemiche superiori; in secondo luogo, perché esprimono la facoltà produttiva dell'intelletto puro. I fenomeni sarebbero infatti «effetti del pensiero e dell'azione dell'intelletto» (A546/B574 [corsivo mio]; cf. inoltre il riferimento ai principi dell'intelletto [A545/B574]). Il concetto di «causa *phaenomenon*» rimanda a quello di «causa trascendentale» (A546/B574), sebbene la prima definizione si riferisca al soggetto e la seconda al carattere. Nel definire il carattere intellegibile quale «causa trascendentale» di quello empirico, si ribadisce il rapporto fondativo tra i due caratteri. A conclusione del paragrafo, l'autore invita ad «applicare all'esperienza» (A546/B574; cf. inoltre A537/B565) l'argomentazione appena sostenuta: la teoria dei caratteri può così riferirsi esplicitamente all'uomo (ciò accade quattordici volte in tutto [cf. A546/B574. A549-50/B577-8. A552-6/B580-4]).

Come nella descrizione dell'arbitrio contenuta nella prima sotto-sezione, anche in questo caso l'autore parte da una considerazione per cui «nella natura inanimata, come nella natura semplicemente animale, noi non troviamo alcuna ragione per pensare a una qualche facoltà che non sia condizionata sensibilmente» (A546/B574). Il funzionamento meccanico della natura animale (cf. nella prima sotto-sezione il riferimento alle «cause motrici della sensibilità», qui alle «condizioni sensibili») non esclude che gli aspetti specifici della vita organica possano richiedere una spiegazione non meccanica, ma teleologica⁴⁴. Così anche l'uomo manifesta una facoltà di produrre effetti nel mondo fenomenico sulla base di leggi naturali, ovvero un carattere empirico «nelle forze e nelle facoltà che egli manifesta con le sue azioni» (A546/B574). Come anticipato nella seconda sotto-sezione, il carattere empirico non consiste propriamente nelle «azioni» ma piuttosto nelle «forze» e «facoltà» che le spiegano: il riferimento a «forze» e «facoltà» precisa che si tratta di poteri esteriori, manifesti, ma anche interiori – osservazioni in merito a questi temi vengono definitivamente sistematizzate nell'*Antropologia dal pun-*

⁴³ Cf. H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*, 353. 358-61.

⁴⁴ Sulla distinzione tra sostanza materiale e sostanza vivente, cf. I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe*, KGS IV, 544. Sulla spiegazione teleologica della natura cf. ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 357-415.

to di vista pragmatico, in riferimento al carattere della persona, del genere maschile e femminile, dei popoli e delle razze, infine del genere umano in generale. Anche se indirettamente, il carattere empirico è sufficientemente attestato dall'esperienza.

Nella misura in cui per definizione si sottrae all'esperienza, il carattere intellegibile richiede una giustificazione: come è stato chiarito, essa equivale a mostrare che l'essere umano possiede (a) una facoltà intellegibile e (b) causale. Il requisito (a) può essere chiarito da un esame delle facoltà conoscitive. Nel *Libro Primo* dell'*Analitica Trascendentale* il filosofo ha affermato che

la nostra conoscenza scaturisce da due sorgenti fondamentali dell'animo: la prima consiste nel ricevere le rappresentazioni (la recettività delle impressioni), la seconda è la facoltà di conoscere un oggetto mediante queste rappresentazioni (spontaneità dei concetti). Per mezzo della prima, un oggetto ci viene dato; per mezzo della seconda, esso viene pensato in rapporto a quella rappresentazione (come mera determinazione dell'animo) (A50-1/B74-5)⁴⁵.

Il paragrafo in esame riprende entrambi gli aspetti della conoscenza. Sebbene venga determinato dagli oggetti esterni «tramite i sensi» (A50-1/B74-5), l'uomo «conosce se stesso anche tramite la semplice appercezione, e più precisamente nelle azioni e nelle determinazioni interne, che egli non può affatto annoverare fra le impressioni sensibili» (A50-1/B74-5). L'espressione «conosce sé stesso» [*erkennt sich selbst*], simmetrica a «conosce la natura» [*kennt die Natur*] (A546/B574), può essere interpretata in due modi, dei quali il primo rimanda indirettamente, il secondo direttamente alla spontaneità del pensiero. Intendendo il verbo «conoscere» secondo l'*Estetica* e la prima parte dell'*Analitica Trascendentale*, la conoscenza di sé significherebbe l'esperienza interna: processo riflessivo attraverso il quale il soggetto si appropria dell'esperienza esterna. L'esperienza interna richiederebbe «anche», ma non soltanto, la «semplice appercezione»: quest'ultima interverrebbe infatti sul senso interno, poiché gli oggetti mentali sono sempre nel tempo e la sua azione consisterebbe «nelle azioni e nelle determinazioni interne, che egli non può affatto annoverare fra le impressioni sensibili». In altri termini, sulla base di questa interpretazione l'esperienza interna rivelerebbe con maggiore evidenza rispetto a quella esterna la partecipazione attiva, spontanea dell'intelletto nella conoscenza. Intendendo più genericamente il verbo «conoscere» come «determinare», l'autore si riferirebbe qui al fatto che l'«io penso» («semplice appercezione» qua appercezione trascendentale), il quale «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni» (B131) (come coscienza delle rappresentazioni e nello stesso tempo delle «azioni» e «determinazioni interne» spontanee tramite le quali le rappresentazioni vengono elaborate) esprime non soltanto la mia attività di pensiero ma anche la mia esistenza in quanto soggetto pensante (cf. B158 nota**). Il termine «determinazioni» è da intendere in entrambi i casi in senso attivo. La «semplice appercezione» rimanda alla spontaneità delle facoltà di pensiero superiori: «intelletto e ragione» (A547/B575), di cui «specialmente l'ultima viene distinta del tutto propriamente e in modo eminente da tutte le capacità empiricamente condizionate, poiché essa considera i suoi oggetti semplicemente sulla base di idee e determina con ciò l'intelletto, che grazie a questo fa un uso empirico

⁴⁵ Nelle *Riflessioni* si trova: «Die Vernunft bestimmt sich selbst in Ansehung ihrer Begriffe, die Sinnlichkeit wird vom Gegenstande bestimmt. Daher gründet sich jene auch nicht auf Bedingungen der Apprehension und Apperzeption, sondern bestimmt die synthesis a priori». I. KANT, *Ref. 5619*, KGS XVIII, 11-14.

dei suoi concetti (i quali per altro sono già puri) » (A547/B575)⁴⁶. Soltanto «rispetto a certe facoltà» (A546-7/B574-5) – ovvero «poiché la sua azione non può affatto essere attribuita alla ricettività della sensibilità» (A547/B575) – l'uomo è «un oggetto semplicemente intellegibile» (A547/B575). Intelletto e ragione esprimono una spontaneità epistemica e costituiscono, pertanto, facoltà intellegibili⁴⁷ ma – fino a questo punto – non manifestano ancora un «carattere», ovvero un potere causale.

«Che questa ragione abbia una causalità risulta chiaramente dagli imperativi che nell'intero ambito pratico assegniamo come regole alle nostre capacità esecutive» (A547/B575). Il concetto di «capacità esecutive» richiama quello di «forze e facoltà», citato nel paragrafo precedente, oltre a quello di «arbitrio», che fin dall'inizio ha contraddistinto il significato pratico-antropologico della libertà. Rinforzando le osservazioni contenute nella prima sotto-sezione (il passaggio dal verbo *sollen* al sostantivo *Sollen* sembra essere emblematico), l'autore anticipa riflessioni pertinenti all'«ambito pratico» e, riferendosi alla normatività che lo descrive, introduce la nozione di «imperativi» [*Imperativen*] – sebbene siano nominati al plurale – essi rinviano all'imperativo categorico. Già nel *Libro Primo* della *Dialettica Trascendentale* Kant aveva cercato di rendere comprensibile il concetto pratico delle idee platoniche in termini teoretici, definendole «qualcosa che non soltanto non è mai derivato dai sensi, ma oltrepassa di gran lunga gli stessi concetti dell'intelletto» (A313/B370) e come gli «archetipi [*Urbilder*] delle cose stesse» (A313/B370): allo stesso modo qui il concetto pratico degli imperativi è tradotto nei termini del linguaggio teoretico, tramite la distinzione tra essere e dover essere. Dal momento che «l'intelletto può conoscere della natura soltanto ciò che è – o è stato o sarà – presente» (A547/B575), segue che «noi non possiamo assolutamente chiederci che cosa debba accadere nella natura, come non possiamo chiederci che genere di proprietà debba avere una circonferenza [...], ma solo che cosa accada, o quali proprietà abbia la circonferenza» (A574/B575). A ben vedere, anche nella conoscenza speculativa è possibile formulare dei doveri: le regole che devo seguire, nella conoscenza dei fenomeni. La loro capacità normativa tuttavia si sovrappone a quella dell'esperienza: le norme, trascendentali e empiriche, che regolano i fenomeni. L'analogia tra gli oggetti della geometria e i fenomeni della natura vale solo a condizione di astrarre dalle relazioni temporali, cui i primi si sottraggono e i secondi sono invece sottoposti⁴⁸. La normatività del dovere espresso dagli imperativi è invece altra rispetto a quella dell'esperienza. Mentre «il fondamento di una semplice azione naturale non può che essere sempre un fenomeno» (A548/B576), tramite gli imperativi si esprime «un'azione possibile il cui fondamento non è altro che un semplice concetto» (A547/B575)⁴⁹ ovvero «una specie di necessità e connessione con dei fondamenti, che non si presenta altrove in tutta la natura» (A547/B575)⁵⁰. Il concetto di «possibile» si definisce in relazione alle leggi empiriche e trascendentali («l'azione a cui è diretto il dovere dev'essere possibile entro condizioni

⁴⁶ Nelle *Riflessioni* si trova: «Die Vernunft aber ist nicht eine Erkenntnis, welche die Art enthält, wie man von Gegenständen afficirt wird; folglich ist der Gebrauch der Vernunft selbst Freyheit». I. KANT, *Ref. 5613*, KGS XVIII, 254:28-31. Si intende qui l'uso «reale», sia teoretico che pratico, della ragione. Cf. inoltre Id., *Ref. 5620*, KGS XVIII, 258:25-30.

⁴⁷ Su questo punto insiste H. E. ALLISON, «The antinomy of Pure Reason. Section Nine», 26.

⁴⁸ Cf. H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*, 363.

⁴⁹ Sulla determinazione della ragione in base a concetti cf. I. KANT, *Ref. 5619*, KGS XVIII, 258:11.

⁵⁰ Nelle *Riflessioni*, Kant scrive: «Wäre alles durch Vernunft bestimmt, so wäre alles nothwendig, aber auch gut». I. KANT, *Ref. 5611*, KGS XVIII, 252:10-11.

naturali», [A548/B576]), ma esprime una sfumatura controfattuale. Segnando il confine con la normatività cognitiva, il rapporto tra «possibile» e «necessario» segna anche la cifra della normatività pratica.

Nell'ottavo paragrafo, quanto detto fin qui viene tradotto in termini pratici:

per quante possano essere le ragioni naturali che mi spingono al volere, e per quanti possano essere gli stimoli sensibili, essi non possono mai produrre il dovere, ma solo un volere che è ben lungi dall'essere necessario ed anzi è sempre condizionato [...]. Che si tratti di un oggetto della semplice sensibilità (il piacevole), o di un oggetto della ragion pura (il bene), la ragione non si arrende a un fondamento che sia dato solo empiricamente e non segue l'ordine delle cose così come esse si presentano nel fenomeno, ma si costruisce con piena spontaneità un proprio ordine secondo idee (A548/B576).

La facoltà di desiderare può essere sollecitata da fattori esterni, ovvero «stimoli sensibili» [*sinnliche Anreize*], e interni, ovvero «ragioni naturali» [*Naturgründe*], i cui oggetti possono essere forniti tramite la sensibilità, «il piacevole» [*das Angenehme*] o tramite la ragione stessa, «il bene» [*das Gute*]. Il «bene» designa qui una generica idea trascendentale, prodotta dalla ragion pura teoretica e non ancora connotata in senso morale⁵¹. Tali fattori producono un «volere» [*Wollen*], il quale è sempre «condizionato» [*bedingt*] in quanto vincolato alle condizioni naturali sotto le quali soltanto gli oggetti si danno. Le condizioni di possibilità in senso empirico e trascendentale riguardano «l'effetto e il risultato di esso nel fenomeno» (A548/B576), ma non «la determinazione dell'arbitrio stesso» [*Bestimmung der Willkür*] (A548/B576)⁵²: il «dovere» [*Sollen*] esprime infatti la facoltà di determinarsi «con piena spontaneità», sussumendo ciascuno di questi contenuti in una forma propria – contrapponendo cioè «misura e scopo, se non divieto e autorità» (A548/B576) e costruendo «un proprio ordine secondo idee»⁵³. Il

⁵¹ Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant distingue i principi pratici materiali da quelli formali: «Praktische Prinzipien sind formal, wenn sie von allen subjektiven Zwecken [Triebfeder; vgl. mit objektiven Zwecken: Bestimmungsgründen] abstrahiren; sie sind aber material, wenn sie diese, mithin gewisse Triebfeder zum Grunde legen». I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 427. Nella *Critica della ragion pratica* l'autore offre una catalogazione sistematica dei principi pratici materiali. Cf. ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 40. Essi muovono la volontà nella misura in cui dalla loro messa in pratica ci aspettiamo felicità, che è un fine soggettivo (movente). Al contrario, il dovere istituisce un principio pratico formale nella misura in cui, per suo tramite, la volontà si determina a prescindere da tutti i fini soggettivi, in base all'unico motivo dell'accordo tra la forma della propria massima e la legge morale universale: «das formale praktische Princip der reinen Vernunft, nach welchem die bloße Form einer durch unsere Maximen möglichen allgemeinen Gesetzgebung den obersten und unmittelbaren Bestimmungsgrund des Willens ausmachen muß». Ivi, 41. Alla luce di questa distinzione, nella stessa opera Kant distingue tra due sensi del termine «buono»: in relazione a un sentimento di piacere o in relazione alla determinazione della volontà. «Das Wohl oder Übel bedeutet immer nur eine Beziehung auf unseren Zustand der Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, des Vergnügens und Schmerzens [...]. Das Gute oder Böse bedeutet aber jederzeit eine Beziehung auf den Willen, so fern dieser durchs Vernunftgesetz bestimmt wird, sich etwas zu seinem Objecte zu machen». Ivi, 60. La distinzione viene ripresa nella *Critica del giudizio* in una prospettiva estetica. Cf. ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 205-11. Nelle *Riflessioni*, Kant si riferisce alla «Vorstellung des Guten überhaupt, welche von meinem Zustande abstrahirt». ID., *Refl. 5612*, KGS XVIII, 253:10. E di nuovo a essa come «Überlegung, welche selbst keien Affection enthält». Ivi, 253:12. «Denn das Gute ist eine Beziehung der reinen Vernunft auf Objekt». Ivi, 253:13-14.

⁵² In una delle *Riflessioni*, Kant definisce l'arbitrio «cieco». I. KANT, *Refl. 5620*, KGS XVIII, 259:4.

⁵³ Nelle *Riflessioni*, alla ragione è attribuita la facoltà di sussumere i moventi sensibili in un carattere: «Die Vernunft zieht die sinnlichkeit allmählig im *habitus*, erregt Triebfedern und bildet daher einen Charakter, der aber selbst der Freiheit beizumessen ist». I. KANT, *Refl. 5611*, KGS XVIII, 252:15-17.

contrasto tra «volere» e «dovere» anticipa quello tra «arbitrio» e «volontà». Nella prospettiva pratica, ogni volere è «lungi dall'essere necessario», sebbene in quanto fenomeno della natura esso venga completamente necessitato tramite leggi empiriche e in ultima analisi tramite principi trascendentali dell'intelletto (dalla ragione). D'altra parte, si rendono necessarie azioni «che pure non sono accadute e forse non accadranno mai» (A548/B576; cf. quanto detto a questo proposito in A547/B575)⁵⁴. Questo riferimento al futuro, nel quale potrebbe rintracciarsi un'allusione a fini la cui realizzazione supera la dimensione empirica, pone senz'altro in evidenza l'assoluta indipendenza del dovere rispetto all'ordine naturale⁵⁵.

L'ipotesi che Kant avesse maturato già al tempo della *Critica della ragion pura* la «tesi di incorporazione», secondo la quale un impulso o un desiderio possono determinare il soggetto all'azione soltanto nella misura in cui vengono sussunti da una massima del volere (cf. ID., *Die Religion*, KGS VI, 23-4) è difesa da H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 298. «Die Vernunft bedient sich der Naturbeschaffenheit nach ihren Gesetzen als Triebfedern (Ehre, ruhe des Gemüths), wird aber dadurch nicht bestimmt». I. KANT, *Refl. 5612*, KGS XVIII, 253:16-17. Kant accenna anche al sentimento del «rispetto» per la legge: «Die Lust an der Handlung geht entweder vor dem Gesetz vorher oder folgt draus. Im letzten Falle ist sie Achtung». ID., *Refl. 5615*, KGS XVIII, 255:7-8. In un'altra riflessione Kant articola il rapporto tra stimoli sensibili e determinazione intellegibile: «Zum Exempel: Es reizt mich jemand zum Trunk, dieser Reiz verleitet mich [aber ehe dieses] und kann also nach Gesetzen der Sinne erklärt werden. Die Verleitung würde auch notwendig sein, wenn ich bloss tierisch wäre. Indessen ist es möglich, dass die intellektuelle Willkür sich einmische, die von dem Gesetz der Abhängigkeit von Sinnen ausgenommen ist; diese bestimmt nur einen anderen Lauf der Sinnlichkeit. [...] Also geschieht so wohl das Laster als die Tugend nach Naturgesetzen und muss darnach erklärt werden. (Ehre, Gesundheit, Belohnung.) Selbst die moralisch guten Handlungen aus obigen Triebfedern, Erziehung und Temperament. [...] Die obere Willkür ist das Vermögen, sich der Triebfedern oder sinnlichen Anreizungen nach ihren Gesetzen, aber doch immer der Verstandesvorstellung gemäß (in Beziehung auf die letzten und allgemeinen Zwecke der Sinnlichkeit) zu bedienen». ID., *Refl. 5616*, KGS XVIII, 255:21-27. 29-32. 256:9-12. Inoltre: «Sinnlichkeit und Vernunft bestimmen einander nicht, sondern jedes wirkt nach seinen Gesetzen; aber sie dirigiren einander (Harmonie)». ID., *Refl. 5619*, KGS XVIII, 257:19-21. La mediazione degli stimoli viene ulteriormente approfondita ivi, 257:21-22. «Gleichwie die Vernunft nicht durch die Sinne, aber doch in Beziehung auf dieselbe nach den allgemeinen Bedingungen einer Erkenntnis überhaupt urteilt: so auch eben dieselbe nicht durch das Gefühl, aber doch in Beziehung auf dasselbe nach den Bedingungen der [Möglich-] Allgemeingültigkeit des Urteils über das Wohlgefallen und Missfallen. Es ist die allgemein gemachte Appetition, wie jene die allgemein gemachte Apprehension. Kein Gefühl unterscheidet das Recht vom Unrecht, sondern die Vernunft entwirft die Bedingungen (unter denen allein eine Regel stattfindet) hierüber zu urteilen. Das Wohlgefallen an der Regelmäßigkeit ist eigentlich ein Wohlgefallen an dem Grunde der Beständigkeit und Sicherheit in Ansehung alles dessen, was durch den Gebrauch der Freiheit angenehmes intendiert wird. Es ist auch ein Vergnügen über den Gebrauch der Vernunft und die der blinden Willkür entrissene Glückseligkeit». ID., *Refl. 5620*, KGS XVIII, 258:25-259:4. Sulla distinzione tra la funzione di senso e quella finalistica della ragione, cf. I. HEIDEMANN, *Spontaneität und Zeitlichkeit*, 226-8.

⁵⁴ Anche nelle *Riflessioni* si ripropone una sfumatura controfattuale: «Darum hängen alle Handlungen mit Gesetzen der Sinnlichkeit gut zusammen, aber mit Unterlassungen des Verstandes nicht, deren Gegenteil nach allen Gründen der Sinnlichkeit immer möglich ist». I. KANT, *Refl. 5611*, KGS XVIII, 252:18-21. «Als Erscheinung würde nicht allein eine Handlung, sondern auch ihr Gegenteil ihren Zureichenden Grund [...] haben können». ID., *Refl. 5614*, KGS XVIII, 254:33-255:2. Cf. inoltre ID., *Refl. 5616*, KGS XVIII, 255:14; «und das Gegenteil von dem, was ohne Verstand geschieht, hätte immer geschehen können». ID., *Refl. 5616*, KGS XVIII, 256:25-26 e ID., *Refl. 5617*, KGS XVIII, 256:32. Infine cf. ID., *Refl. 5618*, KGS XVIII, 257:11-12; ID., *Refl. 5619*, KGS XVIII, 258:9. 15.

⁵⁵ Cf. H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*, 366. Il riferimento ai tempi passati e futuri si avvicina al concetto di *duratio noumenon*, al quale si riferisce la nozione storica del «fine di tutte le cose»: «Dieser Ausdruck würde in der That nichts sagen, wenn hier unter der Ewigkeit eine ins Unendliche fortgehende Zeit verstanden werden sollte; denn da käme ja der Mensch nie aus der Zeit heraus, sondern gin-

Gli imperativi della ragione esprimono un dovere per l'azione, non riducibile all'essere della natura: rispetto a essi la ragione «presuppone di poter esercitare una causalità» (A548/B576), è cioè quanto meno necessario «che noi ci rappresentiamo una tale causalità in essa» (A548/B576). Anche il requisito (b) sarebbe in questo modo soddisfatto. La questione della realtà oggettiva degli imperativi si trasmette alla *Fondazione della metafisica dei costumi* e alla *Critica della ragion pratica*: Kant ammette qui ripetutamente che possiamo sbagliarci circa il potere causale della ragione (cf. «troviamo, o per lo meno crediamo di trovare»⁵⁶, A550/B578) ma, alla luce di quanto detto, ciò equivarrebbe a negare la razionalità l'agire dell'uomo. Allo scopo di pervenire a un ulteriore chiarimento, l'autore assume entrambi i requisiti (a) e (b) come soddisfatti e, alla luce delle osservazioni sulla causalità della ragione, procede a ridisegnare la teoria dei caratteri.

«Ogni uomo [...] ha un carattere empirico del suo arbitrio» (A549/B577). Nella tavola dei concetti puri dell'intelletto, Kant ha distinto i giudizi singolari da quelli universali (cf. A71/B96) e «ogni» insiste sulla singolarità dell'arbitrio, richiamando per contrasto la definizione del carattere intellegibile introdotta nella seconda sotto-sezione come «concetto universale».

Il fatto che l'arbitrio umano sia *sensitivum*, ma non *brutum*, implica che il carattere empirico dell'arbitrio costituisca di per sé un'espressione del carattere intellegibile. Esso esprime «una certa causalità della sua ragione» (A549/B577) nella misura in cui determinati effetti naturali rivelano «una regola in base alla quale si possono desumere i fondamenti e le azioni della ragione nella loro specie e nei loro gradi e si possono giudicare i principi soggettivi del suo arbitrio» (A549/B577). In altri termini, affinché i fenomeni – che «appaiono in figure mutevoli in base alla diversità delle condizioni che li accompagnano e in parte li limitano» (A549/B577) – possano essere attribuiti alla volontà, la ragione dev'essere considerata loro «stabile» (A549/B577) sostrato, come facoltà che li produca in base a una norma. Essa presuppone dunque «una regola secondo la quale certi fenomeni seguano come effetti» (A549/B577) ovvero una «un'uniformità degli effetti che fondi il concetto di causa (come una facoltà)» (A549/B577; cf. inoltre A545/B573). Nel caso presente, la conformità dei fenomeni a una regola è intesa non soltanto nel senso di una generica «omogeneità» rispetto ai principi trascendentali dell'intelletto, ma anche come «uniformità» [*Gleichförmigkeit*, lett. «stessa forma»] rispetto a una regola empirica specifica. La ragione è qui intesa come «forma fondamentale»⁵⁷. E così essa stessa, «per quanto sia ragione» (A549/B577), mostra «di sé un carattere empirico» (A549/B577). Riferendosi alla causalità della ragione, l'arbitrio mostra una capacità di produrre effetti in base a leggi non meccaniche – propriamente, intenzioni.

«Rispetto a questo carattere empirico non vi è dunque alcuna libertà» (A550/578) ovvero «tutte le azioni dell'uomo nel fenomeno risultano determinate dal suo carattere

ge nur immer aus einer in die andre fort. Also muß damit ein Ende aller Zeit bei ununterbrochener Fortdauer des Menschen, diese Dauer aber (sein Dasein als Größe betrachtet) doch auch als eine mit der Zeit ganz unvergleichbare Größe (duratio Noumenon) gemeint sein, von der wir uns freilich keinen (als bloß negativen) Begriff machen können». I. KANT, *Das Ende aller Dinge*, KGS VIII, 327.

⁵⁶ Quest'ultima precisazione potrebbe riferirsi, oltre che all'impossibilità di provare – dal punto di vista teoretico – la realtà oggettiva della libertà, anche alla difficoltà – che rimane comunque – connessa all'imputazione in ambito pratico.

⁵⁷ «Grundform». H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*, 367.

empirico e dalle altre cause concomitanti secondo l'ordine della natura» (A549/B577) e lo stesso carattere empirico «dev'essere considerato come effetto» (A549/B577)⁵⁸ di altri fenomeni e delle regole che li connettono. Il concetto di «causa concomitante» rimanda alla terza analogia dell'esperienza (cf. A211-5/B257-62), secondo la quale la reciproca influenza tra le sostanze è criterio del loro occupare uno spazio e un tempo comuni. Secondo questa descrizione, il mondo fisico si articolerebbe in rapporti di forze tra le sostanze che lo compongono e ogni causa efficiente costituirebbe un centro di forza, in relazione agli altri: la forza delle sue azioni sarebbe la risultante della forza della causa e delle forze concomitanti. Anche il carattere empirico costituisce, dunque, un concetto complesso⁵⁹. Di conseguenza «se potessimo indagare sino in fondo i fenomeni del suo [dell'uomo] arbitrio, non vi sarebbe alcuna azione umana che non potremmo prevedere con certezza e conoscere come necessaria a partire dalle sue condizioni precedenti» (A550/B578). Si tratta di un'ipotesi controfattuale, perché la prima parte del condizionale esprime un'idea soltanto regolativa, quella di una infinita estensione nella serie dei fenomeni, che come tale non può essere mai esaurita da nessuna esperienza fattuale. Il termine «prevedere», che anticipa «osservare [*beobachten*] » (A550/B578) e «indagare [*erforschen*] » (A550/B578), appartiene senz'altro al campo semantico della scienza: della fisica (cf. il riferimento alle «spiegazioni fisiche» (A545/B573) qualche pagina indietro), dell'astronomia ma anche della «antropologia» (A550/B578)⁶⁰. Emerge da questa descrizione che la concezione del carattere empirico è sì naturalizzata, nella misura in cui i fenomeni che gli appartengono devono sottostare tutti a leggi dell'intelletto, ma non in senso riduzionistico, poiché tali leggi trascendentali lasciano spazio concettuale, a livello empirico, per una differenziazione di leggi non riducibili le une alle altre (fisiche, psichiche e così via).

Le «stesse azioni» (A550/B578) possono tuttavia essere concepite ed esaminate «in riferimento alla ragione [...] come la causa che le produce» (A550/B578)⁶¹ ovvero con-

⁵⁸ Differisco dalla traduzione ufficiale: «dev'essere tratto esso stesso dai fenomeni, intesi come effetto». Nelle *Riflessioni* si trova un riferimento alla «Erfahrungsregel» ovvero alla «Einheit der Erscheinungen», che costituisce anche il perno dell'argomentazione a favore dell'antitesi nell'antinomia. Cf. I. KANT, *Refl.* 5619, KGS XVIII, 257:18-19. Tale regola non ammette alcuno «hiatus». Cf. *ivi*, 258:2. Il concetto di «iato» richiama, per opposizione, quello di «continuum». Cf. *ID.*, *Refl.* 5616, KGS XVIII, 256:19.

⁵⁹ Come si è visto, nell'*Antropologia* Kant distingue il carattere naturale dal temperamento, distinguendo così anche il livello fisico da quello psicologico: non è possibile stabilire un'inferenza diretta dal primo al secondo, poiché quest'ultimo dipende sì da una base fisica ma anche da altre cause concomitanti.

⁶⁰ Nelle sotto-sezioni che stiamo analizzando, è il primo riferimento a questa disciplina. Anche nelle *Riflessioni*, la «spiegazione» dipende dalla connessione causale naturale: «Wir erklären begangene freie Handlungen nach Gesetzen der Natur des Menschen». I. KANT, *Refl.* 5612, KGS XVIII, 253:2. Il riferimento alla natura dell'uomo, piuttosto che alla natura in generale, suggerisce una specificità della prima. Altre *Riflessioni* confermano l'autosufficienza del livello antropologico rispetto a quello fisico: «Eine iede Handlung als Erscheinung hat ihren bestimmenden Grund in einer andern positiven oder negativen Handlung von mir, diese wiederum in einer andern, und so ins unendliche. [...] Diese Bedingung aber, weil sie immer bleibt [so] und weil sie die Bedingung der eignen Selbstthätigkeit ist, so ist sie niemals eine äußerlich bedingte Nothwendigkeit». *ID.*, *Refl.* 5613, KGS XVIII, 254:7-9. 12-14. Si trova inoltre un riferimento alla «Regel desienigen, was (in mir) geschieht und durch [den Zurei] einen andern bestimmenden Grund in Verknüpfung muß vorgestellt werden». *Ivi*, 254:16-18.

⁶¹ Anche nelle *Riflessioni* Kant attribuisce alla ragione un potere causale: «In den freien Handlungen fließt die Vernunft nicht blos als ein begreifendes, sondern wirkendes und treibendes principium ein. [...] die Stelle einer Naturursache vertrete». I. KANT, *Refl.* 5612, KGS XVIII, 253:5-7. Il fatto che ricopra il

siderate «da un punto di vista pratico» (A550/B578)⁶². Alla luce di quanto detto, secondo la legge di questa causalità potrebbe darsi che «tutto ciò che secondo il corso della natura è accaduto forse non doveva accadere» (A550/B578)⁶³. «Tutto», come il riferimento precedente alle cose accadute, in corso di accadimento e in procinto di accadere, sottolinea l'assoluta indipendenza degli imperativi dall'ordine naturale. I paragrafi dodicesimo, tredicesimo e quattordicesimo spiegano in che modo la spontaneità della ragione consenta di interpretare il carattere intellegibile e il rapporto di quest'ultimo con il carattere empirico della volontà. In quanto costituisce una facoltà puramente intellegibile, «la ragion pura» (A552/B580), intesa qui in senso pratico, «non soggiace alla forma del tempo e quindi neppure alle condizioni della serie temporale» (A551/B579). Mentre ogni causa fenomenica ha il suo sorgere e il suo perire nel tempo, poiché altrimenti anche il suo effetto sarebbe eternamente esistito, la causalità della ragione «non sorge» (A551/B579) ovvero non inizia a produrre il suo effetto in alcun ordine temporale. Essa è sì «condizione di una serie successiva di accadimenti» (A552/B580) ma è «empiricamente incondizionata» (A552/B580), ovvero «fuori dalla serie dei fenomeni (nell'intellegibile)» (A552/B580): non in, ma «tramite» (A552/B580) essa inizia la condizione sensibile di una serie empirica di effetti. In questo senso, la ragione costituisce «la condizione permanente di tutte le azioni volontarie in cui l'uomo appare nel fenomeno» (A553/B581)⁶⁴. La prima analogia dell'esperienza individuava nella permanenza

ruolo di una causa naturale, senza esserlo, consente di non ridurre la ragione a un'interpretazione naturalistica. «Die wahre Thatigkeit der Vernunft und ihr effect gehört zum mundo intelligibili». Ivi, 253:22. A questo stadio del suo pensiero, Kant sembra adombrare una concezione ontologica dell'intellegibile. «Die Freyheit ist die bestimbarkeit der Kraft durch blosse Vernunft». ID., *Refl. 5613*, KGS XVIII, 254:28. Il riferimento alla ragione come principio, ovvero atto primo, si trova inoltre in ID., *Refl. 5619*, KGS XVIII, 257:17. 20. 24. 28 e 258:3.

⁶² Un anticipo del possibile uso pratico della ragione è attribuito a Platone: «Plato fand seine Ideen vorzüglich in allem was praktisch ist, d. i. auf Freiheit beruht». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A314/B371. Cf. inoltre ivi, A328-9/B384-6. Nel capitolo dedicato al paralogismo, Kant invita a volgersi «von der fruchtlosen überschwenglichen Spekulation zum fruchtbaren praktischen Gebrauche». Ivi, B421. Cf. inoltre ivi, B424-5. B431. Nel capitolo sull'antinomia, Kant si è già riferito all'interesse pratico della ragione. Cf. ivi, A466-72/B494-500. Il riferimento alle regole pratiche si trova anche in ID., *Refl. 5619*, KGS XVIII, 257:30.

⁶³ In questa prospettiva, nelle *Riflessioni* Kant attribuisce alle azioni una misura di indeterminatezza: «sonst würden wir sie nicht als zufällig ansehen und verlangen, daß sie hätten anders geschehen sollen und müssen». I. KANT, *Refl. 5612*, KGS XVIII, 253:3-5. (In questa citazione, *sollen* e *müssen* vengono usati in modo indifferenziato). «Wir müssen also künftige Handlungen ansehen als unbestimmt durch alles, was zu phaenomenis gehoret». ID., *Refl. 5612*, KGS XVIII, 253:14-15. O per lo meno gli eventi naturali godono di una necessità soltanto «vincolata»: «Es ist also gar kein vollständiger Grund unter den Erscheinungen, also immer nur eine unter meinem eignen Belieben (diese oder jene Aufmerksamkeit anzuwenden oder abzuwenden) bedingte Notwendigkeit». ID., *Refl. 5613*, KGS XVIII, 254:9-12. «Also ist die Handlung nur bedingter Weise zufällig (unter Bedingungen des Verstandes), so fern sie unvernünftig ist». ID., *Refl. 5616*, KGS XVIII, 256:27-8. Mentre la determinazione da parte della volontà comporta una necessità soggettiva oltre che oggettiva: «Dieselbe Handlung aber ist als noumenon [bestimmt durch meinen guten oder bösen Willen] ausser bey einem guten willen; da ist die objektive nothwendigkeit (welche eine Freiheit von physischen Ursachen ist) zugleich eine subiective». Ivi, 254:14-20.

⁶⁴ Nelle *Riflessioni* si trova: «Die Vernunft ist nicht in der Kette der Erscheinungen und ist in Ansehung aller derselben in ansehung ihrer eignen Caussalität frey (die Handlungen der Vernunft selber sind auch keine Erscheinungen, sondern nur ihre Wirkungen sind es)». I. KANT, *Refl. 5611*, KGS XVIII, 252:7-10. Kant suggerisce di considerare «die Vernunft selbst nach ihren Äußerungen als ein phaenomenon (des Charakters)». ID., *Refl. 5612*, KGS XVIII, 253:30-31. «was aber die Ursache davon sey, finden

spazio-temporale il criterio per applicare la categoria di sostanza nei giudizi empirici (cf. A182-9/B224-32), mentre qui, come nel caso di tutte le idee trascendentali, in mancanza di condizioni spazio-temporali cui riferirsi, la categoria sostanziale potrebbe tutt'al più essere impiegata in senso puro: in questo senso si tratterebbe di una *substantia noumena* (impiegato con riferimento a *Leibniz* in A276/B332).

Pur essendo dunque l'azione «determinata» (A551/B579) nel carattere empirico «prima ancora di accadere» (A553/B581), in quanto ne «deriva» (A551/B579) (e di conseguenza quest'ultimo può essere inferito da quella), essa «non è preceduta dalle condizioni della ragion pura» (A551/B579) rispetto alla quale «non vale alcun prima e alcun poi» (A553/B581), ma soltanto «dagli effetti di quest'ultima nel fenomeno del senso interno» (A551/B579): «ogni azione [...] è l'effetto immediato del carattere intelligibile della ragion pura» (A553/B582). Il riferimento a «ogni» azione, speculare all'attribuzione del carattere empirico a «ogni uomo», suggerisce trattarsi qui di azioni che possono essere buone, utili e persino cattive. In questo senso, anche il male sarebbe qualcosa di positivo⁶⁵.

Pertanto il carattere empirico è «determinato nel carattere intellegibile» (A551/B579): i principi soggettivi dell'arbitrio e la stessa imputazione trovano il loro fondamento in esso. Nell'*Osservazione* alla tesi dell'antinomia, Kant ha stabilito che un'azione possa essere imputata a un soggetto soltanto qualora il concetto pratico-psicologico della sua libertà contenga quello di una assoluta spontaneità (cf. A448/B476). La «moralità dell'azione (merito e colpa)» (A551/B579 nota), come verrà chiarito a partire dalla *Fondazione della metafisica dei costumi*, presuppone il carattere intellegibile⁶⁶. Come anticipato nella seconda sotto-sezione, bisogna però riconoscere che «tale modo di pensare [...] non lo conosciamo, ma lo indichiamo tramite fenomeni, i quali in effetti ci fanno conoscere immediatamente solo il modo di sentire» (A551/B579; cf. inoltre A540/B568). Di conseguenza «le nostre imputazioni possono

wir nicht in *phaenomenis*». Ivi, 253:31-32. Altrove Kant si riferisce a un «bestandiger Einfluß intellectueller Gründe» cf. ID., *Refl.* 5616, KGS XVIII, 255:13.

⁶⁵ Su quest'ultimo problema cf. I. KANT, *Negative Größe*, KGS II, 182-3. 192. Nelle *Riflessioni*, il potere causale razionale si estende anche alle «omissioni»: «Unterlassungen des Verstandes». Cf. ID., *Refl.* 5611, KGS XVIII, 252:19. Inoltre: «Kennete man ihn an sich selbst, so würde alles Gute und Böse keinen äußeren Ursachen, sondern nur dem Subjekt allein bezumessen seyn zusamt den guten und nachtheiligen Folgen». ID., *Refl.* 5612, KGS XVIII, 254:1-4. Un'azione malvagia è «oggettivamente impossibile» e «soggettivamente contingente»: «Dagegen bey einem bösen Willen, weil es doch ein Wille und nicht Natur ist, alle seine Handlungen objectiv unmöglich und subiectiv zufällig sind. Denn diese Zufälligkeit ist die Bedingung, unter der ein objectiv gesetz gedacht werden kan, in ansehung dessen eine Handlung als böse vorgestellt werden kan. Eine [böse] an sich böse Handlung, die man unterlassen solte, ist darum eben böse, weil wir sie ohne einen objectiv zureichenden Grund thun; und der wille ist böse, weil er subiectiv nicht durch eben dieselbe Regel bestimmt wird». Ivi, 254:20-27. Cf. anche ID., *Refl.* 5619, KGS XVIII, 258:6, 9-10. La stessa propensione al male potrebbe essere spiegata tramite la distinzione tra carattere empirico e intellegibile. Cf. H. E. ALLISON, «On the very idea of a propensity to evil». Quest'idea è già in qualche modo presente in E. WEIL, «Il male radicale, la religione, la morale», 160.

⁶⁶ Nelle *Riflessioni* si trova: «Gleichwohl wissen wir so viel von der einflussenden Gewalt der Vernunft, dass sie durch keine phaenomena bestimmt und necessitirt, sondern frey sey, und beurtheilen die Handlung blos nach rationalen Gesetzen (bei Imputation)». I. KANT, *Refl.* 5612, KGS XVIII, 253:23-27. Qui le leggi sono definite razionali, non ancora morali. Sul verbo «influenzare» cf. ID., *Kritik der reinen Vernunft*, A540/B568. «So fern man seinen eignen Charakter nur aus den phaenomenis erkennt, imputiert man sich diese, ob sie zwar durch äußere Ursachen an sich selbst bestimmt sein». ID., *Refl.* 5612, KGS XVIII, 253:32-254:1.

essere riferite soltanto al carattere empirico» (A551/B579) e la verità nella conoscenza morale, in particolare la misura in cui ciò che accade sia da ascrivere alla fortuna o a noi stessi, è destinata a rimanere per noi «completamente nascosta» (A551/B579 nota)⁶⁷. Lo scetticismo dell'autore su questo punto riguarda non soltanto il giudizio sulla moralità nella storia dell'umanità e nella vita degli altri, ma «persino quella del nostro stesso comportamento» (A551/B579). L'agnosticismo rispetto al potere causale della ragione si comprende in questa prospettiva.

Poco più avanti, il carattere empirico viene riconosciuto come la condizione di pensabilità del carattere intellegibile: nei termini kantiani, ne costituisce il «segno sensibile» (A546/B574) o lo «schema sensibile» (A553/B581)⁶⁸. Nella *Nova dilucidatio*, Kant ha discusso il programma leibniziano di una *characteristica universalis* ovvero di un sistema di segni fondamentali cui potessero essere ricondotti i sofisticati sistemi linguistici degli uomini (cf. KGS I, 389-90). Nella *Dissertazione inaugurale* è stata sottolineata l'importanza dei simboli per la conoscenza umana: dopo aver difeso la possibilità di un uso reale dell'intelletto, che prescindendo dalle condizioni spazio-temporali, Kant ribadisce che il pensiero umano – a differenza da un intelletto archetipo – procede in modo non intuitivo ma discreto, tramite segni e analogie (cf. KGS II, 396-7). Il tema della conoscenza simbolica sarà quindi ripreso dalla *Critica del giudizio* (cf. KGS V, 351-3). Sulla base di questi riferimenti, è possibile connettere il concetto di «carattere» inteso quale «segno sensibile» al significato tecnico originale della parola⁶⁹. Il concetto di «schema» è centrale nella prima parte della *Logica trascendentale*: dopo che il *Libro Primo* dell'*Analitica* ha mostrato la funzione dei concetti puri dell'intelletto, il *Libro Secondo* spiega in che modo essi si applicano ai giudizi empirici. Per quanto lo schematismo costituisca una delle parti più controverse della filosofia critica, l'idea fondamentale è che l'immaginazione debba interpretare le percezioni, e per farlo si serva di strumenti in parte analoghi al molteplice dell'intuizione spazio-temporale e in parte affini alle categorie (cf. A137-47/B176-87). In questo senso, i principi soggettivi dell'arbitrio esprimono in qualche modo le scelte fondamentali dell'agente. Distinguendosi da una parte da un'immagine e dall'altra da un concetto, lo schema è di per sé insufficiente per una rappresentazione in generale (cf. A140/B179), tanto più per una conoscenza (cf. A236-7/B295-6), e non è possibile una qualsiasi inferenza dall'uno all'altro: per questo si dice che il carattere empirico costituisce «solo» (A553/B581) uno schema. Nella *Dialettica trascendentale*, Kant aggiunge che anche le idee possono funzionare analogamente a uno schema della sensibilità (cf. A665/B693): come gli schemi trascendentali consento-

⁶⁷ Poiché la causalità della ragione appartiene al mondo intellegibile, nelle *Riflessioni* Kant osserva in modo simile: «Daher wissen wir auch nicht, in welchem Maß wir imputiren sollen». I. KANT, *Ref. 5612*, KGS XVIII, 253:23. Sull'imputazione cf. ID., *Metaphysik der Sitten*, KGS VI, 227. Sui gradi dell'imputazione cf. ID., *Negative Größe*, KGS II, 200 e ancora ID., *Metaphysik der Sitten*, KGS VI, 227-8.

⁶⁸ Cf. H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*, 356 nota 244. Nelle *Riflessioni* si trova: «Die Handlungen hier in der Welt sind bloße Schemata von der intelligiblen; indessen hängen diese Erscheinungen, (dies wort bedeutet schon Schema) doch nach empirischen Gesetzen zusammen, wenn man die Vernunft selbst nach ihren Äußerungen als ein phaenomenon (des Charakters) ansieht». I. KANT, *Ref. 5612*, KGS XVIII, 253:27-31. Sul concetto di «schema» nella risoluzione della terza antinomia, cf. J. GRENBORG, «In search of the phenomenal face of freedom».

⁶⁹ Sulla possibilità di una interpretazione simbolica della causalità mediante libertà, cf. T. KANNISTO, «Freedom as a kind of causality».

no all'intelletto di applicare i suoi prodotti (le categorie) all'esperienza, così le idee consentono alla ragione di applicare i suoi prodotti (i principi razionali) all'uso empirico dell'intelletto. Il carattere intellegibile costituirebbe, in questo senso, anch'esso uno schema – entro il quale poterci comprendere come agenti razionali –, sulla cui base all'intelletto sarebbe imposto di interpretare alcuni fenomeni come azioni prodotte dalla ragione⁷⁰.

Nel dodicesimo paragrafo l'autore si è riferito al carattere intellegibile come «modo di pensare» [*Denkungsart*] (A553/B581) in opposizione al carattere empirico quale «modo di sentire» [*Sinnesart*] (A551/B579), facendo così della teoria dei caratteri un riferimento obbligato per le successive trattazioni sul carattere, che fanno uso delle medesime definizioni. Questa scelta terminologica conferma la relazione del carattere intellegibile alla spontaneità del pensiero, cui d'altra parte l'autore si è riferito in alcuni luoghi della *Logica Transcendentale* come a un «agire».

Oltre a proporre l'analisi di un caso concreto alla terza persona singolare⁷¹, il quindicesimo paragrafo introduce il concetto di «principio regolativo della ragione» (A554/B582; cf. inoltre A508-15/B536-43 e A642-69/B670-97). La terza antinomia della ragion pura ha mostrato che l'idea cosmologica considerata sotto il profilo della relazione causale può assumere due forme, quella di una causalità incondizionata e quella di una incondizionata serie di cause. Svelata l'illusione trascendentale, entrambe le forme si rivelano compiti per l'intelletto e non oggetti. Come tali, essi vengono espressi tramite principi razionali che svolgono un ruolo regolativo dell'esperienza: per loro tramite la ragione «prescrive» (A558/B586) all'intelletto un determinato orientamento empirico. Quello di ricercare una causalità incondizionata riguarda l'esperienza pratica, quello di ricercare per ogni condizionato una condizione fenomenica riguarda l'esperienza speculativa. Qualora si fraintenda questo incondizionato per un oggetto, i principi che lo esprimono torneranno a essere intesi come «asserzioni trascendentali» (A554/B582), che tuttavia non si possono «confermare» (A554/B582) nell'esperienza e alle quali è tantomeno possibile fornire «dimostrazioni» (A554/B582). Kant introduce quindi il racconto della menzogna malvagia, reso celebre nella storia delle interpretazioni, con la più modesta funzione di «un esempio» (A554/B582).

Si prenda un'azione volontaria, per esempio una menzogna malvagia, [...] si indaghino in primo luogo i moventi da cui essa è nata, e poi si giudichi in che modo essa, assieme alle sue conseguenze possa essere imputata a quell'uomo. [...] per quanto si creda che l'azione sia determinata [...] nondimeno se ne biasima l'autore (A554-5/B582-3).

Affinché funzioni, Kant si serve di un caso-limite: nel caso di una menzogna fatta a fin di bene, non saremmo altrettanto convinti di biasimare l'autore. Come chiarito, l'attribuzione della causalità libera non richiede di essere attribuita in ogni caso, ma almeno in un caso: l'autore si riferisce a casi in cui saremmo disposti a imputare

⁷⁰ Kant fornisce a dire il vero una spiegazione più precisa. «dieses transzendente Ding [il contenuto oggettivo di un'idea trascendentale] ist bloß das Schema jenes regulativen Prinzips, wodurch die Vernunft, so viel an ihr ist, systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A682/B710. E in riferimento all'idea di Dio: «eine Idee, die gar nicht direkt auf ein von der Welt unterschiedenes Wesen, sondern auf das regulative Prinzip der systematischen Einheit der Welt, aber nur vermitteltst eines Schema derselben, nämlich einer obersten Intelligenz [...] bezogen wird». Ivi, A697/B725. Cf. anche Id., *Die Religion*, KGS VI, 64 nota.

⁷¹ Cf. H. E. ALLISON, «The antinomy of Pure Reason. Section Nine», 26.

un'azione a un soggetto. I «moventi» designano il carattere empirico «fino alle sue sorgenti» (A554/B582). Anche la descrizione di questo contesto è enfatica: se il mentitore avesse avuto delle ottime compagnie, una buona educazione e tanta fortuna sarebbe fin troppo facile biasimarlo. Se invece lo si biasima nonostante condizioni che lo giustificerebbero, tanto più il biasimo varrebbe in un contesto felice. Il contesto comprende qui condizioni esterne (cattiva educazione, cattive compagnie), il carattere naturale (malvagità di un'indole insensibile alla vergogna), il temperamento (leggerezza e sconsideratezza) insieme a «cause occasionali concomitanti [*veranlassenden Gelegenheitsursachen*] » (A554/B583) e «addirittura la sua condotta passata» (A555/B583). Per quanto, sotto l'influsso del principio regolativo dell'infinita estensione della serie causale, l'azione risulterebbe sufficientemente determinata dalle cause che la precedono, per altro verso «si presuppone di poter tralasciare completamente» (A555/B583) le cause determinanti «e di poter considerare come non accaduta la serie trascorsa delle condizioni» (A555/B583). Il verbo «tralasciare» ha un senso inclusivo invece che esclusivo, poiché include tutte le possibili e immaginabili spiegazioni che attenuerebbero l'imputazione. L'esagerazione è funzionale all'esempio, sebbene non risponda all'autentico pensiero dell'autore in merito all'imputazione: la nota analizzata sopra lo testimonia. In questa prospettiva, il biasimo, che saremmo disposti ad accordare ad almeno alcune azioni nonostante le condizioni che le giustificerebbero, presuppone «di poter invece considerare questo atto come del tutto incondizionato rispetto allo stato precedente, come se il suo autore abbia iniziato in modo totalmente spontaneo una serie di conseguenze» (A555/B583). La libertà costituisce l'idea sotto la quale possiamo imputare le azioni, in quanto le consideriamo prodotti della ragion pratica: «se diciamo che il mentitore [...] avrebbe potuto evitare la menzogna, ciò significa [...] che quest'ultima dipendeva immediatamente dal potere della ragione» (A556/B584). Il «come se» esprime il ruolo regolativo dell'idea. Nel *Capitolo* sul paralogismo, si è sostenuto che l'idea del sé, presa nell'ambito pratico, «determina il nostro comportamento come se la nostra destinazione conducesse infinitamente al di là dell'esperienza, e dunque al di là di questa vita» (B421): anche in quel caso, «come se» è espressione di un principio regolativo. Il caso della libertà è, tuttavia, diverso da quello dell'idea dell'anima, o dell'idea di Dio. Mentre questi ultimi costituirebbero, infatti, gli unici contenuti possibili dell'idea, rispettivamente, psicologica e teologica, l'idea cosmologica è siffatta che a essa corrisponderebbero quattro forme diverse, ciascuna delle quali produce due diversi scenari: la libertà contraddistinguerebbe soltanto una del terzo. Come l'autore chiarirà nell'*Appendice* alla *Dialettica Trascendentale*, i contenuti dell'idea cosmologica che propriamente corrispondono all'uso regolativo della ragione sono, nelle quattro antinomie, quelli descritti dalle antitesi: bisogna condurre il lavoro dell'intelletto come se la materia fosse infinitamente componibile, indefinitamente scomponibile, come se la catena causale dei fenomeni fosse infinita e ciascuna esistenza contingente fosse fondata in un'altra dello stesso tipo. La libertà non costituirebbe alcuna idea regolativa per l'intelletto, sotto questo rispetto (cf. A684-5/B712-3). Lo sarebbe, invece, in ambito pratico: sotto quest'altro rispetto, la libertà costituirebbe un postulato più fondamentale che quello dell'anima, o di Dio, in quanto, mentre questi ultimi designano un oggetto, la libertà identifica una chiave di lettura dell'intera realtà.

In questa prospettiva, «la causalità della ragione non viene considerata semplicemente come una concausa, ma come una causalità in sé completa» (A555/B583; cf. inoltre

A533-4/B561-2 e, per opposizione, A549/B577)⁷². Il concetto di «concausa» richiama quello di «cause concomitanti» e ancora una volta la terza analogia dell'esperienza. La causalità mediante libertà costituisce in questo senso una causa eterogenea, che non entra nei rapporti di forze tra i fenomeni e alla quale l'effetto è riconducibile senza mediazioni. Dal punto di vista pratico, almeno alcune azioni risulterebbero non sufficientemente determinate in base alle semplici cause naturali: come richiesto dall'argomentazione a favore della tesi, la libertà introduce un tipo di completezza nella spiegazione causale che nella serie fenomenica non potrebbe mai essere raggiunta (cf. A446/B474)⁷³.

⁷² È interessante che in una delle *Riflessioni* su libertà e carattere, Kant riporti e poi cancelli l'affermazione che la ragione entra in contatto con i fenomeni: «Der Zusammenhang der Vernunft mit den *phaenomenis*, womit sie (gar nicht) in commercio stehen soll, kann gar nicht verstanden werden (es sind *heterogenea*)». I. KANT, *Refl.* 5612, KGS XVIII, 253:19-21. In un'altra riflessione la libertà viene definita come «Bestimmbarkeit der Kraft» da parte della ragione. Cf. ID., *Refl.* 5613, KGS XVIII, 254:28. «Alles, was geschieht, ist zureichend bestimmt, aber nicht aus Erscheinungen, sondern nach Gesetzen der Erscheinung. Denn es ist bei frei handelnden Wesen ein beständiger Einfluss intellektueller Gründe, da das Gegenteil als Erscheinung möglich ist. Aber die Handlung oder ihr Gegenteil wird so unter den Erscheinungen gegründet sein, dass nur das Moment der Bestimmung intellektuell ist. [...] Die Erklärung hat auch ihren Grund; nur die erste Direktion dieser Ursache, das Moment sie zu bestimmen, [ist unbekannt und] wird nicht unter den Erscheinungen angetroffen, kann aber auch darunter nicht vermisst werden, weil wir die Erscheinungen nicht bis zu dem Moment ihres Anfangs beobachten können». ID., *Refl.* 5616, KGS XVIII, 255:11-16. 33-256:4. Inoltre: «Das Gesetz der Ursache und Wirkung (*causalitatis*) beruht auf der Bedingung der Möglichkeit einer Einheit der Erfahrung. Diese Einheit kann bei freien Wesen nicht völlig statt haben, ausser wenn sie völlig intellektuell sind». Ivi, 256:5-8. «Unter den Erscheinungen muss alles bestimmt sein, aber entweder nach pathologischen oder moralischen Gesetzen; ist das erste, so ist das Gegenteil doch möglich nach Vernunftgesetzen, also der Mensch frei; ist das letztere, so ist das Subjekt auch frei». ID., *Refl.* 5617, KGS XVIII, 256:30-33.

⁷³ Nelle *Riflessioni* si trova: «Nun sind die Handlungen durch sinnlichkeit großen Theils veranlaßt, aber nicht gänzlich bestimmt; denn die Vernunft muß ein complement der Zulänglichkeit geben. Die Vernunft [...] bildet [...] einen Charakter, der [...] in den Erscheinungen nicht hinreichend gegründet ist». I. KANT, *Refl.* 5611, KGS XXVIII, 252:13-18. Cf. inoltre ID., *Refl.* 5616, KGS XVIII, 255:11-12. La causalità naturale è sufficiente per la spiegazione dell'azione, ma non per la conoscenza (o riconoscimento) di essa in senso proprio e primario: «Wir erklären begangene freie Handlungen nach Gesetzen der Natur des Menschen, aber wir erkennen sie nicht dadurch als bestimmt». ID., *Refl.* 5612, KGS XVIII, 253:2-3. Il regresso nella serie delle cause naturali viene definito «scomposizione», che non può mai pervenire a elementi minimi: «im *regressu* ([innerhalb] zwischen zwei Zuständen), ins unendliche (durch Dekomposition) [...] Aber diese Reihe der Gründe kan niemals vollständig sein und a priori von den kleinsten Elementen des Grundes an nicht zusammengesetzt werden». ID., *Refl.* 5614, KGS XVIII, 255:1-5. Per un riferimento alla «unendliche Zwischenreihe» dei fenomeni (e dei moventi), cf. anche ID., *Refl.* 5616, KGS XVIII, 255:19, 29. Più avanti, Kant distingue il punto di vista *ex post* da quello *ex ante*: «A posteriori also werden wir Ursache haben, den Grund der Handlung, nämlich den Erklärungs-, aber nicht Bestimmungsgrund derselben, in der Sinnlichkeit zu finden; a priori aber, wenn die Handlung als künftig vorgestellt wird (*antedeater*), werden wir uns zu derselben unbestimmt und uns vermögend fühlen, einen ersten Anfang der Reihe der Erscheinungen zu machen. [...] Vor der Handlung setzen wir uns bloss in den Standpunkt des Verstandes». ID., *Refl.* 5616, KGS XVIII, 256:12-17, 22. «Gibt es freie Willkür, so machen die Erscheinungen Vernünftiger Wesen kein *continuum*, außer bei festen Grundsätzen des Verstandes. Es können also bloss die zum Teil durch Verstand, zum Teil durch Sinne regierte Handlungen nach keiner Regel des einen oder der andern erklärt werden». ID., *Refl.* 5616, KGS XVIII, 256:18-21. In un'altra riflessione, Kant parla di «innerlich bestimmender Gründe». Cf. ID., *Refl.* 5618, KGS XVIII, 257:7-8. «Überhaupt betrifft hier die Schwierigkeit nicht den Mangel des Zureichenden Grundes, sondern nur dessen unter den Erscheinungen. Wenn in den oberen Kräften, ihren Unterlassungen oder Vollkommenheiten, die Handlung bestimmt ist: so ist (alsdenn) nicht [mehr] die [Rede] Frage von dem Grunde dessen, was geschieht, sondern [es zeigt] was jederzeit da ist, nämlich der vernünftige Wille, wo-

La ragione è, rispetto alle proprie azioni, «determinante, ma non determinabile» (A556/B584)⁷⁴. Nella prima parte della *Critica*, il verbo «determinare» e i termini affini compaiono più di un migliaio di volte e assumono un significato tecnico in relazione alle condizioni trascendentali del conoscere. Un molteplice che non sia organizzato concettualmente è indeterminato, una intuizione che non sia collocata nello spazio e nel tempo è indeterminata, un concetto cui non corrisponda alcuna intuizione spazio-temporale è indeterminato. Una rappresentazione determinata presuppone che un molteplice spazio-temporale sia riportato tramite concetti all'unità della coscienza, la determinazione è il processo tramite il quale qualcosa assume per noi una rilevanza cognitiva. Determinare significa quindi giudicare⁷⁵. In questa prospettiva l'appercezione trascendentale svolge un ruolo peculiare, in quanto di essa si deve presupporre un ruolo determinante quale fonte dell'unità concettuale della coscienza cognitiva e non determinabile – in questo senso distinta dall'appercezione empirica e quindi dall'esperienza interna (cf. BXL-XLI nota. B157. B420). Analogamente, tramite il proprio potere causale la ragione determina i propri effetti nel fenomeno: in questo senso «un diverso carattere intellegibile avrebbe dato un diverso carattere empirico» (A556/B585). Ma non è determinata da altri fenomeni, né da se stessa: la domanda sul «perché la ragione non si sia determinata diversamente» (A556/B584) – che può essere correttamente riformulata: «perché essa non abbia determinato i fenomeni diversamente tramite la sua causalità»

raus das Gegenteil des Bösen immer möglich war». ID., *Refl.* 5619, KGS XVIII, 258:4-10. Altrove Kant distingue le azioni considerate «da parte della sensibilità» e «prese in generale»: «Man kann nicht sagen, dass das Gegenteil aller unserer Handlungen müsse subjektiv möglich sein, damit man frei sei (gute Handlungen), sondern nur der aus Sinnlichkeit entspringenden. Aber auch in diesem Falle sind sie unter der Sinnlichkeit bestimmt, obzwar überhaupt genommen noch unbestimmt». ID., *Refl.* 5619, KGS XVIII, 258:15-19. Pippin osserva che la questione della determinazione completa degli eventi naturali diventa centrale in Hegel: mentre Kant insisterebbe sulla distinzione tra modo di pensare secondo natura e sotto l'idea della libertà, per Hegel l'incompletezza degli schemi concettuali relativi alla natura potrebbe essere colmata soltanto ricorrendo ai concetti dello spirito. Cf. R. PIPPIN, «Idealism and agency in Kant and Hegel», 535.

⁷⁴ Nelle *Riflessioni* si trova: «Weil der Verstand nun eigentlich nicht afficirt wird, aber die Sinnlichkeit afficiren kann: so ist seine Handlung nicht vorherbestimmt, sondern spontaneo bestimmend». I. KANT, *Refl.* 5616, KGS XVIII, 256:23-25. Inoltre: «Die Schwierigkeit wegen der Freiheit sit: wie eine (schlechthin) erste Handlung möglich sei, die nicht durch eine vorhergehende determiniert ist. Denn das letztere wird zur Einheit der Erscheinungen erfordert, so fern sie eine Erfahrungsregel geben soll. Wenn wir aber die Vernunft-handlungen nicht unter die Erscheinungen zählen (Vernunftprinzip) und die Bestimmung durch dieselbe zur Handlung vermittelst der Triebfedern nach Gesetzen der Sinnlichkeit (Association, Gewohnheit): so ist alles quoad sensum notwendig und kann nach Gesetzen der Erscheinung erklärt werden. Es kann aber nicht vorherbestimmt werden, weil die Vernunft ein principium ist, welches nicht erscheint, also nicht unter den Erscheinungen gegeben ist. Daher können die Ursachen und deren Beziehung auf Handlung nach Gesetzen der Sinnlichkeit a posteriori wohl erkannt werden, die Bestimmung derselben zum actu aber nicht. Dieser Zusammenhang der Handlungen nach Gesetzen der Erscheinung ohne Bestimmtheit durch dieselbe ist eine notwendige Voraussetzung praktischer Regeln der Vernunft, welche an sich selbst die Ursache einer Regelmäßigkeit der Erscheinungen sind, weil sie nur vermittelst der Sinnlichkeit zu Handlungen übergehen. In den Erscheinungen ist kein hiatus vor den Verstand, aber diese lassen sich a priori, d. i. vom absolut ersten an, auch nicht bestimmen». ID., *Refl.* 5619, KGS XVIII, 257:16-258:3.

⁷⁵ Sul fenomeno in quanto oggetto indeterminato di un'intuizione empirica, cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A20/B34. Sulla determinazione dell'intuizione ad opera della facoltà trascendentale dell'immaginazione cf. *ivi*, B154. Sull'impiego indeterminato delle categorie cf. *ivi*, B166 nota. La facoltà di giudicare sarà oggetto del *Capitolo VII* di questo lavoro.

(A556/B584) – è destinata a rimanere senza risposta: se infatti ci riferissimo alla libertà pratica, fornire una risposta a questa domanda significherebbe introdurre una condizione determinante per la ragione, se invece ci riferissimo alla libertà in senso cosmologico, si aggiungerebbe il fatto che la risposta supererebbe ogni nostra facoltà conoscitiva. La questione storica e antropologica – affine a quella dell'imputazione – circa l'origine del carattere intellegibile è, almeno da un punto di vista trascendentale, priva di senso. Nei termini kantiani «possiamo giungere soltanto alla causa intellegibile, ma non al di là di questa» (A557/B585)⁷⁶.

Si è mostrato fin qui che, nella misura in cui ci consideriamo agenti sulla base di fondamenti razionali, ovvero assegniamo un potere causale alla ragione, ci ascriviamo la facoltà di una assoluta spontaneità, quella propria del carattere intellegibile, la quale mostra uno scarto incolmabile rispetto alla natura: in questo senso libertà e natura «hanno luogo indipendentemente l'una dall'altra e senza disturbarsi a vicenda» (A557/B585). Si è anche mostrato – tramite la nozione di «carattere empirico» che, in base alla tesi dell'idealità trascendentale dei fenomeni, pur essendo totalmente altra rispetto alla natura, la causalità mediante libertà non viene contraddetta dal corso naturale degli eventi. In questo senso «la legge di quest'ultima [della natura] non tocca la libertà» (A557/B585). La prima tesi presuppone una concezione incompatibilista della libertà, la quale sotto un altro aspetto viene tuttavia resa compatibile con la natura.

Prima di concludere la trattazione, l'autore valuta il risultato della propria riflessione. Si è mostrato come «la natura non contrasti con la causalità fondata sulla libertà»

⁷⁶ Ciò che l'idealismo trascendentale mostra di non poter comprendere della libertà è ciò che si rivela «philosophically intractable» di essa. Cf. S. GARDNER, *Routledge Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, 264. Nelle *Riflessioni* si trova: «Frägt man nun, ob der Verstand selbst [...] nicht bestimmt sey, so müssen wir sagen: keine einzige mögliche Erfahrung, weil die doch immer nur Erscheinung seyn würde, kan dieses geben. [...] Über die Erfahrung hinaus aber gilt die Bestimmbarkeit durch andere Ursachen nicht, weil über diese grenze der Verstand nur als Ursache kan vorgestellt werden [...] und der Begriff der Ursache nur zum principio der synthesis der Erscheinungen, nicht aber der Handlungen des Verstandes, dient». I. KANT, *Refl. 5611*, KGS XVIII, 252:21-9. Il «principio della sintesi dei fenomeni» rimanda alla funzione dell'appercezione. In altri termini, il concetto di «causa», nel caso dell'intelletto, è applicato a meno delle condizioni temporali, le uniche sotto le quali è possibile stabilire una determinazione o spiegazione. «Wie sie [die Vernunft] nicht blos vernünftle und urtheile, sondern die Stelle einer Naturursache vertrete, sehen wir nicht ein, viel weniger, wie sie durch Antriebe selbst zum handeln oder unterlassen bestimmt werde. (Wie die Vorstellung des Guten überhaupt [...] doch auf meinen Zustand wirksam sey und wie diese Überlegung [...] in der Reihe der Naturerscheinung enthalten sein könne)». ID., *Refl. 5612*, KGS XVIII, 253:7-10. «Dieses [das Moment der Bestimmung] aber kann in der empirischen Erklärung nicht gebraucht werden, weil es nicht wahrgenommen wird. Denn von dem intellektuellen bis zur bestimmten Handlung ist eine unendliche Zwischenreihe von Triebfedern, deren Zusammenhang mit dem gegebenen Zustande nur nach allgemeinen Gesetzen der Möglichkeit kann erkannt werden. [...] Dieser kann auch [erklärt und] mit dem ersten Gegebenen Zustande nach Naturgesetzen verknüpft werden, aber nur durch eine unendliche Zwischenreihe von Erscheinungen». ID., *Refl. 5616*, KGS XVIII, 255:16-21. 27-29. «Die Übereinstimmung mit Vernunftgesetzten gehört nicht unter Erscheinungen, und der Übergang von der Sinnlichkeit zur Vernunft in regressu kann auch nicht beobachtet werden; sondern, so viel beobachtet wird, geschieht alles vermittelst sinnlicher Triebfedern, wodurch die Handlung bestimmt ist». ID., *Refl. 5617*, KGS XVIII, 256:33-257:3. «Die reine Freiheit handelt nach Gesetzen innerlich bestimmender Gründe, aber sie fallen nicht in die Sinne. [...] Hiebei muss man zuerst einen Charakter abwarten, und denn hat man ein Gesetz, die Erscheinungen zu erklären, aber niemals sie zu bestimmen». ID., *Refl. 5618*, KGS XVIII, 257:7-8. 12-14.

(A558/B586)⁷⁷ e dunque l'antinomia stessa, non una o entrambe le sue parti, «si fondi su una semplice parvenza» (A558/B586): lo si è mostrato in riferimento a una generica causa efficiente e successivamente in riferimento all'agente razionale.

Detto altrimenti, si è stabilita la «possibilità della causalità mediante libertà in unione con la legge universale della necessità naturale» promessa dal titolo della seconda sottosezione. Il termine «possibilità» descrive l'intenzione fondamentale sottesa all'argomentazione kantiana e indica una possibilità logica, distinguendosi dalla «realtà della libertà» (A558/B586) e dalla possibilità reale⁷⁸. Delle ultime due, la prima richiederebbe una prova della libertà quale «una delle facoltà che contengono la causa dei fenomeni del nostro mondo sensibile» (A558/B586). La deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto ha stabilito che la realtà oggettiva di un concetto empirico può essere verificata soltanto sulla base di un'intuizione (cf. B166 nota): essa implica, cioè, un'esperienza. Poiché dunque «noi partendo dall'esperienza [epistemica] non possiamo mai concludere a qualcosa [cioè mostrare la realtà oggettiva di qualcosa] che non dev'essere affatto pensato secondo le leggi dell'esperienza» (A558/B586), il tentativo di dimostrare la realtà della libertà non sarebbe mai potuto riuscire⁷⁹. La possibilità reale riposa sulla relazione a un «fondamento reale» (558/B586), per il secondo postulato del pensiero empirico⁸⁰. Rimane un secondo tipo di possibilità, quella logica: riconducibile al principio di non contraddizione, essa riposa sulla coerenza interna della libertà pratica e in ultima analisi della libertà considerata quale «idea trascendentale» (A558/B586) ovvero sul fatto che si possa pensare un tipo di causalità non sottoposto alle condizioni empiriche del tempo. In questo senso, la risoluzione della terza antinomia della ragion pura svolge una funzione polemica (cf. A740/B768 e A753/B781).

5. Conclusione

La *Critica della ragion pura* introduce essa stessa una «teoria dei caratteri», tramite la quale Kant si propone di esplicitare la risoluzione della terza antinomia della ragion pura, nel caso in cui questa si applichi a un soggetto in generale, quale è anche l'essere umano. Per farlo, il filosofo si serve dei medesimi termini utilizzati anche nell'*Antropologia*: come si è visto, egli riconduce, infatti, il «carattere empirico» - nella sua valenza complessa, fisiologica e psicologica - al «modo di sentire» [*Sinnesart*] e il «carattere intellegibile» al «modo di pensare» [*Denkungsart*]. Inoltre, come

⁷⁷ Differisco dalla traduzione ufficiale: «che essa non contrasti con la natura della causalità fondata sulla libertà».

⁷⁸ Su questo argomento cf. anche R. M. ADAMS, «Things in themselves», 809-13.

⁷⁹ Nella *Prefazione* alla *Critica della ragion pratica*, Kant indicherà la coscienza della legge morale come prova della realtà oggettiva della libertà: «Mit diesem Vermögen [praktischen Vernunft] steht auch die transzendente Freiheit nunmehr fest [...]; welchen Begriff sie [spekulative Vernunft] aber nur problematisch, als nicht unmöglich zu denken, aufstellen konnte, ohne ihm seine objektive Realität zu sichern [...]. Der Begriff der Freiheit, sofern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktischen Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der spekulativen Vernunft aus». I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 3-4. La realtà oggettiva della libertà viene cioè stabilita sulla base di un altro tipo di esperienza, quella pratica.

⁸⁰ «1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung [...] übereinkommt, ist möglich. 2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A218/B266. Per la prima volta, Kant discute le condizioni di possibilità formali e materiali dell'esistenza in ID., *Der einzig mögliche Beweisgrund*, KGS II, 77-8.

nell'*Antropologia* anche nella *Critica della ragion pura* Kant non si esime da una certa ambiguità nell'articolare il rapporto tra il carattere empirico e il carattere intellegibile e, più in particolare, nel chiarire quest'ultima nozione: pur non introducendo mai un termine medio, la riflessione della prima *Critica* oscilla, infatti, tra una netta distinzione dei due termini, che sembrerebbe incoraggiare la concezione di un ruolo fondativo del carattere intellegibile nei confronti del carattere empirico, e la loro sostanziale coincidenza, in virtù della quale il carattere empirico sarebbe semplicemente un'espressione di quello intellegibile. Sembrerebbe così potersi istituire un parallelo tra la riflessione empirica, nel cui orizzonte si collocano i contenuti dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico*, e quella trascendentale inaugurata dalla *Critica della ragion pura*: l'ipotesi di questa corrispondenza giace sullo sfondo della trattazione nei capitoli che seguiranno e sarà oggetto di valutazione nelle conclusioni del presente lavoro.

Tramite la connessione con la risoluzione della terza antinomia della ragion pura, la riflessione sul carattere condotta nell'*Antropologia* si apre a un approfondimento dei concetti di «causalità» e, soprattutto, di «azione». In questo ambito, un prezioso contributo è offerto da alcune voci del dibattito filosofico analitico sul libero arbitrio che – in epoca relativamente recente – si sono rivolte al testo kantiano. I prossimi due capitoli, che si occupano della possibilità di un'interpretazione «compatibilista» del testo kantiano, si concentrano pertanto sul rapporto tra natura e libertà nella determinazione all'agire.

PARTE SECONDA

CARATTERE E AZIONE

La terza antinomia della ragion pura rappresenta uno dei testi più affascinanti della *Dialettica trascendentale* e dell'intera prima *Critica*, coniugando un interesse sistematico della filosofia trascendentale – l'esame di una pretesa della ragione all'incondizionato – al problema della libertà. Quest'ultimo rivela così una struttura complessa, che tocca aspetti cosmologici oltre che antropologici. Se la sfida – delineata da Wilfrid Sellars¹ – di tenere insieme senso comune e scienza può essere considerata ancora attuale per la filosofia, vale ancora la pena leggere la terza antinomia.

Nel *Capitolo III* di questo lavoro, mi occupo della proposta di un'interpretazione «compatibilista» della posizione kantiana, che investe anche il concetto di «carattere». Pur essendo stata approfonditamente analizzata e discussa nella seconda metà del secolo scorso – quando è comparsa sulla scena del dibattito analitico sull'azione – questa proposta continua, infatti, a riscuotere una discreta attenzione². Il saggio di Donald Davidson, pubblicato agli inizi degli anni '70, sugli eventi mentali, nel quale l'autore assegnava a Kant la paternità della propria linea argomentativa, quella del monismo anomalo, fu in parte responsabile di questo rivolgimento. La proposta davidsoniana venne però esplicitata, solo qualche anno più tardi, dagli studi di Ralf Meerbote sul carattere indeterminato dell'azione umana. D'altra parte e in modo del tutto indipendente, facendo leva sulla distinzione tra il punto di vista dell'agente e quello dello spettatore, già Lewis White Beck era pervenuto negli anni '50 a una forma di compatibilismo kantiano. A entrambe le proposte, quella di Meerbote e quella di Beck, ha cercato di rispondere successivamente Henry Allison che, valorizzando il nesso tra agire razionale e autonomia morale, ha riabilitato una concezione incompatibilistica della libertà e del carattere. La possibilità di un'interpretazione in senso compatibilistico è stata recentemen-

¹ Cf. W. SELLARS, *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*.

² Significativi interventi su questo tema si sono tenuti in occasione dei Congressi Internazionali Kantiani degli ultimi vent'anni. Cf. O. SENSEN, «Freedom as different from, but compatible with, Nature»; G. SANS, «Kants Kompatibilismus. Zum Verhältnis von Ontologie und Freiheit» e G. SANTEL, «Ein höherer Kompatibilismus? Kants modalkosmologische Argumente zur Auflösung der Freiheitsantinomie». Una ricostruzione tematica e storica del dibattito su questo argomento, aggiornata al volgere del secolo scorso, è stata resa disponibile in lingua italiana da G. TOGNINI, *Azione e fenomeno*. Rispetto ad essa offrirò alcune significative integrazioni, suggerendo anche un diverso orientamento.

te richiamata da Hud Hudson che, nel sistematizzare i risultati evidenziati da Meerbote, ha mostrato la pertinenza della riflessione kantiana rispetto alle teorie contemporanee del determinismo e del libero arbitrio. Tutti gli autori finora menzionati dichiarano di riferirsi a un'interpretazione epistemica dell'idealismo trascendentale kantiano³. Due contributi integrano significativamente la topografia di questo dibattito, ispirandosi invece a un'interpretazione ontologica dell'idealismo trascendentale. Su questa premessa, nei primi anni '80 Allen Wood ha ricostruito il rapporto tra natura e libertà insistendo sull'atemporalità del carattere intellegibile. Richard Mc Carty, più recentemente, ha invece offerto un'interessante articolazione della teoria kantiana dell'agire volontario, valorizzando la continuità tra la fase critica e quella pre-critica. Nella presentazione che segue, mi attengo comunque a un ordine diverso rispetto a quello adottato nella presente premessa: piuttosto che rispettare il criterio della diversa interpretazione dell'idealismo trascendentale, ricostruirò da una parte la linea compatibilista e dall'altra quella incompatibilista. Nel *Capitolo IV* del presente lavoro, riprenderò i termini essenziali di questa frammentata e complessa discussione cercando di collocarli in un orizzonte di sistema.

³ Come già per la coppia «compatibilismo/incompatibilismo» non offro qui alcuna descrizione di quella «interpretazione classica/interpretazione epistemica» dell'idealismo trascendentale. Preferisco infatti che dalla presentazione che segue emerga la complessità delle tesi che si celano dietro queste etichette. Non mancherò di riprendere il tema in un'ottica sistematica alla fine del capitolo.

CAPITOLO III

Kant nel dibattito filosofico analitico sull'azione

1. Natura e libertà come idee regolative, secondo Lewis White Beck

Sebbene siano passati degli anni dalla pubblicazione del suo saggio e il dibattito sul tema abbia fatto della strada in avanti, la proposta interpretativa di Lewis White Beck rimane un passaggio imprescindibile per comprendere il tentativo degli studiosi di ricostruire il rapporto tra natura e libertà negli scritti kantiani. Riportando la distinzione tra fenomeni e noumeni a quella tra due metodi di investigazione della realtà, Beck sostiene che la libertà, intesa come una assoluta spontaneità, possa essere garantita, insieme alla completa connessione causale dei fenomeni, considerando entrambe come idee regolative della ragione. In questo senso, il problema posto dalla terza antinomia della ragion pura potrebbe considerarsi risolto soltanto alla luce delle considerazioni elaborate nella *Critica del Giudizio*.

1.1. Questioni aperte dalla risoluzione della terza antinomia

L'interpretazione proposta da Beck muove da un'insoddisfazione nei confronti della soluzione kantiana alla terza antinomia della ragion pura. Le questioni sollevate dallo studioso a riguardo sono due. Da una parte (a) la risoluzione dell'antinomia richiederebbe di attribuire a *ogni* fenomeno del mondo naturale un fondamento trascendentale e quindi – così procede la conclusione di Beck – una causalità noumenica. D'altra parte (b) Kant lascerebbe irrisolto il problema del *come* una medesima azione possa continuare a essere reputata libera, qualora essa fosse anche completamente determinata secondo leggi causali naturali: laddove una spiegazione di questo tipo non fosse possibile, non si potrebbe nemmeno continuare a considerare l'azione libera. Secondo Beck, quindi, la risoluzione della terza antinomia proverebbe «troppo e troppo poco»¹.

È soprattutto la seconda problematica a preoccupare lo studioso. Se considerassimo gli schemi categoriali come unico paradigma di interpretazione dell'esperienza, saremmo costretti – secondo Beck – a relegare gli effetti della libertà, in quanto tali, in un mondo noumenico. Solo ammettendo che gli schemi categoriali costituiscono solo uno dei possibili paradigmi di interpretazione dell'esperienza, potremmo ricollocare stabil-

¹ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 42.

mente la libertà nel mondo esperibile². Parlando di «schemi categoriali», Beck si riferisce in primo luogo alla seconda analogia dell'esperienza. Parlando invece di «esperienza», Beck mostra invece di interpretarla come l'*alter* del mondo noumenico: con essa si intenderebbe, dunque, sia l'esperienza teoretica che quella pratica e, per quanto riguarda la prima, sia l'esperienza in generale di cui si parla nella prima *Critica* che quella particolare, contingente di cui si parla nella terza *Critica*. In questo senso, il concetto di «esperienza» sarebbe più esteso di quello di «natura», il quale potrebbe invece definirsi tale soltanto qualora i fenomeni e le relazioni tra loro fossero normati dalle categorie. Beck intende dunque l'esperienza come termine neutro.

Alla luce di questa premessa, emerge che, se la libertà trascendentale di cui tratta la terza antinomia coincidesse con una forma di causalità noumenica, la sua «ubiquità»³, dovuta al fatto che ogni fenomeno si definisce tale solo nella misura in cui gli corrisponde il noumeno, banalizzerebbe il concetto stesso di libertà trascendentale, poiché soltanto in un senso non pregnante si potrebbe attribuire una forma trascendentale di libertà a tutti i fenomeni. Secondo questa prima problematica, la risoluzione della terza antinomia della libertà mostrerebbe troppo. D'altra parte, nel concepire la compatibilità della libertà, come causalità noumenica, con la completa determinazione della natura, in senso fenomenico, la medesima risoluzione mostrerebbe troppo poco. La seconda problematica risiede nel fatto che, «se la facoltà della libertà trascendentale ha un qualche significato per il corso della natura e della storia [...] allora l'uniformità della natura è abrogata. E se non avesse conseguenze [...] la libertà morale [...] sarebbe una pretesa vuota»⁴. Definito in questi termini, difficilmente il problema si potrebbe risolvere altrimenti che secondo la proposta di Beck. E tuttavia negare l'universale e necessaria validità dei principi trascendentali dell'intelletto rispetto all'esperienza comporta una profonda revisione delle intenzioni dell'*Analitica trascendentale*, che la *Critica del Giudizio* potrebbe non del tutto giustificare. Per questa ragione, prima di valutare la risposta offerta da Beck ripercorrerò con maggiore dettaglio i passaggi impiegati per formulare la domanda.

1.2. Due metodi di ricerca in un solo mondo

Pur ammettendo una certa ambivalenza nel testo kantiano, per cui il filosofo non di rado scriverebbe «quasi come se le cose in sé fossero una sostanza lockeana [...]»⁵, ovvero come se i fenomeni e le cose in sé identificassero oggetti numericamente distinti, separati e relazionati in termini causali, corroborando così un'interpretazione ontologica dell'idealismo trascendentale, Beck osserva che altre volte Kant si esprime come se i fenomeni fossero proprio le cose in sé, sebbene non considerate in sé: in altri termini, la medesima cosa potrebbe essere conosciuta in quanto «fenomeno» o meramente pensata in sé stessa in quanto «noumeno». Con una certa cautela, Beck appoggia un'interpretazione non ontologica dell'idealismo trascendentale.

In questa cornice i termini «cosa in sé» e «noumeno» «potrebbero avere la stessa denotazione, ma la loro connotazione è piuttosto differente»⁶. Entrambi denoterebbero un

² Cf. L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 49.

³ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 43.

⁴ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 43.

⁵ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 50 nota 26.

⁶ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 51 nota 27.

oggetto numericamente identico a quello che appare come fenomeno, pensato però non come fenomeno. Il termine «cosa in sé» rileverebbe l'aspetto dell'identità (la medesima cosa percepita, *qua* considerata in sé), il termine «noumeno» esprimerebbe l'aspetto dell'indipendenza (la cosa in sé, *qua* indipendente dalle condizioni della conoscenza sensibile).

Secondo lo studioso, infine, «il noumenico e il fenomenico [...] sono aspetti determinati da procedure metodologiche, selezionate tenendo presenti gli scopi divergenti di due diversi tipi di ricerca»⁷. Diversamente che nel caso di altre interpretazioni epistemiche, quella di Beck può essere descritta in qualche misura come «pragmatica», «euristica» o quanto meno «ermeneutica»: in altri termini, la medesima dimensione ontologica, presumibilmente quella dell'esperienza come definita precedentemente, potrebbe essere interpretata in termini di fenomeni o di noumeni, a seconda delle regole dell'indagine che si stanno utilizzando e in ultima analisi dell'utilità cui si vuole pervenire, sulla base della quale un metodo o l'altro vengono convalidati. Per facilitare la comprensione di questa interpretazione, Beck suggerisce un'analogia con la teoria della materia⁸. Almeno dopo gli studi fisici degli ultimi cent'anni, sappiamo tutti che una radiazione elettromagnetica (come la luce, ad esempio) può essere interpretata ora come un'onda ora come una particella, a seconda delle condizioni sotto le quali viene osservata ovvero delle leggi fisiche che regolano quelle particolari condizioni. Di conseguenza, non soltanto la domanda sulla natura di un qualcosa «senza riguardo per le condizioni sotto le quali può essere osservata»⁹ non può trovare risposta, ma nemmeno ha senso di essere formulata.

Sulla base di questa interpretazione, «è perfettamente sensato dire che un essere umano in quanto oggetto di un giudizio etico [...] sia un *homo noumenon*. Ciò non significa che egli sia una cosa in sé non spaziale, misteriosamente atemporale»¹⁰. Sembrerebbe che il tentativo di riconciliare natura e libertà entro l'esperienza riveli la premessa implicita che vorrebbe esorcizzare, secondo la quale qualora il noumeno non si possa considerare parte dell'esperienza, sia teoretica che pratica, esso dovrebbe essere concepito come una misteriosa realtà intellegibile, in senso positivo. E tuttavia bisognerebbe valutare quanto questo rischio dipenda direttamente dalla formulazione kantiana del problema o piuttosto da una definizione onnicomprensiva dell'esperienza, che si discosterebbe almeno sotto alcuni aspetti dalle intenzioni di Kant.

1.3. I significati della «libertà»

Recuperando una distinzione operata nel commentario alla *Critica della ragion pratica*, Beck attribuisce a Kant almeno quattro sfumature di significato nelle quali è possibile intendere il termine «libertà». Il significato empirico della libertà identifica quella a cui Kant si riferisce come «libertà in senso pratico» (A533/B561) nella prima *Critica*, «libertà [...] psicologica e comparativa» (KGS V, 97) nella seconda. Essa consisterebbe nella «relativa indipendenza, osservata nell'esperienza, dagli stimoli esterni e dagli impulsi interni, attraverso l'esercizio di un'intelligente provvidenza»¹¹ ovvero di una gene-

⁷ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 44.

⁸ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 46.

⁹ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 47.

¹⁰ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 51 nota 27.

¹¹ L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 194.

rica assenza di coercizione¹². Secondo Beck, tale sarebbe la concezione della libertà cui ci si riferisce nella maggior parte dei casi della vita quotidiana: quando, infatti, ci si chiede se una persona abbia o meno agito liberamente, si vuole sapere se – almeno con una certa approssimazione, senza porsi ancora delle domande sull'uomo e sul mondo – l'agente abbia compiuto l'azione senza esservi costretto. Vero è che già i casi più delicati della vita quotidiana, poniamo ad esempio quello di un agente affetto da gravi disturbi psichici, rimandano a un significato ulteriore della libertà. In questo senso, pur senza mai rinnegare che la libertà possa essere concepita in termini empirici, la posizione matura di Kant non ritiene il concetto empirico della libertà sufficiente alla valutazione morale (cf. KGS V, 96-7)¹³.

Il significato morale della libertà – che prende corpo a partire dalla *Fondazione* (cf. KGS IV, 447) – consisterebbe nell'autonomia della ragion pratica: essa sarebbe infatti libera «nel senso di darsi una legge invece che assoggettarsi a una legge esterna»¹⁴. Si tratterebbe della libertà pratica, intesa in senso positivo. Beck argomenta che la coscienza della legge morale costituirebbe un criterio sufficiente per attestare questo tipo di libertà, per la ragione che semplicemente *sentirsi* obbligati rispetto a qualcosa comporta allo stesso tempo l'obbligarvisi *effettivamente*: in altri termini, il concetto morale della libertà sarebbe «garante di sé stesso»¹⁵ in un modo in cui gli altri concetti non potrebbero permettersi di esserlo. In altri termini, Beck si riferisce al concetto morale di libertà come a quello «analiticamente connesso con il concetto della pura legge morale»¹⁶ compreso negli atti *per* dovere, escluso nel caso di atti semplicemente *conformi* al dovere, non morali o addirittura immorali.

Secondo Beck, è principalmente allo scopo di rendere ragione dell'imputazione di atti che cadono al di fuori della sfera morale strettamente intesa che Kant presuppone un significato più del termine «libertà» e quindi una terza sfumatura di significato: quello della spontaneità, che comparirebbe nella forma più chiara nello scritto su *La religione* (cf. KGS VI, 23-4), oltre che nella *Fondazione* (KGS IV, 448); e verrebbe attribuito alla stessa capacità di decidere, in senso sia teoretico che pratico, nella *Recensione a Schulz* (cf. KGS VIII, 14). In quest'ultimo scritto, Kant avrebbe contestato a Schulz che a meno di ammettere una forma suprema di libertà non sarebbe possibile prendere sul serio né le azioni e né le decisioni cognitive. In altri termini «se io non avessi nel momento di decidere quest'*esperienza* di libera scelta, non soltanto il fenomeno della scelta sarebbe illusorio, ma nemmeno esisterebbe come illusione»¹⁷. Questo concetto di libertà sarebbe più ampio di quello empirico, prevedendo una incompatibilità con la causalità naturale e più ampio di quello morale, consentendo di interpretare come libere anche azioni non morali. Il rapporto tra spontaneità e libertà in senso morale verrebbe articolato nella distinzione tra *Willkür* e *Wille*. Riprendendo la distinzione sistematicamente sviluppata nel suo volume *The actor and the spectator*, Beck riserva le spiegazioni deterministiche alla prospettiva dello spettatore e l'esperienza della libertà alla prospettiva dell'attore; inoltre, egli delimita la portata di quest'ultima al momento precedente e simultaneo alla

¹² Cf. L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 35.

¹³ Cf. L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 35.

¹⁴ L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 196-7.

¹⁵ L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 198.

¹⁶ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 37.

¹⁷ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 39. [corsivo mio]

scelta, ammettendo spiegazioni deterministiche *post factum*¹⁸. Il concetto della libertà nel senso della spontaneità può essere definito il «concetto trascendentale della libertà»¹⁹, sottintendendo con ciò che il suo oggetto possa essere conosciuto a priori in quanto connaturato alla ragione stessa, nel suo uso sia teoretico che pratico.

Da quello della libertà come spontaneità si distingue «un concetto trascendentale di un tipo peculiare di libertà, che in tutta precisione potrebbe essere meglio chiamato «libertà trascendente» poiché tratta una materia che trascende i limiti dell'esperienza possibile e la conoscenza della ragione teoretica»²⁰. Beck riconosce che il medesimo concetto trascendente di libertà veicola il passaggio dalla prima alla seconda *Critica*, questa essendo il compimento di quella: ove la prima mostrerebbe la non contraddittorietà della libertà (intesa in senso trascendente) e la causalità naturale (cf. A558/B586), la seconda ne proverebbe l'effettività a partire dalla legge morale, tramite il concetto morale della libertà. Quello empirico, quello morale, quello della spontaneità e quello trascendentale, cui Beck – per essere precisi – si riferisce come a quattro diversi «concetti» della libertà, costituiscono – alla luce del modo in cui vengono trattati – quattro diversi significati del medesimo concetto di libertà, che nella filosofia trascendentale assume una dimensione complessa e articolata. Il rapporto fondativo che sussiste tra il significato trascendentale e quello morale, dichiarato fin dalla risoluzione dell'antinomia (cf. A533/B561), dipende dal fatto che entrambi presuppongono una assoluta spontaneità. In questo senso, nell'autonomia della volontà (significato morale) si rende manifesta e, come tale, esperibile, una forma di assoluta spontaneità e di libertà incondizionata, quale è per Kant quella contraddistinta dal significato trascendentale.

1.4. Soluzione al problema della «libertà trascendentale»

Alla luce di quanto detto, il peso maggiore del problema individuato dalla terza antinomia della ragion pura si scarica sulla seconda analogia dell'esperienza che, se intesa come principio costitutivo dell'esperienza, solleverebbe l'antitesi e costringerebbe – secondo Beck – a una soluzione ontologica dell'antinomia, tramite la «disperata»²¹ teoria dei due mondi. Beck non sembrerebbe qui fare differenza tra il principio trascendentale dell'intelletto in quanto tale, ovvero la seconda analogia dell'esperienza, e l'estensione di esso all'infinito, che all'intelletto viene prescritto dalla ragione. La soluzione prospettata è, così, quella di reinterpretare la seconda analogia dell'esperienza.

Nei §§69-76 della *Critica del Giudizio* (KGS V, 385-404) Kant presenta ancora un'antinomia tra il giudizio riflettente di tipo teleologico e la spiegazione meccanica della natura, che – secondo Beck – suggerirebbe una similitudine con la prima *Critica*. Il paragone sarebbe consentito, oltre che dalla forma antinomica, dall'affinità tra principi trascendentali dell'intelletto e spiegazione meccanica della natura, oltre che tra il

¹⁸ Nel commento, la spontaneità è definita: «freedom as an actor-concept». L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 194. Sulla prospettiva dello spettatore: «Someone can explain to me the causal grounds on which he had already in advance foreseen what my decision was going to be». Anche nella prima persona, come spettatori di sé stessi: «*Post factum* I can be a fatalist about what I have done». ID., «Five concepts of freedom in Kant», 39. La distinzione tra la prospettiva dell'attore e quella dello spettatore viene sinteticamente chiarita *ivi*, 29-37. Cf. inoltre ID., *The actor and the spectator*.

¹⁹ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 40.

²⁰ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 40.

²¹ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 45.

pensiero della causalità mediante libertà e il giudizio riflettente di tipo finalistico. Il primo rapporto si può ricondurre a quello tra principi trascendentali dell'intelletto e leggi empiriche. Secondo Beck, la stessa «seconda analogia dell'esperienza sarebbe interpretata da Kant, nella terza *Critica*, come una massima metodologica o un postulato»²². Ciò sarebbe vero, come già detto, solo se il principio trascendentale dell'intelletto fosse lo stesso che la sua infinita estensione a opera della ragione. A mia comprensione, questa confusione – come si è accennato all'inizio – riposerebbe su un'ambiguità del termine «esperienza»: mentre Kant intenderebbe ora l'esperienza in senso trascendentale, ovvero le condizioni di possibilità di una cognizione in generale, ora l'esperienza in senso empirico, ovvero le singole cognizioni della natura, Beck interpreterebbe in entrambi i casi l'esperienza come lo stesso. In questa prospettiva, Kant modificherebbe la propria concezione della seconda analogia dell'esperienza considerandola nella prima *Critica* un principio costitutivo dell'esperienza (considerata in senso empirico, non trascendentale) e nella terza *Critica* un principio regolativo, ovvero una massima del giudizio d'esperienza (ovvero dei singoli giudizi che formuliamo nella spiegazione della natura)²³. Beck osserva giustamente che la funzione regolativa non è una novità della terza *Critica*, ma compare già nella *Dialettica trascendentale* entro la risoluzione dell'antinomia per designare il ruolo di secondo ordine della ragione rispetto all'uso empirico dell'intelletto. Come si chiarisce nell'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale*, Kant attribuisce infatti all'infinita estensione della serie causale naturale il ruolo di un principio regolativo per l'indagine scientifica, mentre la causalità mediante libertà costituisce, a ben vedere, un'idea regolativa *sui generis* poiché introduce a un ordine trascendentalmente diverso, cioè quello pratico (A554/B582). La riflessione elaborata a partire dalla *Dialettica trascendentale*, in particolare il ruolo regolativo attribuito al principio dell'infinita estensione della serie causale naturale, non sembra però compromettere in alcun modo il ruolo costitutivo dei principi trascendentali dell'intelletto, compresa la seconda analogia dell'esperienza. Ciò perché la distinzione tra regolativo e costitutivo si riferisce all'uso dei principi, non al loro significato: il medesimo principio, quello della causalità naturale, è inteso come costitutivo dell'esperienza nella seconda analogia, ove si riferisce trascendentalmente all'ambito dei fenomeni, mentre è inteso in senso regolativo quando, per mezzo della ragione, viene esteso all'infinito. Beck, che riconosce prontamente il ruolo regolativo attribuito alla causalità mediante libertà fin dalla prima *Critica*, sembra tuttavia trascurare che Kant attribuisce lo stesso all'infinita estensione della serie causale naturale, forse perché, ritenendo che l'antitesi della terza antinomia e la seconda analogia dell'esperienza si riferiscano allo stesso ambito, dovrebbe concludere che l'attribuzione ad esse di un ruolo prima costitutivo e poi regolativo darebbe luogo a una contraddizione. La terza *Critica* costituirebbe per Beck un cambiamento di prospettiva, secondo il quale si potrebbe considerare ognuno dei principi come «regolativo, ovvero costitutivo nel suo proprio regno»²⁴.

Si fa avanti in questo modo il quinto e ultimo significato della libertà (e della natura): quello «come postulato»²⁵. Da una parte avremmo infatti una massima per la spiegazione scientifica delle azioni umane (prospettiva dello spettatore): «nelle scienze naturali,

²² L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 44.

²³ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 45.

²⁴ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 46.

²⁵ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 44.

cerca sempre cause naturali e, nella spiegazione dei fenomeni, non ammettere cause non naturali». Dall'altra avremmo un postulato per la valutazione etica ciascuno delle *proprie* azioni (prospettiva dell'attore): «Agisci come se la massima della tua volontà fosse una condizione sufficientemente determinante per l'azione decisa», rispetto al quale il postulato per la valutazione etica delle azioni *degli altri* sarebbe garantito solo come corollario: «Giudica come se la massima della volontà fosse una condizione sufficientemente determinante per l'azione in questione»²⁶. Sfortunatamente, almeno negli studi dedicati a Kant, l'interprete manca di giustificare, avendo attribuito il principio dell'agire libero al punto di vista della prima persona, come si possa passare, nel giudizio morale, dalla prima alla terza persona, ovvero come l'attribuzione di una azione alla libertà del volere possa pretendere una validità intersoggettiva.

1.5. Risposta alle questioni lasciate aperte dalla risoluzione dell'antinomia

Alla luce dell'interpretazione regolativa dei concetti della «natura» e della «libertà», Beck si preoccupa di offrire una soluzione alle questioni secondo lui lasciate aperte da Kant. Quanto al problema per cui la soluzione all'antinomia mostrerebbe troppo poco, l'interpretazione proposta consentirebbe di evitare il rischio o di relegare le questioni etiche nel mondo noumenico o, in alternativa, di considerare il mondo naturale una mera apparenza. Ancora una volta, la soluzione sembra rinforzare le paure che vorrebbe esorcizzare: nella preoccupazione di collocare la libertà entro l'esperienza sensibile, Beck rivela di interpretare il noumeno come qualcosa di inaccessibile e, sia pure al di là delle dichiarazioni esplicite dello studioso, ontologicamente separato dal fenomeno. In altri termini, la soluzione di Beck eviterebbe allo studioso quella che altrimenti sarebbe una interpretazione del noumeno «in senso epistemologicamente peggiorativo»²⁷, secondo la quale esso sarebbe il pensiero di qualcosa di positivo, non sensibile. La soluzione di Beck consentirebbe di evitare perciò anche di considerare l'esperienza «in un senso ontologicamente peggiorativo»²⁸.

Quanto alla seconda questione, l'interpretazione proposta dovrebbe consentirci di valutare caso per caso quale chiave di lettura della realtà sia più opportuno impiegare e di conseguenza come valutare le azioni umane. L'interpretazione regolativa di natura e libertà sarebbe cioè condizione necessaria sulla base della quale in singole occasioni siamo in grado di giudicare se un agente abbia operato liberamente o meno. Essa non è però anche una condizione sufficiente, e Beck manca sfortunatamente di precisare in base a quali criteri dovremmo deciderci per l'una o l'altra interpretazione della realtà o come tenerli insieme. Seguendo un adagio di sapore cantoriano, egli osserva comunque che «non essendo in grado di stabilire empiricamente i limiti dei nostri schemi di spiegazione»²⁹, possiamo sempre incorrere in un errore valutativo, come un dogmatismo scientifico o un'ingiustizia dal punto di vista etico. Se però sostenessimo un'interpretazione ontologica dell'idealismo trascendentale, saremmo costretti ad attribuire la libertà sempre (nel mondo noumenico) o mai (nel mondo fenomenico) incorrendo così in un errore sistematico, in un dogmatismo e in un'ingiustizia ancora più grandi. I rischi assunti dall'interpretazione regolativa della natura e della libertà costituirebbero in questo senso

²⁶ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 45.

²⁷ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 46.

²⁸ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 46.

²⁹ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 48.

un male minore. Avendo inteso l'esperienza come comprensiva tanto dell'ambito pratico che di quello teoretico, entrambi i principi regolativi si applicherebbero in essa. Proprio come la teoria ondulatoria e quella corpuscolare della luce.

1.6. Uno sguardo complessivo sulla posizione di Beck

Un merito della proposta interpretativa di Beck è quello di garantire la compatibilità della natura e della libertà, senza sacrificare l'integrità di alcuno dei due principi. Il prezzo pagato è però quello di considerare tanto la causalità naturale quanto la causalità mediante libertà come due principi regolativi, validi pertanto solo soggettivamente.

Se considerate astrattamente e schematicamente, libertà e necessità naturale sembrano escludersi a vicenda. [...] Se considerate concretamente ed empiricamente, ad ogni modo, non vi è alcuna possibilità di contraddizione. [...] In nessun singolo caso si dice: «Il comportamento criminale dell'imputato è stato causato da una specifica lesione cerebrale (o uno specifico stato fisiologico, o simili) e perciò era inevitabile come un'eclissi di sole; ciononostante l'imputato ha agito liberamente ed è perciò responsabile della sua azione». Se, [...] da esperto giuridico, conoscessi concretamente ed empiricamente con precisione quale causa empirica abbia prodotto l'azione che sto investigando, allora non continuerei a sostenere (con Kant) che questa azione è libera e che l'imputato ne è responsabile³⁰.

Natura e libertà divengono in altri termini due criteri di lettura della realtà empirica. Il concetto di «*a priori*» oscilla infatti tra il significato trascendentale e quello temporale. Sebbene la questione della valutazione morale e giuridica delle azioni sia senz'altro empirica, l'intenzione fondamentale dell'argomentazione kantiana potrebbe non limitarsi a quella di fornire una fenomenologia descrittiva e un criterio di orientamento nell'esperienza morale e giuridica. In primo luogo, nella prima *Critica* l'attribuzione di una causalità mediante libertà non avviene in maniera indistinta, ma si limita ai soggetti del mondo sensibile che abbiano una facoltà intellegibile (cf. A538-9/B566-7): sebbene tutti i fenomeni possano anche essere considerati in sé, non tutti se considerati in sé hanno un potere causale. In secondo luogo, il criterio per giudicare un'azione è trascendentale, per cui il problema empirico dell'imputazione rimane irrisolto tanto nella prima (cf. A551/B579 nota) come nella terza *Critica*, ove non si fornisce un criterio per adottare la spiegazione finalistica o quella meccanicistica.

Accanto alla questione filologica della opportunità di tradurre la seconda analogia dell'esperienza nel principio regolativo del meccanicismo naturale, si pone quella delle ragioni per cui Beck operi una simile conversione, le quali sembrerebbero potersi ricondurre alla concezione trascendente del noumeno e alla concezione onnicomprensiva dell'esperienza. Se il noumeno è qualcosa di assolutamente trascendente, in sé ontologicamente consistente e separato dal fenomeno, allora esso sarebbe anche inespriabile. La libertà, però, sarebbe nulla se non la si potesse esperire in alcun modo e, se l'esperienza è una – al di qua della distinzione tra teoretico e pratico – la libertà deve potersi esperire nel medesimo ambito in cui facciamo esperienza della legge della natura: ciò può avvenire soltanto ove si rinunci all'universale necessità delle categorie. Sembrerebbe invece che per Kant le categorie come i principi dell'intelletto siano imprescindibili per l'esperienza cognitiva. Ma questo non sarebbe un problema, perché secondo l'idealismo trascendentale l'esperienza cognitiva è soltanto una delle modalità di accesso del sog-

³⁰ L. W. BECK, «Five concepts of freedom in Kant», 47.

getto alla realtà. Il paradigma della natura della luce è accettabile solo metaforicamente: esso infatti opera una distinzione tra due modi di interpretare la medesima esperienza, mentre la distinzione trascendentale introduce in una dimensione altra rispetto all'esperienza speculativa.

2. Anomalia del mentale: la «linea kantiana» secondo Donald Davidson

In un saggio pubblicato per la prima volta nel 1970, Donald Davidson elabora una teoria degli eventi mentali sotto il nome di «monismo anomalo» riportandola alla soluzione kantiana della terza antinomia della ragion pura, che a suo avviso avrebbe proclamato la compatibilità di azioni libere e determinismo naturale. Sebbene il riferimento a Kant non sia contestualizzato in un approfondimento storico-filosofico, sortisce comunque l'effetto di attirare sul pensiero del filosofo di Königsberg l'interesse di alcuni teorici dell'azione di area analitica. Esporre gli elementi della teoria davidsoniana dell'azione si rivela pertanto propedeutico a comprendere lo sviluppo di una linea interpretativa, in senso compatibilista, del rapporto tra natura e libertà in Kant.

2.1. La tesi del «monismo anomalo»

La tesi sostenuta da Davidson afferma che ogni evento mentale (a) è ontologicamente identico ma (b) nomologicamente non riducibile a un evento fisico. L'autore dichiara fin dall'inizio di considerare entrambe le parti della tesi come «fatti inoppugnabili»³¹, indicando invece come scopo del suo saggio quello di sciogliere l'apparente contraddizione tra le due parti. La prima parte della tesi di Davidson giustifica la definizione di «monismo» e significa che tutti gli eventi sono fisici, ovvero che «le caratteristiche mentali sono in qualche senso dipendenti da, o [...] sopravvengono a caratteristiche fisiche»³². Il concetto di «sopravvenienza» di un evento mentale rispetto a uno fisico descrive una relazione univoca del primo verso il secondo, che riguarda ciascun evento preso singolarmente (*token-token identity*): ogni mutamento dal punto di vista mentale (o differenza tra eventi mentali) deve corrispondere ad almeno un mutamento dal punto di vista fisico (o differenza tra eventi fisici) ovvero non può darsi un mutamento dal punto di vista mentale (o differenza tra due eventi mentali) che non sia anche un mutamento dal punto di vista fisico (una differenza tra eventi fisici). Così «non solo ogni evento mentale può essere univocamente isolato usando solo concetti fisici, ma [...] può benissimo esistere un enunciato fisico aperto coestensivo con ciascun predicato mentale, anche se la sua costruzione potrebbe implicare il tedio di una lunga e poco istruttiva disgiunzione»³³. Quest'ultima precisazione sembrerebbe gettare un sospetto di incoerenza sulla seconda parte della tesi. Quanto alla seconda parte della tesi, che le vale l'attribuzione dell'«anomalia», Davidson la ritiene garantita dall'impossibilità di stabilire «leggi psicofisiche»³⁴ che riconducano normativamente il mentale al fisico (*type-type identity*), ovvero dal fatto che le generalizzazioni possibili in questo ambito non potrebbero mai acquisire l'universalità e la necessità normativa propria di una legge.

³¹ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 285.

³² D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 294.

³³ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 295.

³⁴ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 293. «Tale dipendenza o sopravvenienza non implica una riducibilità mediante leggi o definizioni». Ivi, 294.

La sopravvenienza del mentale rispetto al fisico garantisce che gli eventi mentali entrino nella catena causale ovvero che ciascun evento indipendentemente dal modo in cui viene descritto sia sottoposto a leggi causali: principio di interazione causale (almeno alcuni eventi mentali interagiscono con eventi fisici) e del carattere nomologico della causalità (la causalità implica sempre una legge)³⁵. Entrambi i principi sembrerebbero mettere in dubbio l'irriducibilità nomologica del mentale al fisico. A questo proposito, il chiarimento di Davidson procede in questo senso: «il principio del carattere nomologico della causalità [...] dice che, quando gli eventi stanno in relazione di causa ed effetto, possiedono descrizioni che esemplificano una legge. Ma non dice che ogni asserzione singolare vera di causalità esemplifichi una legge»³⁶. In altri termini, sarebbero due cose diverse da una parte affermare che ciascun evento mentale in quanto sopravveniente a un evento fisico sia sottoposto a leggi causali e dall'altra dire che un determinato evento mentale sia sottoposto a una certa legge fisica, psicologica o psicofisica. Poiché la normatività di una legge riposa in ultima analisi su un criterio linguistico ovvero su come gli eventi sono descritti e gli eventi mentali costituiscono una descrizione altra rispetto a quelli fisici, «non vi sono leggi strettamente deterministiche sulla base delle quali poter prevedere e spiegare gli eventi mentali»³⁷ e verrebbe così garantita l'anomalia. È questa che Davidson definisce «in sostanza, la linea kantiana»³⁸.

2.2. Kant letto da Davidson

La possibilità di iscrivere la propria teoria nel solco della tradizione kantiana si fonda su due premesse, l'una implicita e l'altra esplicita. In primo luogo, l'argomentazione sottintende che quelle che Kant nella terza antinomia della ragion pura tratta come azioni umane (cf. A546/B574) si possano interpretare quali eventi mentali. La definizione di «evento mentale» merita a questo punto un chiarimento. Secondo Davidson, gli eventi sono «individui irripetibili e collocati nel tempo»³⁹ come, ad esempio, «la morte del presidente Kennedy» o «la rottura della diga del Vajont»: eventi in generale come, ad esempio, «la morte di una persona» o «la rottura di una diga», sono presi in considerazione soltanto nella misura in cui si possono ricondurre a eventi individuali; lo stesso vale per gli eventi intesi come processi, come stati o come attributi di una sostanza come, ad esempio, «il lento scioglimento del ghiacciaio del Monte Bianco», «l'attesa di un cane del suo padrone» o «l'atto di stendere il bucato della mia vicina». Per la prima analogia dell'esperienza, ritengo che la definizione kantiana di evento potrebbe rientrare in queste ultime classificazioni. Pur tenendo presente l'identità tra mentale e fisico, si può continuare a considerare un evento come mentale «se possiede una descrizione mentale, oppure [...] se c'è un enunciato mentale aperto che è vero soltanto di quell'evento»⁴⁰. Consideriamo un evento individuale x: una descrizione aperta di questo evento («x = l'evento M») o un enunciato aperto che si riferisce ad esso («l'evento x è M») si defini-

³⁵ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 286-7. «che qualcuno abbia fatto affondare la Bismarck implica che ha mosso il proprio corpo in un modo causato da eventi mentali di certi tipi [...] e che il movimento corporeo ha causato a sua volta l'affondamento della Bismarck». Ivi, 286.

³⁶ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 295.

³⁷ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 287.

³⁸ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 287. Cf. anche ivi, 307.

³⁹ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 288.

⁴⁰ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 286.

scono mentali se e solo se l'espressione che sostituisce M contiene in modo essenziale un verbo mentale. Sono verbi mentali quelli che designano atteggiamenti proposizionali: sapere, desiderare, credere, volere e così via. Ora, che questi verbi siano contenuti in modo essenziale in una descrizione o in un enunciato significa che essi sono impiegati in un senso non estensionale, ovvero in un modo che non sia a sua volta riconducibile a una traduzione in termini estensionali. Che una descrizione mentale o un enunciato, di per sé aperti, siano veri solo di un certo evento, equivale a considerarli chiusi rispetto a quell'evento individuale⁴¹. Sono dunque mentali, per Davidson, quegli eventi individuali che possono essere *descritti* o di cui si può parlare in termini strettamente mentali. Avendo ricondotto i termini mentali a quelli che esprimono atteggiamenti proposizionali, possiamo quindi altresì ritenere mentali tutti quegli eventi descrivibili in termini di «intenzionalità»⁴². Se ad esempio Aldo desidera mangiare una mela, l'evento (e solo quell'evento) soddisfa la descrizione aperta: «x=desiderio di Aldo di mangiare una mela» e l'enunciato aperto «l'evento x è il desiderio di Aldo di mangiare una mela». Descrizione ed enunciato contengono entrambi, in maniera essenziale, il termine proposizionale (ovvero intenzionale) del «desiderio». Secondo quanto stabilito da Davidson, questo sarebbe un evento mentale.

La *definizione* del mentale si traduce dunque in una *descrizione*, difendere la cui specificità costa allo studioso non poche energie. In primo luogo, egli riconosce la possibilità sempre aperta di descrivere ogni evento fisico in termini mentali: per ogni descrizione estensionale (poniamo l'eruzione di un vulcano), potrebbe sempre essercene un'altra che la ridescriva in termini intenzionali (il mio apprendere che quel vulcano abbia eruttato). D'altra parte, questo non sembra costituire un problema per l'autore, il quale si è di fatto dichiarato interessato a mostrare che almeno alcuni eventi possono dirsi mentali⁴³. Più problematico è, invece, mostrare che gli eventi mentali non siano del tutto riducibili a eventi fisici: e questo è appunto lo scopo del saggio. Ammesso che la teoria di Davidson, almeno teoricamente, non comporti una completa riduzione del mentale al fisico, altra cosa sarebbe mostrare che le azioni umane di cui Kant tratta nella terza antinomia della ragion pura possano tradursi in termini di «eventi mentali» davidsoniani: da una parte, sarebbe possibile ricondurre a un certo lessico kantiano del mentale la tipologia dell'esperienza interna, la quale sarebbe però interamente sottoposta alle categorie e ai principi trascendentali dell'intelletto (cf. ad esempio B407) – in questo senso, Kant sarebbe più fisicalista di Davidson – e solo in base a un principio soggettivo dell'indagine empirica ammetterebbe spiegazioni finalistiche oltre che meccaniche (KGS V, 318); d'altra parte, la concezione kantiana dell'azione – e particolarmente il riferimento alle nozioni di «causalità» e di «facoltà» (cf. A538/B566 e ss.) – sembra essere più ampia della concezione davidsoniana degli «eventi mentali». Il problema del paragone con Kant sarebbe quindi, anzitutto, nella premessa implicita per cui la nozione kantiana delle «azioni» sarebbe congruente con quella davidsoniana degli «eventi mentali».

La seconda premessa problematica, questa volta esplicitata dall'autore, è quella per cui anche «Kant pensava che la libertà implichi l'anomalia»⁴⁴. Davidson distingue infat-

⁴¹ Cf. D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 289.

⁴² D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 290.

⁴³ Cf. D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 290-1.

⁴⁴ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 286.

ti, rispetto alle azioni, il concetto di «autonomia», intendendo con ciò una capacità di autoregolazione, da quello di «anomalia» e ascrive al filosofo di Königsberg, come a sé stesso, la seconda oltre che la prima. Dal momento che Davidson non offre una definizione positiva esplicita dell'anomalia, oltre a quella, negativa, della non-riducibilità degli eventi mentali a quelli fisici, rimane aperta la questione se nell'attribuire la stessa a Kant egli volesse interpretare come «anomalia» l'assoluta spontaneità propria della libertà trascendentale, per il qual compito, a dire il vero, tale anomalia (presumibilmente, la riconducibilità a una diversa descrizione) si rivelerebbe insufficiente, come è stato appena mostrato, o meglio essa calzerebbe soltanto alla concezione kantiana del «carattere empirico» e al tipo di libertà associata a quest'ultimo, ovvero alla non riducibilità della dimensione psicologica a quella fisica, ma non sarebbe adeguata a identificare il carattere intellegibile.

Soltanto se riuscissimo ad adattare la concezione kantiana a queste premesse, potremmo effettivamente riconoscere che la questione del rapporto tra determinismo e libertà costituisce un «caso particolare»⁴⁵ della questione generale dell'anomalia degli eventi mentali.

2.3. Il carattere empirico e l'anomalia del mentale

Prendiamo quindi in considerazione più nel dettaglio la teoria dell'azione di Davidson insieme alla teoria dell'esperienza in Kant. Un primo punto di contatto riguarda il principio del carattere nomologico della causalità: come ricordato, anche secondo Kant nessuna causa potrebbe dirsi tale a meno di una legge che regoli il suo modo di operare. Anche la concezione davidsoniana di una legge potrebbe rientrare nella cornice kantiana, per cui «giudicare se un enunciato è di carattere nomico o meno non vuol dire decidere semplicemente della sua verità; [...] la dichiarazione del carattere nomico dev'essere a priori»⁴⁶: in altri termini, data un'asserzione generale, affinché *valga* come legge, è richiesto che essa sia non soltanto vera ma anche universale e necessaria, entrambi caratteri che non possono essere stabiliti tramite l'esperienza ma soltanto presupposti. Potrei ad esempio formulare l'asserzione generale: «il narciso è un fiore blu» a partire da un certo numero di esperienze visive dello stesso fiore: quest'asserzione non sarebbe ancora una legge. Affinché lo sia, devo presupporre che essa abbia un valore normativo, per il quale *ogni volta che* (universalità) riconduco un oggetto sotto il concetto empirico di «narciso», esso *deve essere* (necessità) anche riconducibile sotto il concetto empirico di «blu». Diversamente che per Davidson, Kant intende tuttavia la normatività del principio causale in senso non empirico ma trascendentale: esso costituisce cioè un principio dell'intelletto, a meno del quale non potremmo fare alcuna esperienza di eventi. Di conseguenza, da una parte esso coinciderebbe solo indirettamente con il determinismo naturale causale e dall'altra varrebbe sotto tutte le descrizioni possibili entro il mondo sensibile, sia mentali che fisiche. Per Davidson, in altre parole, il problema sta nel garantire l'universalità e la necessità del principio causale una volta che lo si sia definito empirico (ovvero l'irriducibilità del mentale al fisico qualora si presupponga l'universalità e la necessità del principio causale empirico); avendogli in-

⁴⁵ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 285.

⁴⁶ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 296.

vece conferito una dimensione trascendentale, Kant ha invece il problema opposto di garantire il rapporto tra trascendentale ed empirico.

Il cuore della teoria davidsoniana dell'azione risiede dunque nella questione dell'irriducibilità nomologica degli eventi mentali rispetto a quelli fisici. Secondo Davidson «se [...] dovessimo imbatterci in una generalizzazione psicofisica vera e non stocastica, non avremmo ragione di crederla più che approssimativamente vera»⁴⁷. Detto altrimenti, i criteri dell'induzione non ci consentono di stabilire l'universalità e la necessità di una tesi se non comparativamente a un certo numero di casi verificati, cioè in senso esclusivamente probabilistico. Davidson adduce un'argomentazione intuitiva pre-filosofica e una filosofica, che vanno entrambe nella direzione di un «olismo del regno mentale»⁴⁸. La prima, appoggiandosi all'esempio del comportamentismo, sostiene che in base alla nostra consapevolezza della complessità del mondo mentale e di quello fisico propenderemmo per diffidare di asserzioni universali e necessarie che li colleghino, e quindi faticheremmo ad accordare piena fiducia alla descrizione di un evento mentale in termini esclusivamente fisici. Saremmo piuttosto propensi a credere che un evento mentale sia riconducibile ad altri dello stesso tipo, indefinitamente. La seconda ragione, traducendo la prima in senso tecnico, sostiene che non potremmo in alcun modo provare la normatività di leggi psicofisiche, dal momento che esse non sarebbero, come per Kant, fondate su un principio trascendentale. Ad ogni modo, la normatività di una legge viene interpretata da Davidson come potere di convincimento: i criteri di universalità e necessità si traducono anche in questa seconda argomentazione in quello della certezza, rivelando una concezione pragmatica della verità e della scienza⁴⁹.

Come ricordato, secondo Davidson il processo di generalizzazione tramite il quale si perviene a un principio normativo è empirico. Egli distingue tra generalizzazioni omonomiche e eteronomiche: sono omonomiche quelle «generalizzazioni i cui esempi positivi ci danno ragione di credere che la generalizzazione stessa possa essere migliorata aggiungendo ulteriori condizioni e limitazioni espresse nello stesso vocabolario generale della generalizzazione originaria»⁵⁰; sono eteronomiche quelle «generalizzazioni che, una volta esemplificate, possono darci ragione di credere che vi sia all'opera una legge ben precisa, però tale da potersi formulare solo passando a un altro vocabolario»⁵¹, questa distinzione suonerebbe come una reminiscenza di quella kantiana tra antinomie matematiche e dinamiche, delle quali le seconde prevedevano la possibilità che un membro della serie esplicatoria dal condizionato alla condizione fosse eterogeneo rispetto agli altri.

Che una generalizzazione sia omonomica richiede la coerenza con una cornice teorica forte. Quest'ultima – nella scienza fisica, per esempio, la misurabilità sulla base di un ordine di grandezza – implica un dominio concettuale (ad esempio, la definizione descrittiva di un'unità di misura) e leggi fondamentali che regolino i rapporti tra i suoi elementi (ad esempio, la definizione operativa dell'unità di misura). Nelle parole di Davidson «l'intero sistema di assiomi, leggi o postulati per la misurazione della lunghezza è parzialmente costitutivo dell'idea di un sistema di oggetti macroscopici, rigidi, fisi-

⁴⁷ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 296.

⁴⁸ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 297.

⁴⁹ Cf. D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 300.

⁵⁰ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 300.

⁵¹ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 300.

ci»⁵². In altri termini, un asserto coerente con il sistema di misurazione della lunghezza sarebbe omonomico rispetto al mondo fisico. In questo caso, la coerenza della generalizzazione con la cornice di riferimento, ovvero l'omonomicità rispetto al mondo fisico, sarebbe garantita dal rispetto di (i) un postulato di significato che stabilisce cosa sia una lunghezza, rispetto ad esempio ad altre unità di misura e (ii) un postulato di transitività per cui se a è più lungo di b , e b di c , allora c non sarà mai più lungo di a ⁵³. In generalizzazioni di questo tipo, una volta che le osservazioni le abbiano confermate, «non abbiamo alcuna ragione di credere che possano essere precisate indefinitamente facendo uso di ulteriori concetti fisici»⁵⁴, ovvero le si può riconoscere come leggi empiriche universali e necessarie: vere fino a prova contraria, se si fondassero su una prova induttiva, vere fino a un miglioramento della teoria, qualora la prova si intendesse in senso probabilistico. Come accennato sopra, in un certo senso le due prove coincidono.

L'eteronomicità di una generalizzazione si capisce in funzione della omonomicità. Detto altrimenti, affinché generalizzazioni di tipo mentale siano coerenti con una cornice teorica forte (quale sarebbe per Davidson una qualsiasi cornice di riferimento descritta in termini fisici) è necessario che tali generalizzazioni vengano tradotte nei termini propri di quella cornice, ad esempio che gli atteggiamenti proposizionali si ritengano espressi dal comportamento linguistico o da altri comportamenti: sebbene non possiamo fare a meno di interpretare il comportamento esplicito degli agenti riferendolo agli eventi mentali impliciti, di presupporre cioè una relazione inferenziale dai secondi verso i primi, «la vita è quel che è, non ci sarà una teoria semplice»⁵⁵, ovvero leggi universali e necessarie che regolino questa relazione e ci consentano di conoscerla con certezza. La traduzione dal mentale al fisico è strutturalmente aperta. Di conseguenza «il carattere eteronomico degli asserti generali che collegano il fisico e il mentale va ricondotto a questa decisiva funzione della traduzione nella descrizione degli atteggiamenti proposizionali, nonché all'indeterminatezza della traduzione»⁵⁶.

2.4. «Ragioni» e «cause»

Un'indicazione implicita in merito alla definizione positiva dell'eteronomicità ovvero dell'anomalia del mentale ci proviene da un altro saggio, nel quale Davidson intende mostrare in che modo gli eventi mentali possano interagire con eventi fisici e dunque esercitare un potere causale su questi ultimi.

Si può considerare un'azione «razionalizzata» allorché essa può essere spiegata da una «ragione», ovvero qualora si fornisca per tale azione «la ragione dell'agente nel fare ciò che ha fatto»⁵⁷. Due sono le condizioni necessarie affinché una ragione R si possa considerare la «ragione primaria» di un'azione A sotto la descrizione d : « R consiste in un atteggiamento favorevole dell'agente nei confronti di azioni dotate di una certa proprietà, e in una credenza da parte dell'agente che A , sotto la descrizione d , ha questa proprietà»⁵⁸; ed è inoltre richiesto che la ragione primaria di un'azione ne sia anche la

⁵² D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 302.

⁵³ Cf. D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 301.

⁵⁴ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 300.

⁵⁵ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 303.

⁵⁶ D. DAVIDSON, «Eventi mentali», 303.

⁵⁷ D. DAVIDSON, «Azioni, ragioni e cause», 41.

⁵⁸ D. DAVIDSON, «Azioni, ragioni e cause», 44.

causa⁵⁹. La prima condizione stabilisce che la ragione primaria di un'azione consista nel binomio di un desiderio e una credenza, secondo un modello che si potrebbe far risalire a Hume⁶⁰. Nella prima classificazione rientrano stimoli di varia provenienza, sia sensibili che intellettuali, «nella misura in cui essi possono essere interpretati come atteggiamenti di un agente diretti verso azioni di un certo tipo»⁶¹. Nella seconda rientrerebbe «la convinzione, quantunque temporanea, che ogni azione di un certo tipo debba essere effettuata, o valga la pena di essere effettuata, oppure sia, a conti fatti, desiderabile»⁶². Si noti che la distinzione tra credenza e desiderio, della cui non ovvietà Davidson si mostra consapevole nell'apprestarsi a precisarla, è in fondo una distinzione tra contenuti di eventi mentali ovvero tra determinati attributi di eventi fisici, sebbene questi ultimi siano considerati sotto una descrizione non fisica.

La seconda condizione sembra gettare maggiore luce sulla prima, rivelando l'autentica preoccupazione dell'autore: «per la relazione tra una ragione e l'azione da essa spiegata, è fondamentale l'idea che l'agente abbia compiuto l'azione perché aveva quella ragione»⁶³. Davidson sembrerebbe adombrare l'idea che, preso un *set* di intenzioni (binomio desiderio-credenza) che possano esercitare una funzione esplicativa nei confronti dell'azione, soltanto alcune di esse costituiscono di fatto ragioni primarie per la medesima azione, e cioè quelle che, entrando nella catena causale naturale, interagiscono con eventi fisici producendo degli effetti. Pertanto una ragione primaria è condizione sufficiente a rivelare un'intenzione (ovvero l'intenzione è condizione necessaria perché vi sia una ragione dell'azione, che altrimenti rimarrebbe inspiegabile) sebbene non sia vero il reciproco: «la funzione giustificativa di una ragione dipende dalla funzione esplicativa; ma la conversata non vale»⁶⁴. La comprensione dell'azione non potrebbe per questo mai funzionare come un processo inferenziale dall'azione alle ragioni, ma è sempre un'interpretazione di quelle che fra le intenzioni abbiano funzionato come ragioni primarie: pur essendo le ragioni primarie delle cause, le spiegazioni delle azioni «non contengono una legge in modo essenziale»⁶⁵. Quanto detto sopra in termini di traduzione dal mentale al fisico viene qui chiarito in termini di «ragioni» e «cause».

3. Un Kant davidsoniano, secondo Ralf Meerbote

Inserire il modello di azione elaborato da Davidson in una cornice kantiana implica la traduzione della distinzione tra trascendentale e empirico in quella tra mentale e fisi-

⁵⁹ D. DAVIDSON, «Azioni, ragioni e cause», 52.

⁶⁰ Nel *Libro Secondo del Trattato sulla natura umana*, Hume sostiene che, affinché si produca una volizione, è necessario l'impulso pratico di una passione, il quale avviene in base a un giudizio cognitivo della ragione. Di conseguenza, per Hume, una volizione si può considerare irragionevole solo in senso analogo, poiché propriamente è il giudizio sul quale essa si fonda che dipende dalla ragione. Una passione può, dunque, essere ostacolata soltanto da un'altra di segno opposto. Il *desiderio* proprio di una volizione sembra così essere legato alla *credenza* nella veridicità di un enunciato, piuttosto che alla veridicità dello stesso: «Posso *desiderare* un frutto perché *immagino* che abbia un sapore eccellente, ma se mi *convincete* del mio errore, il mio vivo *desiderio* scomparirà» Cf. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, 433-9 [corsivo mio]. Tra desiderio e credenza, Hume sembra individuare un legame di necessità.

⁶¹ D. DAVIDSON, «Action, reasons and causes», 42.

⁶² D. DAVIDSON, «Action, reasons and causes», 42.

⁶³ D. DAVIDSON, «Azioni, ragioni e cause», 49.

⁶⁴ D. DAVIDSON, «Azioni, ragioni e cause», 47-8.

⁶⁵ D. DAVIDSON, «Azioni, ragioni e cause», 30.

co, oltre che l'interpretazione del ragionamento pratico kantiano in termini di ragioni in senso davidsoniano. In questo tentativo si è cimentato in una serie di suoi articoli Ralf Meerbote, secondo la cui interpretazione il compatibilismo kantiano proclamato dalla terza antinomia della ragion pura potrebbe essere compreso alla luce del monismo anomalo delle azioni, da una parte senza sacrificare l'universale e necessaria validità della seconda analogia dell'esperienza e dall'altra garantendo che le azioni possano essere spiegate in almeno un modo non causale.

3.1. Definizione delle «azioni mentali»

Operando una distinzione all'interno del lessico kantiano, Meerbote ipotizza che alcuni eventi mentali – precisamente, quelli che non implicino passività e recettività, o interazione tra forze non viventi – possano essere considerati «azioni». Mentre tutti gli altri eventi mentali si spiegherebbero esaurientemente in termini causali, le azioni mentali potrebbero essere descritte in termini «teleologici non causali»⁶⁶.

Almeno in alcuni casi, Kant sembrerebbe intendere l'azione di un oggetto fisico nel mondo sensibile in modo tale che questa possa essere intesa come mentale. Le azioni mentali costituirebbero un correlato di azioni fisiche e si definirebbero rispetto a queste: «Il sollevarsi del mio braccio e il mio sollevare il braccio illustrano la differenza e la connessione tra i due sensi del termine»⁶⁷. L'azione umana compiuta nel mondo sensibile lascerebbe presupporre un aspetto mentale, descrivibile come orientamento a un fine.

Riferendosi alla terza sezione della *Fondazione* (cf. KGS IV, 427) e al §10 della *Critica del Giudizio* (cf. KGS V, 219-21; 34-5), Meerbote interpreta la razionalizzazione kantiana delle azioni secondo il modello «desiderio-credenza» elaborato da Davidson, per cui «quando [Kant] dice che gli esseri umani agiscono in forza di massime, prescrizioni, regole o interesse, egli intende che essi possiedono massime, prescrizioni, o regole per (la realizzazione di) azioni [in ciò consisterebbe la credenza] e prendono interesse nelle azioni [in ciò consisterebbe il desiderio]»⁶⁸.

In questa cornice interpretativa, il volere sarebbe una forma di desiderio e la motivazione morale costituirebbe una versione sofisticata di quella prudenziale⁶⁹. In altri termini, la distinzione tra motivazione prudenziale e morale consisterebbe in una distinzione «riguardante il *contenuto* dei desideri e le pertinenti credenze possedute dall'agente, così come le *condizioni* sotto le quali il desiderio e le credenze nascono»⁷⁰, tale da consentire all'agente di distinguere ciò che è autenticamente buono da ciò che lo è solo apparentemente⁷¹. Si tratterebbe in altri termini di una distinzione solo di grado, non di tipo.

⁶⁶ R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 141.

⁶⁷ R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 140.

⁶⁸ R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 141.

⁶⁹ «I am treating desiring and willing as equivalent». R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 141 nota 4. «In its [of an autonomous action] rationalization requirement we find a type of proattitude and a type of represented means-end connection different in some fundamental respects from what we find in the latter case». Ivi, 143.

⁷⁰ R. MEERBOTE, «Kant on freedom and the rational and morally good will», 64.

⁷¹ Cf. R. MEERBOTE, «Kant on freedom and the rational and morally good will», 65.

3.2. Motivazioni empiriche e morali

Nel caso di una motivazione non (esclusivamente) morale il desiderio sarebbe generato da uno stato contingente della «vita mentale [...] di una persona»⁷² e la credenza in questione esprimerebbe una relazione di consequenzialità empirica. Alla base di una motivazione morale Meerbote riconosce invece un desiderio *a priori*, la cui indipendenza dalle condizioni empiriche si estende alla credenza pertinente⁷³.

Per spiegare questo concetto, egli si riferisce all'esperienza cognitiva, a cui si è già riferita l'interpretazione di Beck. Suppongo di voler conoscere indirettamente il valore di verità dell'enunciato *p* e credo che esso sia vincolato a quello di un altro enunciato *r*. Credo cioè che se (a) so che *r* è vero e (b) so che *r* è prova di *p*, allora (c) so che *p* è vero. Nel linguaggio di Meerbote, avrei delle «ragioni pratiche» empiriche per realizzare (a) e (b). Se ora chiedessi perché la realizzazione di (c) dipenda da (a) e (b), come sia cioè possibile la connessione tra (c), (a) e (b) che costituisce la mia credenza, dovrei ammettere che essa riposa non più su ragioni (teoretiche) empiriche bensì su principi in qualche misura *a priori* che «indicano nel senso di un'autonomia di alcuni aspetti della vita mentale»⁷⁴.

Traducendo in termini pratici, potrebbero esservi ragioni empiriche per compiere un'azione ove la connessione tra credenza e desiderio è *a priori*, poiché il desiderio di essere morale non è ulteriormente fondato su un altro: «se il nostro agire morale non serve altro scopo, allora il nostro modello ci fa dire che, sebbene io possa avere una ragione pratica per agire in un certo modo in una certa situazione, non ho una ragione pratica ulteriore per essere morale»⁷⁵. Poniamo ad esempio il caso che uno studente si trovi ad attraversare la strada con un'anziana signora, creda che aiutare gli anziani significhi agire moralmente e desideri essere moralmente buono: in quel caso, il desiderio di essere moralmente buono non sarebbe fondato su altro e la connessione fra la credenza e il desiderio sarebbe *a priori*. Meerbote tradurrebbe cioè le massime in accordo con l'imperativo categorico con mezzi per raggiungere lo scopo di essere morali, ovvero «concettualmente identici a essere morali»⁷⁶. In questo senso, si potrebbe ancora continuare a leggere l'azione morale nei termini di una credenza e di un desiderio tra loro connessi. Il binomio desiderio-credenza funzionerebbe come una «connessione di ragioni pratiche»⁷⁷ e non come una condizione causale secondo la seconda analogia dell'esperienza: gli interessi e le massime sarebbero direttamente responsabili dell'azione, non lo sarebbero determinati oggetti o stati in senso causale.

La preoccupazione di Meerbote sembrerebbe essere quella di esprimere non tanto la coscienza della legge morale, quanto la sua manifestazione empirica nella psicologia dell'agente. Lo conferma la traduzione della motivazione morale in «casi di arbitrio non determinato, realizzati dalla volontà»⁷⁸ ovvero di un arbitrio originariamente normativo. E tuttavia ci si può ancora chiedere quanto questo sia un rendiconto sufficiente dell'imperativo categorico kantiano.

⁷² R. MEERBOTE, «*Wille and Willkür in Kant's theory of action*», 72.

⁷³ Cf. R. MEERBOTE, «Kant on freedom and the rational and morally good will», 64.

⁷⁴ R. MEERBOTE, «Kant on freedom and the rational and morally good will», 73.

⁷⁵ R. MEERBOTE, «Kant on freedom and the rational and morally good will», 74.

⁷⁶ R. MEERBOTE, «Kant on freedom and the rational and morally good will», 74.

⁷⁷ R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 142

⁷⁸ R. MEERBOTE, «*Wille and Willkür in Kant's theory of action*», 74.

3.3. Autonomia, eteronomia, spontaneità dell'azione

Quanto detto sulla motivazione morale è alla base delle determinazioni autonome della volontà, nelle quali le azioni sono completamente controllate dalla ragione: in ciò risiederebbe il concetto positivo di «libertà». Il caso più interessante è tuttavia quello delle determinazioni eteronome, riconducibili anch'esse secondo Meerbote alla spontaneità dell'arbitrio⁷⁹. Uno studio della «spontaneità eteronoma» chiarisce dunque il significato del concetto negativo di «libertà».

Il caso per l'attribuzione di un'assoluta spontaneità è creato nell'uomo dalla sua capacità di deliberazione. Riferendosi alla distinzione kantiana tra arbitrio bruto e arbitrio sensitivo, Meerbote osserva che negli animali mancherebbe la ragione sufficiente per ipotizzare che essi si determinino spontaneamente. Pur potendo loro accordare una minima capacità rappresentativa proposizionale – una forma di coscienza, di linguaggio e così via – mancherebbe loro la capacità di elaborare razionalmente preferenze tra le motivazioni dell'agire⁸⁰. Meerbote ha altrove definito l'arbitrio come la facoltà di determinarsi in base ai desideri: affinché questo non sia patologicamente necessitato si richiede una «scelta che coinvolga pro-attitudini proposizionali e credenze organizzate in relazioni mezzo-fine»⁸¹.

Due ragioni giustificano il fatto che la capacità di deliberazione richieda una assoluta spontaneità. La prima, intuitiva, è che per Kant «la libertà [e la spontaneità] semplicemente coincidono con la capacità di prendere delle decisioni basate su deliberazioni»⁸². La seconda, filosofica, consiste nella riflessione secondo la quale nel testo kantiano «quelle azioni che sono più che semplicemente eteronome sono coscienti»⁸³. In altri termini, ogni atto di deliberazione implicherebbe per Kant una coscienza *in e di* quell'atto, dei suoi contenuti e del soggetto deliberante: per la seconda volta, ci si riferisce all'esperienza cognitiva per spiegare concetti che trovano il loro impiego in quella pratica.

Che l'arbitrio umano sia patologicamente affetto ma non necessitato implica così una certa indipendenza dagli impulsi sensibili, che è misura della spontaneità nelle determinazioni eteronome ovvero del concetto negativo della libertà di agire. Tale indipendenza potrebbe essere interpretata, piuttosto che come negazione di ogni forma di determinazione causale, come negazione di almeno alcune descrizioni causali (quelle condotte secondo la seconda analogia dell'esperienza), sebbene ne rimangano in vigore altre (la razionalizzazione dell'azione secondo il modello desiderio-credenza), che l'autore definisce «descrizioni non-determinanti»⁸⁴. L'interpretazione di Meerbote si fonda su un'accurata distinzione tra un'azione «che violi le leggi causali» e una «sotto una descrizione non spiegabile tramite leggi causali»⁸⁵, sebbene quest'ultima non le violi: in base a questa distinzione, senza implicare che l'azione si sottragga alle leggi dell'esperienza (e risulti, in questa prospettiva, arbitraria), la razionalizzazione

⁷⁹ «Autonomy is one, but only one, form of spontaneity, with heteronomous spontaneity (as we may call it) as another type». R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 143.

⁸⁰ Cf. R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 144.

⁸¹ R. MEERBOTE, «*Wille and Willkür* in Kant's theory of action», 71.

⁸² R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 147.

⁸³ R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 147.

⁸⁴ R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 145.

⁸⁵ Cf. R. MEERBOTE, «*Wille and Willkür* in Kant's theory of action», 76.

dell'azione costituirebbe una forma di determinazione causale alternativa e irriducibile a quella espressa da una necessitazione patologica da parte di impulsi sensibili e, in questo senso, essa costituirebbe una descrizione non-determinante dell'azione.

L'articolazione di eteronomia e spontaneità viene ulteriormente chiarita attraverso la distinzione tra volontà [*Wille*] e arbitrio [*Willkür*]. La volontà esprimerebbe una facoltà legislativa, in grado di connettere desideri orientati verso un fine a credenze circa le relazioni mezzo-fine e capace, in questo modo, secondo Meerbote, di accogliere anche motivazioni empiriche. L'arbitrio costituirebbe invece la facoltà esecutiva della scelta, responsabile della deliberazione e, in questo senso, osserva sempre lo studioso, esso sarebbe capace di una assoluta spontaneità⁸⁶. Posta questa distinzione, Meerbote definisce la concezione kantiana della libertà, in senso negativo, come assenza di determinazioni (del tipo descritto dalla seconda analogia dell'esperienza) sull'arbitrio, quindi anche come assenza del controllo – nel senso proprio del termine – della ragione sulla volontà⁸⁷. Così definita, la libertà intesa in senso negativo costituirebbe una componente necessaria della libertà in senso positivo: è solo per il fatto che l'arbitrio delibera in entrambi i casi in assenza di ulteriori determinazioni che tanto l'uso empirico quanto quello puro della ragione pratica possono considerarsi liberi. Secondo Meerbote, un'azione libera potrebbe definirsi come una «libertà in senso negativo, presa insieme alla determinazione di un'adeguata miscela di quanto è eteronomo e quanto è autonomo secondo il modello esplicitato»⁸⁸. Per quale ragione si rende necessario, al fine di garantire l'assoluta spontaneità dell'arbitrio, sottrarlo non soltanto alle determinazioni naturali ma anche al controllo della ragione? Questa interpretazione del significato negativo della libertà sembrerebbe scaturire dalla natura empirica, non trascendentale, della cornice concettuale entro la quale lo studioso sembrerebbe collocare la propria concezione della volontà: in questa cornice, infatti, ogni ragione dell'azione sarebbe incomprendibile se non costituisse allo stesso tempo una «determinazione» e quindi l'assenza di determinazione comporta anche l'assenza di ragioni. Ciò non equivale a dimostrare, tuttavia, che anche Kant si muova entro la medesima cornice concettuale e ancor meno, pertanto, che egli abbia bisogno di postulare l'indipendenza dell'arbitrio dalla determinazione della volontà, al fine di garantirne la libertà nel senso negativo.

La spontaneità di tipo eteronomo richiede una motivazione empirica, del tipo descritto nel paragrafo precedente: alla luce di quanto detto, «almeno una delle sue componenti [...] è patologicamente necessitata e almeno un'altra delle sue componenti [...] non può essere patologicamente necessitata»⁸⁹. Al contrario, la spontaneità di tipo autonomo comporta che nessuna delle sue componenti sia patologicamente necessitata. Secondo la classificazione appena introdotta, gli atti realizzati da esseri non-viventi e animali sarebbero del tutto eteronomi e niente affatto spontanei. Le azioni che scaturiscono da un arbitrio umano, al contrario, presuppongono sempre una misura di spontaneità: nel caso fossero anche determinate dalla sola ragione – quella che Meerbote contraddistingue con il termine di «ragion pura pratica»⁹⁰ – sarebbero completamente autonome; nel caso

⁸⁶ Cf. R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 71.

⁸⁷ Cf. R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 146.

⁸⁸ R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 146.

⁸⁹ R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 145.

⁹⁰ R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 143.

fossero determinate parzialmente dalla ragione – «ragione pratica empirica»⁹¹ – e parzialmente dai sensi, sarebbero in parte autonome e in parte eteronome. Nel caso delle azioni umane, la determinazione eteronoma non esclude l'autonomia ma la presuppone, nella misura in cui si tratta pur sempre di una determinazione spontanea. Distinguendo tra due accezioni della spontaneità, come della facoltà di scelta, Kant porrebbe le condizioni per strutturare una «teoria unificata dell'azione»⁹² e della volontà, coniugando l'elemento sensibile con quello razionale.

3.4. Giudizi determinanti e non-determinanti

Riferendosi alla teoria kantiana della scienza, Meerbote interpreta la dipendenza causale di certe proprietà come «proiettabilità [prevedibilità nel futuro] [...] e conformità a leggi delle generalizzazioni che le riguardano»⁹³ e il concetto di «determinazione degli eventi» in senso causale⁹⁴. Assecondando un'interpretazione univoca del verbo «determinare» in senso empirico, egli dichiara che «la determinazione è di eventi (nel tempo) e la determinazione degli eventi è la loro predicibilità e rintracciabilità in accordo a principi causali, conformi a leggi»⁹⁵. In questo senso il principio trascendentale dell'intelletto viene inteso come un principio costitutivo della realtà, di conseguenza la determinazione a priori viene intesa come una determinazione necessaria⁹⁶. Il giudizio determinante, il cui funzionamento è stato studiato dalla prima parte della *Logica Trascendentale* (cf. in particolare A132-6/B171-5), esprimerebbe una connessione necessaria tra eventi fisici. Nella misura in cui le azioni possono essere colte tramite concetti fisici, esse rientrano pienamente all'interno di questa connessione.

Tuttavia, la determinazione da parte della ragione non è del tipo empirico, ma richiede solamente che «la ragione sia l'effettivo fondamento delle occorrenze di un evento-azione»⁹⁷. Per comprendere l'anomalia delle azioni mentali rispetto agli eventi fisici è stato introdotto il concetto di «descrizione non-determinante», che fa il paio con quello di «giudizio non-determinante». Riferendosi alla *Critica del Giudizio* (in particolare cf. KGS V, 267-70), ai *Primi principi metafisici della scienza della natura* (cf. KGS IV, 470-1) e all'*Antropologia* (cf. KGS VII, 132-4), Meerbote sostiene che nel giudizio riflettente un'azione può essere descritta tramite una rappresentazione proposizionale, in modo teleologico ovvero non-determinante. L'azione descriverebbe non tanto un tipo di evento, ma «un'attività»⁹⁸: per questa ragione, essa non è matematizzabile nello spazio e nel tempo, né categorizzabile, e quindi disponibile per collegamenti inferenziali⁹⁹. Nell'impossibilità di ricondurre gli eventi mentali a leggi fisiche o psicofisiche, Meerbote assegna alla posizione kantiana la teoria davidsoniana dell'anomalia del mentale¹⁰⁰.

In senso proprio e primario, il carattere della causalità intellegibile di cui la ragione è portatrice non è determinato. Le azioni possono però essere ricondotte, almeno in senso

⁹¹ R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 143.

⁹² R. MEERBOTE, «Kant on freedom and the rational and morally good will», 65.

⁹³ R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 151.

⁹⁴ Cf. R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 153.

⁹⁵ R. MEERBOTE, «Kant on freedom and the rational and morally good will», 60.

⁹⁶ Cf. R. MEERBOTE, «Kant on freedom and the rational and morally good will», 60 nota 2.

⁹⁷ R. MEERBOTE, «Kant on freedom and the rational and morally good will», 60 nota 2.

⁹⁸ R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 154.

⁹⁹ Cf. R. MEERBOTE, «Kant on freedom and the rational and morally good will», 156.

¹⁰⁰ Cf. R. MEERBOTE, «Kant on freedom and the rational and morally good will», 156.

analogo, a una determinazione da parte della ragione, ovvero sussunte sotto il suo potere di controllo, in quanto «rientrano sotto un requisito di razionalizzazione e, in un agente, occorrenze che rispettano questi requisiti si rendono efficaci nel produrre azioni soltanto nella misura in cui tali occorrenze (e le azioni) sono identiche a istanze di eventi che ricadono sotto descrizioni determinanti»¹⁰¹. Ciò che renderebbe la ragione una forma *sui generis* di causalità è l'assenza di identità *type-type* tra eventi mentali e fisici, dunque l'assenza di una necessità stretta, regolata da una legge, nel passare da una descrizione mentale a una fisica, che è ciò che serve affinché un'azione possa essere spiegata in termini causali¹⁰². È sulla base di un materialismo non riduttivo che è possibile ascrivere a Kant una posizione compatibilista. Il rischio, di cui Meerbote si mostra consapevole¹⁰³, di ridurre le descrizioni non-determinanti all'irrelevanza è il prezzo da pagare per l'esclusione di una concezione in qualche misura positiva del noumeno, sulla quale potrebbe fondarsi un'eventuale interpretazione incompatibilista.

4. Idealismo e compatibilismo kantiani secondo Hudson

Gli studi di Meerbote suggeriscono un'interpretazione compatibilista della posizione kantiana, senza tuttavia considerarla una via obbligata: i risultati ottenuti mostrano infatti che, rinunciando al postulato di una realtà noumenica, la posizione incompatibilista, pur sempre possibile, sarebbe superflua. Questa lettura viene sviluppata compiutamente e sistematicamente da Hudson che, in una monografia dei primi anni Novanta, propone il compatibilismo kantiano all'attenzione del dibattito a lui contemporaneo su determinismo e libero arbitrio.

Secondo Hudson, nella formulazione della terza antinomia Kant ammetterebbe una concezione incompatibilista della libertà soltanto in modo condizionale: qualora si abbracciasse una posizione di realismo trascendentale, si sarebbe costretti ad accettare l'incompatibilità della libertà con la causalità naturale¹⁰⁴. Riconoscendo nella risoluzione dell'antinomia l'idealità trascendentale dei fenomeni, si aprirebbe la possibilità di una posizione compatibilista, la cui descrizione dipenderebbe, quindi, in qualche misura da quella del rapporto tra fenomeni e noumeni.

Riprendendo il concetto di «descrizione» introdotto da Meerbote, Hudson lo applica non soltanto alle funzioni del giudizio, per distinguere – cioè – i giudizi determinanti da quelli non-determinanti all'interno della medesima esperienza: Hudson adopera, infatti, il concetto di «descrizione» anche per identificare il ruolo di fenomeni e noumeni nella dottrina dell'idealismo trascendentale. Riferendosi come Beck a una lettura non ontologica dell'idealismo trascendentale, Hudson sostiene che nella cornice kantiana «la medesima cosa è considerata in sé stessa (sotto una descrizione) ed è considerata come apparenza (sotto un'altra descrizione)»¹⁰⁵. Interpretando la distinzione trascendentale come valida tra due aspetti di un unico mondo anziché tra due mondi, Hudson ascriverebbe alla dottrina kantiana «non soltanto l'associazione ma l'identità numerica»¹⁰⁶ di azioni umane libere ed eventi empirici regolati dalla seconda analogia dell'esperienza.

¹⁰¹ R. MEERBOTE, «Kant on freedom and the rational and morally good will», 62.

¹⁰² R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 159.

¹⁰³ R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 160.

¹⁰⁴ Cf. H. HUDSON, *Kant's compatibilism*, 39.

¹⁰⁵ H. HUDSON, *Kant's compatibilism*, 40.

¹⁰⁶ H. HUDSON, *Kant's compatibilism*, 41.

Nella prospettiva rappresentata, la distinzione tra ragioni e cause sarebbe riconducibile a quella tra noumeni e fenomeni.

4.1. Il problema della «determinazione» e della «causalità» della ragione

Come nella lettura di Meerbote, anche Hudson intende la «causalità naturale» e la «causalità della ragione» come espressioni di un concetto univoco di «determinazione». In altri termini la prospettiva kantiana non consentirebbe di interpretare la determinazione in «senso produttivo»¹⁰⁷ diversamente da una determinazione causale empirica. Tale significato potrebbe riferirsi in senso forte alla produzione di effetti a partire da cause nel mondo naturale, in base alla seconda analogia dell'esperienza, e in senso debole alla produzione di effetti a partire da una «causa intellegibile»¹⁰⁸.

Nel secondo caso si tratterebbe della determinazione proposizionale di un'azione tramite la ragion pratica, che per Hudson come per Meerbote avverrebbe secondo il modello «credenza-desiderio». Che *r* abbia determinato l'azione *a* significa considerare *r* ragione pratica per *a*, consistente nel desiderio da parte dell'agente di raggiungere il fine *f* associato alla credenza che *a* sia un mezzo adeguato per il raggiungimento di *f*. A questo tipo di determinazione, Hudson riconduce gli imperativi kantiani¹⁰⁹.

La razionalizzazione dell'azione, ovvero la sua riconduzione a pertinenti ragioni pratiche, consentirebbe di rendere conto in modo non riduttivo della causalità della ragione. Quest'ultima spiegherebbe così le azioni della volontà, secondo la tesi dell'olismo del mentale avanzata da Davidson e implicitamente sostenuta da Meerbote.

Che tuttavia la causalità della ragione possa essere considerata effettiva nel mondo fisico, ovvero che determinati eventi fisici siano riconducibili alla causalità della ragione in termini di azioni, è garantito soltanto dall'identità *token-token* tra azioni ed eventi fisici, ragioni e cause, che Hudson riconduce alla coincidenza numerica dei noumeni con i fenomeni. Esplicitando la tesi di Meerbote per cui una causa intellegibile non determina alcunché, Hudson precisa che la determinazione proposizionale è necessaria ma non sufficiente per l'azione che le corrisponde, poiché «il fatto che l'agente abbia delle ragioni pratiche per realizzare un'azione non è invariabilmente seguito dalla realizzazione di quell'azione»¹¹⁰. Questa connessione necessaria sarebbe garantita soltanto nel mondo naturale e, tra le azioni, soltanto nella misura in cui ciascuna di esse è identica a un evento fisico ed entra, per questo, nella connessione naturale.

Nella misura in cui applichiamo una descrizione delle azioni secondo la causalità della ragione, dobbiamo abbandonare la pretesa di una conoscenza di esse nel senso forte del verbo «conoscere»: limitatamente a questo punto di vista, sarà infatti impossibile rintracciare la connessione necessaria richiesta dalle conoscenze scientifiche oggettivamente valide. Si tratterebbe in questo caso di una descrizione «intellegibile», che ha come proprio criterio regolativo l'ordine in cui le cose dovrebbero essere, piuttosto che quello in cui le cose effettivamente sono. Il significato del «dovere» non viene qui ulteriormente specificato. D'altra parte, la conoscenza scientifica delle medesime azioni è possibile nella misura in cui si considera ciascuna occorrenza corrispondente a un evento della natura, a un fenomeno che possa essere sussunto sotto i principi trascendentali

¹⁰⁷ H. HUDSON, *Kant's compatibilism*, 43.

¹⁰⁸ H. HUDSON, *Kant's compatibilism*, 42.

¹⁰⁹ Cf. H. HUDSON, *Kant's compatibilism*, 44.

¹¹⁰ H. HUDSON, *Kant's compatibilism*, 42-3.

dell'intelletto¹¹¹. Si tratterebbe in questo caso di una descrizione «sensibile», il cui criterio regolativo è l'ordine naturale delle cose in base alle leggi dell'intelletto.

4.2. Descrizioni non-determinanti e principi regolativi

Nella cornice di una descrizione intellegibile, non è possibile stabilire una relazione inferenziale tra le azioni né identificarle tramite coordinate spazio-temporali. Alla luce di ciò, Hudson assume il termine suggerito da Meerbote di «descrizione non-determinante» (e quello, corrispondente, di «carattere non-determinato»). Il giudizio riflettente studiato dalla terza *Critica* costituirebbe l'occasione per questo tipo di descrizioni delle azioni, in termini finalistici anziché esclusivamente meccanici. Il principio regolativo della finalità consentirebbe di cogliere un aspetto dell'attività umana incomprendibile nella concezione in termini causali delle medesime azioni.

Hudson riconosce che la classe delle descrizioni non-determinanti è più ampia rispetto a quella delle azioni umane: la comprensione della struttura e del comportamento degli organismi in generale, anche di quelli non razionali richiede una spiegazione finalistica oltre che meccanica. Nella misura in cui possono essere ricondotte al modello «credenza-desiderio», le descrizioni delle azioni rappresentano un sottoinsieme di questo insieme più ampio¹¹². Avendo ricondotto la distinzione tra ragioni e cause, azioni ed eventi, a quella tra noumeni e fenomeni, Hudson può parlare di questo caso di «determinazione proposizionale» senza correre il rischio che questa si sovrapponga alla determinazione di tipo causale.

4.3. La teoria dei caratteri nel «compatibilismo» kantiano

La distinzione tra descrizioni determinanti e non-determinanti consente di interpretare il rapporto tra fenomeni e noumeni, come quello tra il carattere empirico e il carattere intellegibile, che Hudson ascrive all'agente oltre che all'agire razionale. In questo senso, un'azione è riconducibile al carattere empirico di un soggetto, ovvero alla causalità empirica che esso esercita nel mondo naturale, intendendo il binomio «credenza-desiderio» identico a un evento neuro-fisiologico; la medesima azione può tuttavia ricondursi al carattere intellegibile tramite la sua razionalizzazione in senso pratico. Il carattere empirico svolgerebbe un ruolo esplicativo, quello intellegibile un ruolo giustificativo, che stia a fondamento dell'imputazione¹¹³. Alla luce di quanto detto, non potrebbe esservi determinazione di effetti nel mondo sensibile da parte di un agente se non per il tramite di una facoltà causale empirica, rispetto alla quale quella intellegibile costituirebbe tuttavia una descrizione non riducibile e una componente egualmente necessaria per la comprensione delle azioni in quanto tali.

Nell'interpretazione di Hudson la distinzione tra fenomeni e noumeni e la teoria dei caratteri consentirebbero così di garantire il requisito fondamentale della libertà, rintracciato all'interno della prospettiva kantiana non in un potere causale assolutamente spontaneo che cada fuori dall'esperienza ma piuttosto nella riconducibilità delle azioni alla causalità della ragione, tramite l'incontro di credenze e desideri negli imperativi, in ac-

¹¹¹ H. HUDSON, *Kant's compatibilism*, 45.

¹¹² Cf. H. HUDSON, *Kant's compatibilism*, 46 nota 60.

¹¹³ Cf. H. HUDSON, *Kant's compatibilism*, 47.

cordo con le leggi empiriche¹¹⁴. Hudson riscontra una continuità tra questa concezione della libertà e quella sostenuta da Kant negli scritti pre-critici, assegnando a entrambe una valenza compatibilistica.

4.4. Il rapporto tra volontà [*Wille*] e arbitrio [*Willkür*]

Allo scopo di chiarire il rapporto tra autonomia, eteronomia e spontaneità secondo il modello «credenza-desiderio» anche Hudson si riferisce al rapporto tra volontà e arbitrio. Riguardo alla funzione esecutiva, egli distingue la caratterizzazione positiva dell'arbitrio come spontaneità, dalla caratterizzazione negativa dello stesso come indipendenza dalle necessitazioni patologiche. Riguardo alla funzione legislativa, egli definisce la libertà della volontà positivamente come l'autonomia che è propria della ragion pura pratica e negativamente come l'autonomia soltanto parziale propria della ragione empirica. Come nel caso dell'interpretazione precedente, anche Hudson riconosce nel testo kantiano la tesi che l'eteronomia costituisca anch'essa una forma di libertà e distingue sostanzialmente la funzione di proclamare la legge morale da quella di fornire una credenza empirica per un desiderio contingente, senza però sviluppare questa distinzione. Secondo Hudson, la libertà della funzione esecutiva (intesa sia come spontaneità che come indipendenza da necessitazioni patologiche) implica almeno una delle due forme di libertà della funzione legislativa, sia essa l'autonomia in senso proprio o l'autonomia eteronoma della ragione empirica. D'altra part, ogni forma di libertà della funzione legislativa – sia quella dell'autonomia suprema o quella dell'autonomia soltanto parziale – implica entrambe le forme di libertà dell'arbitrio: in entrambi i casi, infatti, il comando della volontà all'arbitrio sarebbe comprensibile solo presupponendo che l'arbitrio sia effettivamente in grado di determinarsi sulla base di quel comando, ovvero che l'agente sia capace di agire in base a fondamenti razionali indipendentemente da stimoli sensibili.

4.5. Una visione di insieme sull'interpretazione compatibilistica di Hudson

L'interpretazione compatibilista suggerita da Hudson consentirebbe di affrontare alcune questioni decisive per la concezione kantiana della libertà.

In primo luogo, si pone il problema di considerare la medesima azione come frutto dell'indipendenza dell'agente da necessitazioni patologiche e insieme come causalmente determinata. L'indipendenza sarebbe garantita dalla descrizione proposizionale, la quale sarebbe determinante solo in senso analogo ovvero non-determinante in senso empirico-fisico: tale forma di determinazione consentirebbe di ricondurre l'azione a una ragione pratica («credenza-desiderio») e alla determinazione dell'arbitrio da parte di un imperativo della volontà. L'azione sarebbe tuttavia la stessa cosa di un evento naturale e, come tale, entrerebbe in una catena di concatenazioni causali.

Un'altra questione riguarda il problema di un assoluto inizio del tempo e quello della atemporalità, che Kant sembra identificare entrambi quali requisiti della libertà: in altri termini, il problema è quello della possibilità di considerare un'azione come fondata in una causalità non soggetta alle condizioni del tempo, che dunque non consegua da uno stato precedente in base a leggi, ma insieme membro di una serie temporale, dunque strettamente conseguente a un qualsiasi altro membro, preso insieme a una legge natura-

¹¹⁴ Cf. H. HUDSON, *Kant's compatibilism*, 49.

le. Oltre a richiamare l'attenzione sulla distinzione kantiana tra un assoluto inizio in senso logico e temporale (cf. ad esempio A450/B478), Hudson precisa che l'atemporalità sarebbe garantita dal fatto che la relazione tra l'azione e la ragione non è temporale. Il fatto che la ragione costituisca un primo inizio, che dunque l'azione, in quanto tale, sia atemporale, non precludono che l'evento corrispondente all'azione, in quanto tale, sia riconducibile a un inizio determinato e a una serie causale temporale.

L'ultima questione riguarda il problema della conoscenza: le medesime azioni sarebbero ultimamente fondate su ragioni non comprensibili (cf. A557/B585) e, d'altra parte, dovrebbero poter essere spiegate completamente e predette con certezza sulla base di leggi naturali (cf. A549-50/B577-8). Rispetto a questo problema, bisogna osservare che da una parte la conoscenza implica una intuizione e di conseguenza non essendo intuibile, il potere causale intellegibile non è nemmeno conoscibile: esso può essere soltanto postulato, a partire dalla razionalizzazione dell'azione. D'altra parte, soltanto nella misura in cui le azioni costituiscono descrizioni non-determinanti di eventi fisici, esse rientrano, quali eventi fisici e descritte questa volta in termini empirici, fra gli oggetti dell'esperienza e della conoscenza in generale¹¹⁵.

Hudson elabora una visione complessa del compatibilismo kantiano, che nel riferire la distinzione tra descrizioni determinanti e non-determinanti a quella tra fenomeni e noumeni si mostra rispettosa delle intenzioni kantiane proclamate nella risoluzione dell'antinomia (forse meno di quelle della terza *Critica*, ove il giudizio riflettente non sembrerebbe immediatamente riferito alle realtà noumeniche). Mentre nell'interpretazione di Meerbote, volendo garantire la disponibilità di descrizioni determinanti e non-determinanti per la medesima esperienza, diventava un problema la natura a priori del ragionamento pratico, nell'interpretazione di Hudson, avendo ricondotto le descrizioni non-determinanti alla realtà noumenica si rende necessario ribadire l'identità tra noumeni e fenomeni per garantire il potere causale della ragione. Conservando la nozione del «noumeno», l'interpretazione di Hudson sottrae la causalità mediante libertà al determinismo naturale causale. Ma tale interpretazione rimane nel solco del compatibilismo, nella misura in cui esplicita la nozione di «noumeno» – nel caso delle azioni – in termini di una descrizione non-determinante. Rimane il problema di stabilire cosa sia, in fondo, una rappresentazione non deterministica, se non una incompatibilistica, della libertà e se, in ultima analisi, la persistenza nell'alveo della tradizione compatibilistica non comporti inevitabilmente una rinuncia alla «spontaneità».

5. La libertà come scelta senza tempo, secondo Allen Wood

In un lavoro contemporaneo agli articoli di Meerbote, l'interpretazione compatibilista della posizione kantiana e l'eventuale coincidenza della causalità della ragione con il modello «credenza-desiderio» vengono colti in uno sguardo di insieme dallo studioso Allen Wood. Sebbene il suo linguaggio riveli delle ambiguità, egli dichiara di fondare fonda la propria interpretazione su una comprensione ontologica dell'idealismo trascendentale, inteso come distinzione tra due mondi, quello fenomenico e quello noumenico: soltanto per il fatto che le azioni appartengono contemporaneamente a entrambi, esse possono essere considerate sotto due punti di vista¹¹⁶. Piuttosto che creare una divisione

¹¹⁵ Cf. H. HUDSON, *Kant's compatibilism*, 51-2.

¹¹⁶ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 74.

incolmabile, tale distinzione sembra costituire per Wood la condizione necessaria per una teoria unificata della persona:

quando ci vediamo come oggetti della scienza empirica consideriamo le nostre azioni come determinate causalmente e non libere. [...] Quando assumiamo il ruolo di agenti morali, [...] consideriamo la nostra esistenza non soggetta alle condizioni empiriche dello spazio, del tempo o della causalità naturale e ci pensiamo liberi¹¹⁷.

L'argomentazione procede a partire dalla coscienza empirica dell'obbligazione morale, la quale richiede di postulare una libertà come «condizione metafisica»¹¹⁸ dell'agire morale. Dal momento che lo spazio, il tempo e l'ordine causale che a essi pertiene definiscono necessariamente soltanto il mondo fenomenico, nulla impedisce che le azioni e il soggetto che le compie in quanto noumeni possano essere considerati liberi.

5.1. Distinzione tra libertà pratica e trascendentale

Lo studio di Wood si concentra anzitutto sul concetto pratico di libertà, intendendo con ciò «quanto ascriviamo a noi stessi, quando ci pensiamo moralmente responsabili di ciò che facciamo»¹¹⁹. Essa può essere definita, negativamente, in termini di ciò che essa non è e, positivamente, in termini di ciò che essa rende possibile: al significato negativo Wood riconduce la definizione kantiana della libertà come indipendenza dalle necessitazioni patologiche e al significato positivo la capacità di determinarsi sulla base degli imperativi, ovvero «di deliberare quali [impulsi sensibili] soddisfare e come meglio soddisfarli [imperativi ipotetici: la perifrasi ricorda il modello «credenza-desiderio»], [...] di agire sulla base di un motivo assolutamente non sensibile o a priori, di conformare la nostra volontà a una legge morale che la ragione dà a se stessa»¹²⁰.

In primo luogo, Wood ascrive alla posizione kantiana la tesi che l'agire morale non è una espressione fra le tante della libertà pratica ma costituisce la forma propria e primaria in cui essa si realizza¹²¹: premessa implicita di questa tesi è che, affinché il concetto di libertà pratica abbia un senso, si deve presupporre che essa sia capace di produrre effetti ovvero costituisca un potere effettivamente causale.

In secondo luogo, non soltanto gli imperativi categorici ma anche quelli ipotetici costituiscono una forma di agire morale. Detto altrimenti, l'autonomia è una facoltà che sussiste anche quando non si esercita (pienamente)¹²². Wood esprime questo concetto riferendosi a una metafora attinta al mondo non morale. Un nuotatore esperto sarebbe in grado di salvarsi se cadesse in acque profonde. Quella di annegare non la considereremmo una sua capacità, sebbene rappresenti una possibilità reale: malgrado le sue capacità, il nuotatore potrebbe trovarsi nell'impossibilità di esercitarle. Quest'impossibilità saremmo inclini a riferirla a una forma di debolezza (Wood fa l'esempio del panico), ma non ad una mancanza della medesima facoltà di nuotare¹²³. Questa tesi ha due importanti implicazioni. La prima è che anche le azioni eteronome

¹¹⁷ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 75.

¹¹⁸ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 74.

¹¹⁹ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 76.

¹²⁰ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 77.

¹²¹ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 78.

¹²² A. WOOD, «Kant's compatibilism», 79.

¹²³ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 82.

sono spontanee, sebbene in senso debole: «come agenti morali, agiamo a partire da desideri sensibili solo nella misura in cui li incorporiamo nella nostra massima»¹²⁴, mentre le azioni del tutto autonome sono spontanee in senso forte, «poiché i nostri atti hanno i loro fondamenti determinanti completamente a priori nella nostra ragione e sono per questo completamente indipendenti da cause esterne»¹²⁵. La seconda implicazione è che la libertà pratica in senso kantiano ammette ma non implica di per sé la possibilità di fare altrimenti. Senz'altro nel caso delle determinazioni eteronome è possibile immaginare azioni o scelte del soggetto diverse da quelle che effettivamente sono state, in base al presupposto che il soggetto sia capace di determinarsi autonomamente. Il criterio è dunque rimandato al caso delle determinazioni autonome: come accennato, che un soggetto non si determini in base alla propria ragione costituisce una possibilità reale, nella misura in cui abbiamo a che fare con una volontà buona e non santa; si tratterebbe tuttavia di una possibilità di fatto e non di diritto, che la legge morale tollererebbe senza richiederla, ovvero di debolezza morale e non di una vera e propria capacità di deviare da parte del soggetto. Essa dipenderebbe in ultima analisi dal tipo di normatività esercitata dalla legge morale, necessitante in senso oggettivo ma non in senso soggettivo: nella prospettiva kantiana, l'ordine prescrittivo del dovere è irriducibile a quello descrittivo delle leggi naturali. Avendo definito la libertà pratica come autonomia della volontà, quindi in termini di imperativi, Kant mostra di non includere nell'essenza della libertà la facoltà di fare altrimenti, sebbene questa rimanga una possibilità di fatto, contingente.

Alla luce di quanto detto, Wood riconosce essere una specificità della posizione kantiana il fatto che il concetto positivo di libertà implichi quello trascendentale¹²⁶: tanto l'antinomia, quanto la discussione sollevata dalla sua risoluzione, dipendono dalla scelta di trattare il tema della libertà a livello trascendentale. Wood rintraccia le ragioni del rapporto tra pratico e trascendentale in quello che definisce «edonismo psicologico»¹²⁷ kantiano: le cause naturali per Kant sarebbero tutte fundamentalmente riconducibili a un principio di piacere, al quale le determinazioni eteronome costituirebbero un cedimento. Per questa ragione un'autentica libertà pratica richiederebbe una sorta di ascesi, ovvero la capacità di prescindere completamente dagli stimoli sensibili: in questo senso andrebbe intesa l'apriorità della motivazione morale¹²⁸. Manca tuttavia nell'interpretazione di Wood il senso cosmologico della libertà trascendentale, come primo inizio prescritto da una certa interpretazione del principio di ragion sufficiente: esso consentirebbe di fondare l'incompatibilità della libertà con la natura sulla pretesa di un incondizionato, che la serie causale naturale non sarebbe capace di fornire.

5.2. Spontaneità e indifferenza nella libertà trascendentale

Alla luce di quanto detto, l'interpretazione compatibilista di Wood vorrebbe riconciliare la connessione causale naturale con la libertà, intesa quale spontaneità e indifferenza. La spiegazione che segue mira a mostrare come sia possibile considerare le azioni della natura entro la connessione causale naturale e allo stesso tempo, sebbene sotto un altro punto di vista, come non necessitate e spontanee.

¹²⁴ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 80.

¹²⁵ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 80.

¹²⁶ Cf. A. WOOD, «Kant's compatibilism», 77.

¹²⁷ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 83.

¹²⁸ Cf. A. WOOD, «Kant's compatibilism», 82.

Quanto al primo punto, Wood si riferisce ai luoghi testuali in cui Kant sembrerebbe esprimersi nel senso di un rapporto fondativo tra causalità empirica e intellegibile. Dall'interpretazione ontologica della differenza tra fenomeni e noumeni, discende l'interpretazione ontologica della relazione tra fenomeni e noumeni¹²⁹. La spontaneità dell'azione sarebbe garantita dal fatto che, costituendo sotto questo punto di vista quella empirica una causa non sufficiente, l'azione si radicherebbe in cause intellegibili.

Alla luce di quanto detto, l'interpretazione della spontaneità corre un duplice rischio: da una parte quello di suggerire una svalutazione dei fenomeni, che sarebbero considerati mera apparenza; dall'altra quello di descrivere il mondo fenomenico come un'armonia prestabilita, rispetto alla quale l'intervento della volontà umana sarebbe superfluo. Pur riconoscendo l'apertura del testo kantiano a entrambe le possibilità, Wood osserva che entrambe le ipotesi costituirebbero «una stortura o una caricatura della teoria kantiana»¹³⁰. Da una parte, le cause naturali sarebbero tutt'altro che fittizie: esse costituirebbero l'unica spiegazione possibile dell'azione, nella misura in cui questa sia compresa entro il mondo dei fenomeni. È solo sotto un'altra prospettiva, nella quale l'azione umana sarebbe pensata come effetto della libertà, che le cause naturali risulterebbero non sufficienti¹³¹. Evidentemente la medesima critica sarebbe molto meno rilevante, se la distinzione tra fenomeni e noumeni fosse intesa come tra due punti di vista piuttosto che tra due mondi.

Per spiegare il rapporto tra la causalità empirica e quella intellegibile, quindi la spontaneità di quest'ultima, Wood ricorre alla distinzione tra «causalità di eventi» e «causalità d'agente». Nel primo caso si tratterebbe, come recita il termine stesso, di una relazione tra eventi o, più in generale, tra stati del mondo. Spiegare una connessione causale, in questo senso, significherebbe rendere conto di questa relazione. Nel secondo caso, la causalità verrebbe considerata in quanto proprietà di una sostanza o, per essere più precisi, di un agente, per spiegare la quale occorrerebbe riferirsi alle facoltà di questi ultimi. In questo secondo caso, il riferimento all'agente costituirebbe una sorta di postulato per rendere conto di aspetti della causalità che altrimenti, qualora cioè la si interpretasse come semplice causalità di eventi, andrebbero inevitabilmente persi. Pur interpretando la natura in termini di causalità di eventi, Kant – secondo Wood – si riferirebbe alla libertà in termini di causalità d'agente¹³². In modo del tutto originale rispetto alle posizioni tradizionalmente assunte dal dibattito su questo tema, Wood sembra così intendere la «causalità di eventi» e la «causalità d'agente» non come due forme, mutualmente esclusive, di accadimenti, bensì come due modi di considerare il medesimo accadimento¹³³. Posta questa premessa, la ricostruzione che egli fa della teoria kantiana della libertà in quanto «causalità d'agente» è tale da sottrarre ogni spazio alla lettura della

¹²⁹ «Phenomenal causality is grounded in noumenal causality». A. WOOD, «Kant's compatibilism», 86. «Empirical causality [...] is an effect of intelligible causality». Ibidem. «Empirical causality [...] does not involve the sensuous necessitation of actions, as it appears to do when we ignore its intelligible ground». Ibidem.

¹³⁰ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 87.

¹³¹ Cf. A. WOOD, «Kant's compatibilism», 87-8.

¹³² Cf. A. WOOD, «Kant's compatibilism», 88. Per un approfondimento sul concetto della «causalità d'agente» cf. M. DE CARO, *Il libero arbitrio*, 49-55.

¹³³ In questo senso, la proposta di Wood sarà ripresa e applicata, nelle conclusioni di questo capitolo, alla lettura della seconda analogia dell'esperienza.

medesima azione secondo la «causalità di eventi» e, più in generale, come fenomeno oltre che come noumeno.

Condizione necessaria per la declinazione positiva della libertà trascendentale come spontaneità è quella negativa della libertà come indifferenza, che consiste nel presupporre la possibilità di fare altrimenti: secondo Wood, la libertà come indifferenza sarebbe garantita dall'atemporalità dell'azione intellegibile. Attingendo alla ricezione schopenhaueriana del concetto di «carattere intellegibile»¹³⁴, Wood si appropria del concetto di «azione atemporale» come centrale nella propria ricostruzione del compatibilismo kantiano. Secondo Wood «una particolare scelta atemporale del mio carattere intellegibile segna il mondo naturale selezionando una certa sottoclasse di mondi possibili, precisamente quelli che includono una certa storia del mio carattere empirico e facendo in modo che il mondo effettivo sia derivato da quella sottoclasse di possibilità»¹³⁵. A meno di questa opzione fondamentale, il corso del mondo si definirebbe esclusivamente in termini di connessione causale naturale, la cui estensione oltrepasserebbe di gran lunga l'esistenza delle singole persone nel passato e nel futuro¹³⁶. Nel mondo noumenico tuttavia questa opzione fondamentale consisterebbe nella deliberazione assoluta tra un infinito numero di possibilità, a ciascuna delle quali corrisponderebbe una specifica personalità e una storia morale determinata da realizzare¹³⁷. In altri termini, l'indifferenza dell'azione in senso trascendentale sarebbe garantita dal concetto di una scelta suprema, non condizionata da altro e, in questo senso, «fuori dal tempo»: Wood sembra ignorare la distinzione tra inizio assoluto in senso logico e in senso temporale (A450/B478). La tesi per cui l'atemporalità della scelta garantisce la possibilità di fare altrimenti rivela per opposizione una concezione deterministica del tempo, che in Kant potrebbe essere giustificata almeno in senso trascendentale, cioè non empirico. Rimane la questione se Kant abbia effettivamente voluto intendere l'atemporalità dell'azione in senso positivo e se in ultima analisi fosse nelle sue intenzioni quella di garantire la libertà come indifferenza, posta la distinzione trascendentale tra essere e dover essere.

Come è prevedibile, il concetto di «atemporalità dell'azione» solleva una serie di problematiche legate alla concezione positiva di una realtà intellegibile. Una prima questione riguarda l'imputazione dell'azione. Nella misura in cui il carattere empirico rientra da una parte nella connessione universale dei fenomeni, le mie azioni sortirebbero effetti ben più remoti di quelli che posso effettivamente sperimentare. Poiché esso d'altra parte si fonderebbe sulla scelta senza tempo del carattere intellegibile, dovrei considerarmi responsabile per l'intera storia del mondo. Si noti in primo luogo che questo problema è soltanto accentuato dal concetto di una scelta atemporale, ma si solleverebbe comunque anche nel caso di singoli atti di libertà nel mondo sensibile, nella misura in cui non sono in grado di riconoscere con certezza fin dove si estendano gli effetti della libertà: una sua soluzione definitiva potrebbe pertanto consistere soltanto nel postulare l'assenza di ogni libertà e con essa negare a priori ogni tipo di imputazione. La risposta di Wood si orienta nel senso di considerare il soggetto responsabile di tutte e sole quelle azioni che saremmo disposti a ricondurre al suo carattere empirico, che cioè sembrerebbero accadere per il fatto che egli abbia precisamente quel carattere empirico

¹³⁴ Cf. A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, 383-406.

¹³⁵ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 91.

¹³⁶ Cf. A. WOOD, «Kant's compatibilism», 90.

¹³⁷ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 91.

e non un altro. Il carattere intellegibile costituirebbe il fondamento supremo di questa attribuzione¹³⁸. Il carattere intellegibile sarebbe in questo modo garantito nella sua forma personale, unica e irripetibile: Wood sembrerebbe qui ignorare la definizione kantiana del carattere intellegibile come «concetto universale» (A541/B569). Alla luce di quanto detto, il concetto di una scelta o azione senza tempo consente di rendere conto della influenza sul corso delle cose da parte della causalità della ragione. Ciò avverrebbe soltanto per il tramite del carattere empirico, le cui connessioni potrebbero effettivamente raggiungere eventi che non immagineremmo. Wood sembrerebbe alludere al noto problema dell'eterogenesi dei fini.

Una seconda questione riguarda l'eventualità di un'accusa di fatalismo. Sembrerebbe, infatti, che, una volta operata questa opzione fondamentale suprema, se potessimo conoscere con certezza tutti i suoi effetti nel carattere empirico, e sapessimo che una determinata azione cattiva ne deriverebbe infallibilmente, pure non saremmo in alcun modo capaci di evitarla. In altri termini, tanto il carattere empirico, quanto l'atto futuro, sembrerebbero «predestinati»¹³⁹, per me. Per rispondere a questa obiezione, Wood assume il punto di vista del carattere intellegibile: in questa prospettiva, le singole manifestazioni del carattere empirico – e così anche i singoli atti che ne derivano – sono tutte allineate fra loro, come simultanee. Nella medesima prospettiva, quindi, non esisterebbe alcun prima e alcun dopo. Perciò, non avrebbe senso di parlare di «pre-destinazione». Al contrario, assumendo il punto di vista del carattere empirico, le sue molteplici manifestazioni avrebbero senz'altro una durata e una collocazione temporale, così come i singoli atti che ne derivano: in questa prospettiva, sarebbe possibile parlare di predestinazione, se solo si potesse conoscere con certezza un evento in anticipo. Ma questo non può accadere. In altri termini, il fatalismo richiede che due condizioni si diano insieme, le quali riposano su presupposti tra loro contraddittori¹⁴⁰. Di conseguenza, postulare un carattere intellegibile non comporterebbe nessun fatalismo, il quale richiederebbe la possibilità di percepire un'azione come futura e insieme come determinata. Ad ogni modo, se Wood si sente in dovere di affrontare il problema del fatalismo è perché egli concepisce l'atemporalità del carattere intellegibile nella forma di una «scelta» atempo-

¹³⁸ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 92.

¹³⁹ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 94.

¹⁴⁰ Per difendere questo ragionamento, Wood fa un esplicito riferimento alla dottrina boeziana dei futuri contingenti. Cf. A. WOOD, «Kant's compatibilism», 96. In quel caso, Boezio sostiene che la prescienza divina non altera lo statuto ontologico – e con esso la determinazione modale – di un evento. Ciò che l'uomo vede in ordine temporale, per la limitatezza dei suoi sensi, Dio lo vede simultaneamente, per la capacità del suo intelletto. Di conseguenza: ciò che è contingente, Dio lo vede come contingente; ciò che è necessario, Dio lo vede come necessario, senza fare alcuna differenza sia che l'evento si trovi nel passato, sia nel futuro, sia nel presente. Ciò che Dio pre-vede, invece, accade necessariamente: non, però, per il fatto che Dio lo preveda. Al contrario, la necessità è nell'oggetto, mentre Dio ha soltanto la capacità infallibile di coglierla. Cf. S. BOETHIUS, *La consolazione della filosofia*, 358-89. Cf. inoltre P. PAGANI, *Nota sui «futuri contingenti» in Boezio e Tommaso*. In Wood, la distinzione tra punto di vista dell'uomo e punto di vista di Dio si trasferisce entro l'essere umano, tra la prospettiva dell'uomo in quanto dotato di carattere empirico e la prospettiva dell'uomo in quanto dotato di carattere intellegibile. Ora, il fatto che Dio conosca infallibilmente le azioni dell'uomo, poiché queste gli compaiono come tutte simultanee, non toglie che esse siano contingenti, ovvero che l'uomo sia libero nel compierle. Allo stesso modo, il fatto che – se potesse assumere il punto di vista del carattere intellegibile – l'uomo potrebbe prevedere infallibilmente ogni manifestazione del carattere empirico e ogni singolo atto che ne deriva, non toglie che questi atti siano contingenti e che l'uomo sia libero nel compierli.

rale, che di per sé è, però, un ossimoro, poiché ha senso parlare di una scelta solo nel tempo. È un problema, d'altra parte, in cui si incorre tutte le volte che si vuole tradurre la libertà, che in sé non costituisce un concetto del tutto immanente, in termini esclusivamente empirici. Alla luce di quanto detto, potremmo concepire il carattere intellegibile come un asintoto, cui le molteplici manifestazioni del carattere empirico si avvicinano progressivamente, ma mai definitivamente¹⁴¹. Dovremmo invece rinunciare a ricondurre una «azione senza tempo» al concetto di un inizio assoluto *del tempo*¹⁴².

Una terza questione riguarda la concezione del carattere morale secondo il senso comune. Wood ammette che il concetto di «scelta atemporale», come quello di «eternità atemporale»¹⁴³, contraddirebbe quelli di «sforzo» e «tentativo» che siamo soliti considerare in una dimensione morale a misura d'uomo. Presupponendo che ogni azione sia effetto immediato del carattere intellegibile, verrebbe meno ogni gradualità nella realizzazione dell'azione: i tentativi e gli sforzi sarebbero mera apparenza. D'altra parte, a meno di un riferimento alla personalità intellegibile dell'agente essi costituirebbero dei meri processi naturali e mancherebbe di conseguenza al ragione di considerarli tali a livello fenomenico¹⁴⁴. Con essi, verrebbe meno la funzione dei premi e dei demeriti e dell'educazione in generale.

5.3. Uno sguardo complessivo sull'interpretazione compatibilistica di Wood

Il concetto di una scelta o di un'azione atemporale esercita un fascino innegabile sulla riflessione antropologica, nella misura in cui rimanda, oltre le possibilità umane, alla facoltà di decidere in senso assoluto riguardo alla propria esistenza e personalità, persino riguardo al proprio carattere. Senz'altro, essa troverebbe luoghi del testo kantiano a sostenerla, così come per il rapporto fondativo causale tra fenomeni e noumeni. Ciononostante, questa interpretazione costituisce in qualche misura un tentativo di rendere sensibile, quindi esperibile, un concetto intellegibile, quale quello della causalità e del carattere non-empirici e, come tale, conduce Wood a un'aporia. Sebbene la si possa accettare in senso metaforico, bisogna osservare che ogni scelta comporta per definizione un «prima» e un «dopo» e pertanto in senso proprio e primario invoca di essere collocata in una dimensione empirica. Se il carattere intellegibile si limitasse pertanto al concetto di «scelta atemporale», non sarebbe più «intellegibile». Senza escludere la possibilità di una opzione fondamentale in quello che Kant definisce, nell'*Antropologia*, il carattere morale (cf. KGS VII, 291 e ss.), bisogna tuttavia riconoscere che l'atemporalità cui si riferisce la prima *Critica* potrebbe non essere quella di una scelta.

La necessità di introdurre il concetto di «scelta atemporale» nasce per Wood dall'interpretazione dell'idealismo trascendentale come una «distinzione aggressivamente metafisica tra fenomeni e noumeni»¹⁴⁵. In un successivo tentativo di elaborare un'etica propria nella tradizione kantiana, egli si vede obbligato a raccomandare che una volta che il concetto noumenico di libertà abbia svolto il proprio ruolo per dimostrare la

¹⁴¹ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 94.

¹⁴² A. WOOD, «Kant's compatibilism», 96.

¹⁴³ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 90. Nel concepire un infinito progresso del genere umano, Kant sembrerebbe però concepire l'eternità nel e non «senza tempo». Cf. ad esempio I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 122-5; ID., *Das Ende aller Dinge*, 325-339.

¹⁴⁴ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 98.

¹⁴⁵ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 75.

consistenza logica della libertà con la legge morale esso dovrebbe «essere messo in quarantena [...] come se fosse stato esso stesso a portare la peste»¹⁴⁶. Sulla base di un'interpretazione ontologica della distinzione tra fenomeno e noumeno, la stessa ricostruzione in senso compatibilista da parte dello studioso delude le attese iniziali di una teoria unificata della personalità, poiché «dice che la libertà e il determinismo sono compatibili solo nella misura in cui il sé come agente morale libero appartiene a un mondo diverso da quello del sé come oggetto naturale»¹⁴⁷. Wood dichiara che la libertà potrebbe unicamente essere salvata in una prospettiva di «determinismo *soft*»¹⁴⁸, poiché un incompatibilismo libertario costituirebbe una mera superstizione, mentre un incompatibilismo determinista produrrebbe un fatalismo. Quello della libertà costituirebbe in ultima analisi un problema incomprensibile. Accettando con l'autore, senza esitazioni, quest'ultima conclusione, bisogna tuttavia osservare che l'interpretazione dell'idealismo trascendentale in senso ontologico, insieme a tutte le sfortunate conseguenze che esso porta con sé, non costituisce una scelta obbligata. Si fa avanti il sospetto che, a meno di questo tipo di interpretazione, la ricostruzione di Wood produrrebbe un incompatibilismo: dal momento che l'interpretazione ontologica viene assunta nelle premesse, e non argomentata, verrebbe cioè da chiedersi se una diversa interpretazione dell'idealismo trascendentale non comporterebbe anche una revisione del compatibilismo tra natura e libertà, come concepiti da Wood.

6. Una teoria dell'azione kantiana, secondo Richard Mc Carty

Ne *La religione*, Kant scrive: «la libertà dell'arbitrio ha il carattere del tutto peculiare per cui può essere spinta da un movente a compiere un'azione solo nella misura in cui l'uomo ha accolto questo movente nella sua massima» (KGS VI, 23-4). Assunta dalla critica nel dibattito analitico come «tesi di incorporazione», essa offre senz'altro un'importante indicazione in merito al funzionamento del ragionamento pratico in Kant. In studi recenti dedicati alla teoria kantiana dell'azione, Richard Mc Carty condivide la centralità della «tesi di incorporazione» e ne propone un'interpretazione che comprenda il modello di razionalizzazione davidsoniano, consentendo in questo modo la ricostruzione del compatibilismo kantiano tra natura e libertà. Secondo Mc Carty l'effettività della causalità della ragione può essere garantita solo in una prospettiva di determinismo psicologico, secondo la quale il soggetto agirebbe per la forza motivante degli incentivi incorporati nella propria massima: l'azione può essere esaurientemente spiegata attraverso l'incorporazione di incentivi nelle massime e la forza motivante di questi ultimi. Il contesto nel quale la «tesi di incorporazione» è inserita rivela tuttavia – secondo Mc Carty – che attraverso di essa Kant non si limiterebbe a spiegare il funzionamento della deliberazione pratica empirica, ma intenderebbe un atto primo, di tipo noumenico. Il carattere empirico nel quale quest'atto si manifesta svolgerebbe pertanto un ruolo centrale nel connettere il mondo fenomenico, ove vige la determinazione non solo meccanica ma anche psicologica completa, con quello noumenico, nel quale vale il significato metafisico della libertà.

¹⁴⁶ A. WOOD, *Kantian ethics*, 138.

¹⁴⁷ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 75.

¹⁴⁸ A. WOOD, *Kantian ethics*, 139.

6.1. Giustificazione e spiegazione dell'azione

Recuperando il modello di razionalizzazione dell'azione secondo il binomio «credenza-desiderio», Mc Carty distingue – sulla scorta di Davidson – tra giustificazione e spiegazione dell'azione. Giustificare un'azione significa ricondurla a un imperativo ipotetico: ad esempio, l'azione di accendere un lume all'imperativo ipotetico «se vuoi avere luce quando non c'è corrente elettrica, devi accendere un lume», ove l'imperativo ipotetico è conclusione di un ragionamento pratico. Esso consiste in una premessa maggiore (ovvero una massima) e in una premessa minore (che esprime una credenza, in questo caso: qualora non sia disponibile la corrente elettrica, è possibile avere luce accendendo un lume). Spiegare l'azione significa individuare una connessione necessaria tra questa e l'imperativo ipotetico da cui essa dipende, ovvero la massima che costituisce la premessa maggiore del ragionamento pratico: Mc Carty sembra interpretare questa connessione nei termini di una ulteriore razionalizzazione, per cui la connessione necessaria tra l'azione di accendere il lume e l'imperativo ipotetico, ovvero la massima, consisterebbe nell'ulteriore ragionamento pratico: «è utile avere luce (massima: premessa maggiore); accendere un lume è un modo di far luce (tramite l'imperativo ipotetico: credenza, premessa minore); per cui accendo questo lume (conclusione)»¹⁴⁹. Volendo spiegare in che modo un ragionamento pratico possa non soltanto giustificare, ma anche spiegare, l'azione, Mc Carty assume la prospettiva dell'agente *ex ante* rispetto all'azione: egli pone il problema di come un ragionamento pratico sia non solo una raccomandazione oggettivamente valida ancorché soggettivamente non vincolante, ma che essa possa effettivamente produrre l'azione¹⁵⁰.

La preoccupazione di Mc Carty si esprime in due passaggi. Secondo Mc Carty, Kant ammetterebbe che il ragionamento pratico, tramite gli imperativi, sia in grado quanto meno di «giustificare» un'azione¹⁵¹. Ora, se una «giustificazione» non fosse anche una «spiegazione» essa sarebbe irrilevante¹⁵². Pertanto ci si può legittimamente attendere che il ragionamento pratico sia anche in grado di «spiegare» l'azione. Mc Carty introduce a questo punto una distinzione tra esseri perfettamente razionali e esseri limitatamente razionali (in parte sensibili) come l'uomo. I primi «desidererebbero tutto e solo ciò che essi riconoscono come buono tramite la ragion pratica pura»¹⁵³: in altri termini, per questi la legge morale sarebbe soggettivamente oltre che oggettivamente vincolante. Poiché in questo caso la legge causale del loro comportamento coinciderebbe con il ragionamento pratico, i principi di spiegazione delle azioni coinciderebbero con quelli che giustificano le azioni. Non così per l'essere umano, nel quale la ragione non costituisce l'unico fattore in gioco nel ragionamento pratico: il fatto che il dovere si manifesti nella forma di un imperativo rivela che una giustificazione dell'azione tramite ragionamento pratico non è di per sé sufficiente a muovere il soggetto all'azione, di conseguenza non costituisce di per sé automaticamente anche una spiegazione. In altri termini

possiamo sempre agire come riconosciamo di essere giustificati a fare. Ma quando lo facciamo, qualcosa in più della giustificazione che riconosciamo deve spiegare la nostra azione.

¹⁴⁹ Cf. R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 1-21.

¹⁵⁰ R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 26.

¹⁵¹ Cf. R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 28.

¹⁵² Cf. R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 27.

¹⁵³ R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 26.

Altrimenti non si potrebbe in alcun modo rendere conto della possibilità controfattuale di aver mancato di agire in quel modo¹⁵⁴.

Il fatto che una ragione pratica possa muovere il soggetto all'azione implica che essa possa entrare nel «meccanismo»¹⁵⁵ che spiega l'azione, ovvero in una connessione causale naturale di cui anche l'azione costituisce una parte. Sebbene l'incentivo morale del rispetto per la legge sia in grado di spiegare in che modo la ragione pratica pura possa sollecitare la sensibilità creando un incentivo per l'azione, esso lascia aperta la questione di come la ragione sia in grado di «attivare»¹⁵⁶ incentivi sensibili che portino all'effettiva realizzazione dell'azione, ovvero di come gli incentivi sensibili anche morali entrino nella catena delle connessioni causali naturali.

Il secondo passaggio consiste allora nel richiedere un adeguato rendiconto di ciò tramite cui una giustificazione pratica diviene anche una spiegazione per l'azione. Riferendosi in larga parte agli scritti kantiani precritici e al lascito manoscritto, Mc Carty riconosce come problematica principale quella di garantire l'effettività del modello «desiderio-credenza» dell'azione. Formulato in questi termini, il problema riguarda in che modo gli imperativi siano in grado di entrare nella connessione causale naturale: la premessa implicita è – come da Davidson, tramite l'interpretazione di Meerbote, fino a Hudson – una naturalizzazione del problema dell'azione.

Mentre la funzione giustificativa di un ragionamento pratico si realizza in forma logica, la funzione esplicativa si realizza in forma «psicologica»¹⁵⁷. Nel primo senso un ragionamento pratico costituisce un sillogismo, ove la premessa maggiore esprime una massima (la rappresentazione di qualcosa come appetibile) e la premessa minore una conoscenza teoretica (ovvero una credenza: la rappresentazione di una determinata azione come mezzo per conseguire il fine dichiarato, appetibile dalla premessa maggiore). La funzione giustificativa di una massima in un ragionamento pratico è cioè quella di «prestare supporto razionale a un atto»¹⁵⁸, nella misura in cui questo può considerarsi intenzionale. Nel secondo senso, bisogna riconoscere che la massima, nel rappresentare qualcosa come appetibile, costituisce una forma di desiderio e possiede pertanto una «forza motrice»¹⁵⁹, la quale «si trasmette alle azioni particolari che compiamo [...] attraverso inferenze del ragionamento pratico»¹⁶⁰.

Il problema diviene allora quello di argomentare la duplice natura di una massima, da una parte il fatto che, in quanto rappresentazione proposizionale generale, il cui criterio di valutazione è quello della coerenza logica, possa contenere una componente psicologica, che faccia appello all'interiorità singolare di un soggetto, che possa quindi essere valutata secondo il criterio della forza¹⁶¹. Nella misura in cui rappresenta qualcosa come buono, la massima accoglie in sé un incentivo in senso oggettivo: ad esempio, la massima «fare almeno due ore di passeggiata al giorno è salutare» contiene un incentivo, nel senso oggettivo del termine, a fare almeno due ore di passeggiata al giorno; o, detto

¹⁵⁴ R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 26.

¹⁵⁵ R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 28 nota 49.

¹⁵⁶ R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 26.

¹⁵⁷ R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 28.

¹⁵⁸ R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 31-2.

¹⁵⁹ R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 32.

¹⁶⁰ R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 33.

¹⁶¹ R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 35.

altrimenti, il fare almeno due ore di passeggiata al giorno diviene un incentivo rappresentato oggettivamente. I medesimi incentivi possiedono un aspetto soggettivo nella misura in cui possono diventare forze motrici per l'azione, ovvero esprimere «la forza della massima che li incorpora capace di spiegare l'azione»¹⁶². Nell'esempio precedente, il fare almeno due ore di passeggiata al giorno può assumere una rilevanza psicologica nel momento in cui muove un soggetto all'azione. La duplice natura di una massima è ricondotta da Mc Carty alla normatività oggettiva e soggettiva dell'incentivo che essa accoglie in sé.

Interessandosi qui al problema psicologico di garantire l'effettività della ragione attraverso le sue massime, Mc Carty non si interessa di argomentare ulteriormente il valore normativo oggettivo di un incentivo. Sembrerebbe qui sottintesa una concezione per cui *ogni* incentivo nella misura in cui viene rappresentato oggettivamente da una massima possiede di per sé anche una forza soggettiva: questa premessa ricondurrebbe al problema iniziale di negare la possibilità che un soggetto, pur avendo ottime ragioni per compiere un'azione, manchi di realizzarla. Per evitare il problema bisogna considerare l'argomentazione di Mc Carty *ex post*: ricondurre un'azione a una massima, considerandola una adeguata spiegazione dell'azione oltre che una mera giustificazione, implica attribuire all'incentivo incorporato in essa una dimensione tanto oggettiva quanto soggettiva. Questo problema sembra suggerire che aver postulato una dimensione soggettiva degli imperativi potrebbe non essere sufficiente per rendere conto del loro funzionamento come forze motrici dell'azione, e che potrebbe rendersi necessario operare ulteriori distinzioni all'interno della dimensione psicologica.

6.2. Determinismo psicologico: motivi e stimoli

Per meglio specificare il ruolo degli incentivi nel processo di determinazione del soggetto all'azione, attingendo soprattutto alla *Fondazione*, Mc Carty sviluppa una complessa e articolata ricostruzione della teoria kantiana dell'agire volontario. Da una parte, egli distingue il concetto di «incentivo» in senso oggettivo (l'oggetto che produce un desiderio, ovvero il fine) e di «incentivo» in senso soggettivo (lo stato psicologico prodotto da quel fine, ovvero dall'oggetto sul soggetto). D'altra parte, egli distingue gli incentivi, in quanto cause del desiderio, in «incentivi sensibili», o stimoli [*Triebfeder*], ovvero cause di un desiderio sensibile e «incentivi intellettuali», o motivi [*Bewegungsgrund*], come fondamenti oggettivi di una volizione. Incrociando la distinzione tra incentivi in senso oggettivo e soggettivo con quella tra incentivi sensibili e intellettuali, avremo un aspetto oggettivo e uno soggettivo per ciascuno stimolo, così come un aspetto oggettivo e uno soggettivo per ciascun motivo. In altri termini, si daranno:

- (a) Fini (incentivi, considerati sotto l'aspetto oggettivo) sensibili (e, in questo senso, soggettivi);
- (b) Fini (incentivi, considerati sotto l'aspetto oggettivo) intellettuali (e, in questo senso, oggettivi)

ciascuno dei quali potrà essere considerato anche sotto il suo aspetto soggettivo¹⁶³.

Ora, nel loro aspetto soggettivo, gli incentivi sensibili (stimoli) e quelli intellettuali (motivi) si distinguono nel modo in cui essi si relazionano a un desiderio: nel caso dello

¹⁶² R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 35-6.

¹⁶³ Cf. R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 40.

stimolo, sensazioni di piacere provenienti dall'esperienza sensibile causano un desiderio; nel caso del motivo, le sensazioni di piacere sono effetti, conseguenze del desiderio che si basa su una rappresentazione intellettuale¹⁶⁴. Presi soggettivamente, tanto gli incentivi sensibili quanto gli incentivi morali consistono in un piacere pratico capace di trasmettere forza psicologica sufficiente affinché l'azione possa spiegarsi tramite la massima che li accoglie¹⁶⁵. In questa prospettiva, la rappresentazione della legge morale costituirebbe un incentivo intellettuale in senso oggettivo e il piacere intellettuale che ne seguisse costituirebbe il medesimo incentivo intellettuale preso soggettivamente: questo desiderio sarebbe capace di muovere il soggetto all'azione, costituirebbe cioè una spiegazione – oltre che una giustificazione – dell'azione in base alla massima che lo incorpora¹⁶⁶. La questione circa l'origine della rappresentazione intellettuale della legge morale è anche la questione sulla differenza sostanziale, non solo di grado, tra stimoli e motivi. Come già osservato, preoccupandosi qui di mostrare in che modo il ragionamento pratico sia effettivo, questa problematica assume un interesse solo secondario. Nella misura in cui gli incentivi intellettuali si distinguono da quelli sensibili, siamo in presenza di una teoria psicologica non riduttiva.

Alla luce di quanto detto, si distinguono due tipi di massime. Da una parte le massime dell'inclinazione accolgono incentivi sensibili (che presi soggettivamente costituiscono un piacere pratico empirico) e, dall'altra, le massime morali accolgono incentivi intellettuali (che presi soggettivamente costituiscono un piacere pratico intellettuale). Riferire un'azione a una massima dell'inclinazione, oppure a una massima morale, significa presupporre che l'aspetto soggettivo dell'incentivo incorporato nella massima si traduca in un «interesse per l'azione»¹⁶⁷. Dire che un'azione sia motivata da un interesse empirico significa interpretarla come mezzo per raggiungere un fine soggettivo, ovvero per soddisfare uno stimolo, la cui incorporazione nella massima dell'agente crea un desiderio empirico. Dire che un'azione sia motivata da un interesse puro significa interpretarla come in sé buona, poiché conforme a un dovere: tale relazione di conformità costituirebbe un incentivo intellettuale nella massima che lo incorpora¹⁶⁸. In questo modo, azioni morali e non morali sarebbero sottoposte al determinismo psicologico.

6.3. La tesi di incorporazione e la libertà

Per quanto il concetto di «incorporazione» venga impiegato generosamente per descrivere la comprensione di un incentivo all'interno di una massima e dunque per descrivere la teoria kantiana dell'agire volontario e del ragionamento pratico empirico, la «tesi di incorporazione» contenuta nello scritto kantiano sulla religione positiva assume per Mc Carty un significato peculiare. Il contesto in cui essa viene introdotta è infatti quello di rispondere alla domanda sul rigorismo, ovvero chiarire perché l'uomo non possa che essere o del tutto buono o del tutto cattivo per natura (cf. KGS VI, 22): in questo senso la bontà o la cattiveria «naturali» dell'uomo dipenderebbero da una scelta libera antecedente all'esperienza morale, la qualità morale della natura umana sarebbe

¹⁶⁴ Cf. R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 42 e 46 fig. 2.1.

¹⁶⁵ Cf. R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 43.

¹⁶⁶ Cf. R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 46.

¹⁶⁷ R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 47.

¹⁶⁸ Cf. R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 44.

cioè decisa «una volta per tutte»¹⁶⁹ da un atto primordiale. Attingendo all'interpretazione di Wood, questo si potrebbe concepire «fuori dal tempo, in un altro mondo»¹⁷⁰. Sarebbe pertanto una forzatura interpretare la tesi di incorporazione come una descrizione del ragionamento pratico empirico; essa illustrerebbe piuttosto una scelta noumenica suprema sulla quale ogni forma di deliberazione e lo stesso carattere empirico dell'agente sarebbero fondati. Ogni scelta che facciamo nel mondo sensibile sarebbe pertanto una conseguenza di questa opzione fondamentale, presa insieme a tutti i condizionamenti della natura. Essa esprimerebbe pertanto una forma di assoluta spontaneità e indifferenza, che sono i due significati della libertà in senso metafisico. Per riconciliare la concezione dell'agire volontario in base al determinismo psicologico, con la libertà in senso metafisico, dunque garantire da una parte un ruolo per il ragionamento pratico nella determinazione della nostra condotta empirica e, dall'altra parte, una assoluta spontaneità e indifferenza, in una prospettiva di compatibilismo è necessario rivolgersi alla ricostruzione proposta da Mc Carty del rapporto tra due mondi e all'approfondimento del concetto di «carattere».

6.4. Un solo carattere (empirico) e due mondi

Mc Carty riporta il concetto di «mondo» alla visione kantiana precritica, espressa al più tardi nella *Dissertazione Inaugurale*: il mondo, descritto inizialmente come (a) risultato ultimo di un processo sintetico, ovvero un tutto che non sia a sua volta parte di qualcosa (cf. KGS II, 387), sarebbe ulteriormente specificato come (b) composto di sostanze fra loro mutuamente coordinate (cf. KGS II, 389-92). In questa prospettiva, l'appartenenza di una sostanza a un mondo consisterebbe nella sua facoltà di produrre in esso un cambiamento, ovvero di entrare in relazioni di influenza reciproca alterando i rispettivi accidenti¹⁷¹: così facendo, esse «agirebbero» secondo la concezione kantiana di una «azione»¹⁷². Poiché la relazione spazio-temporale definisce soltanto il concetto del mondo sensibile e non quello del mondo in quanto tale (per il secondo requisito, esso implica una relazione soltanto generica di interazione), potrebbero darsi infiniti altri mondi, purché non sussista fra questi una relazione di subordinazione parte-tutto (per il primo requisito: dall'unicità dello spazio e del tempo deriva anche l'unicità del mondo sensibile). Sebbene nella *Dissertazione Inaugurale* Kant si riferisca esplicitamente a un mondo intellegibile accanto a quello sensibile (cf. KGS II, 406-10), Mc Carty manca tuttavia di rilevare che per varie ragioni il filosofo potrebbe essere meno disposto a confermare una concezione positiva dei noumeni nella prima *Critica*.

Consideriamo il mondo sensibile. Perché possiamo concepire in esso degli eventi, dobbiamo necessariamente riferirli a una cornice spazio-temporale. Il criterio per la collocazione degli eventi nella successione temporale è dato dalla connessione causale naturale¹⁷³. In questa prospettiva, essa costituirebbe non soltanto la condizione per l'esperienza di una relazione temporale oggettiva, ma anche il criterio per stabilire se qualcosa appartenga o meno al mondo sensibile. Questa interpretazione si fonda su due premesse: quella del rapporto costitutivo tra tempo e mondo sensibile e quella della teo-

¹⁶⁹ R. MC CARTY, «Kant's incorporation requirement», 436.

¹⁷⁰ R. MC CARTY, «Kant's incorporation requirement», 438.

¹⁷¹ Cf. R. MC CARTY, «Kant's incorporation requirement», 110.

¹⁷² Cf. R. MC CARTY, «Kant's incorporation requirement», 113.

¹⁷³ Cf. R. MC CARTY, «Kant's incorporation requirement », 109.

ria causale del tempo. Per la prima, concepire singoli eventi *del* mondo significa concepire eventi *nel* mondo, collocandoli in un'unica cornice spazio-temporale¹⁷⁴. In base alla seconda, concepire eventi nel mondo significa concepire la loro connessione causale. Per questa ragione, Kant «abbracciò di tutto cuore quanto si definisce normalmente «determinismo» nella sua teoria dell'azione»¹⁷⁵.

Consideriamo ora il mondo intellegibile. In esso i concetti di «causa», di «azione», di «forza» e di «sostanza» si conserverebbero e richiederebbero di essere declinati indipendentemente da condizioni spazio-temporali. In questa prospettiva, Mc Carty interpreta la reciproca influenza come «mutua determinazione, ove l'azione di ogni agente noumenico segna l'azione di ogni altro»¹⁷⁶. Le azioni apparirebbero al mondo sensibile se considerate come eventi, a quello intellegibile se considerate in sé stesse. Il mondo intellegibile si distinguerebbe da quello sensibile per il rapporto fondativo, unilaterale che intercorrerebbe tra i due: cercando di rimanere fedele alla lettera kantiana, Mc Carty suggerisce infatti che «le sostanze nel mondo noumenico sarebbero responsabili in senso causale delle loro manifestazioni nel mondo sensibile, ma senza essere a loro volta affette da queste ultime»¹⁷⁷.

Il carattere si definisce anzitutto nel mondo sensibile, come modo di operare di una causa: sia essa oggetto materiale o soggetto pensante, sostanza fisica o psicologica¹⁷⁸. Mc Carty concepisce tuttavia una irriducibilità delle leggi psicologiche a quelle fisiche, per cui soltanto attraverso le prime sarebbe possibile rendere conto delle azioni, e traduce in termini esclusivamente psicologici ogni ragionamento pratico¹⁷⁹. Ponendo al centro del proprio studio il carattere empirico, che nella sua duplice natura fisica e psicologica consente di ricostruire una visione compatibilista dell'agire razionale, Mc Carty considera quello intellegibile soltanto come un concetto limite: esso coinciderebbe con il supremo atto noumenico descritto dalla tesi di incorporazione e rimanderebbe in ultima analisi al rapporto fondativo tra mondo sensibile e intellegibile, garantendo l'unicità e l'unitarietà della persona¹⁸⁰. L'interpretazione compatibilista di Mc Carty riguarda principalmente la sopravvenienza del determinismo psicologico delle azioni rispetto agli eventi fisici, mentre la libertà metafisica sarebbe rilevante solo in un mondo noumenico.

7. Idealismo e incompatibilismo kantiani, secondo Henry Allison

Pur seguendo differenti strategie, tanto l'interpretazione di Beck quanto quella elaborata da Meerbote fino a Mc Carty leggono la soluzione della terza antinomia della ragion pura alla luce delle indicazioni contenute altrove nel testo kantiano: nella seconda ma soprattutto nella terza *Critica*, sebbene già Hudson consideri gli scritti pre-critici, e

¹⁷⁴ «Suppose [...] that what we imagine to be an earlier state of a person, A, could be followed immediately by an action, B, but not through any causal connection. [...] If this were so, then A and B could belong to, and might well have to belong to, different worlds. During the interval we imagine between A and B, the world in which A occurred could have been annihilated, and replaced by a world that begins with B. A could have been the last event in the time-series of one-world, and B the first event in the time-series of some other world». R. MC CARTY, «Kant's incorporation requirement», 108.

¹⁷⁵ R. MC CARTY, «Kant's incorporation requirement», 111.

¹⁷⁶ R. MC CARTY, «Kant's incorporation requirement», 114.

¹⁷⁷ R. MC CARTY, «Kant's incorporation requirement», 114.

¹⁷⁸ Cf. R. MC CARTY, «Kant's incorporation requirement», 147.

¹⁷⁹ Cf. R. MC CARTY, «Kant's incorporation requirement», 147-8.

¹⁸⁰ Cf. R. MC CARTY, «Kant's incorporation requirement», 151-2.

Mc Carty si riferisca sistematicamente oltre che a questi anche al lascito manoscritto. Questa operazione filologica, secondo Allison, sembrerebbe intenzionata a «salvare Kant da sé stesso»¹⁸¹, traducendo quella che potrebbe sembrare una oscura teoria metafisica della libertà in un criterio di lettura dell'esperienza pratica. L'interpretazione di Henry Allison si pone in alternativa a quelle finora menzionate, anzitutto per le premesse: essa si propone infatti di diradare l'eventuale ambiguità e di rendere conto della consistenza interna delle argomentazioni contenute nella risoluzione della terza antinomia della ragion pura. La discussione del problema della libertà nella *Critica della ragion pura* svolgerebbe infatti un ruolo fondante, piuttosto che funzionale rispetto alla trattazione del problema nella *Fondazione* e nella *Critica della ragion pratica*: «è soltanto perché la risoluzione di questa antinomia lascia uno spazio concettuale per una concezione *incompatibilista* della libertà che possiamo prestare ascolto alle pretese della ragione pratica»¹⁸².

In altri termini, la risoluzione del conflitto cosmologico consisterebbe in una concezione complessa dell'agire, che riconcilia il modello compatibilista con quello incompatibilista: nella misura in cui, pur essendo la questione in gioco nella terza antinomia più ampia del conflitto tra libertà e determinismo, tuttavia la libertà trascendentale riguarda tanto l'idea di un assoluto inizio del mondo, quanto quella dell'inizio di determinati fenomeni nel mondo, la riconciliazione tra compatibilismo e incompatibilismo offre «la cornice concettuale»¹⁸³ entro la quale affrontare il conflitto tra libertà e determinismo. La teoria dei caratteri sembrerebbe esplicitare definitivamente questa connessione, consentendo una valutazione conclusiva del rapporto tra libertà trascendentale e libertà pratica.

7.1. Cosmologia e agire razionale

Il primo passo consiste nel riconoscere che «nel conflitto cosmologico ufficiale»¹⁸⁴ è intessuta un'antinomia dell'agire, ovvero una contesa circa le condizioni sotto le quali è possibile imputare un atto a un agente. Mentre in senso cosmologico l'antinomia può essere letta come opposizione tra due diversi aspetti del medesimo principio leibniziano di ragion sufficiente (ove la tesi insisterebbe sul criterio della completezza, l'antitesi su quello della universalità), in senso pratico l'antinomia espliciterebbe il paradosso dell'imputazione, per cui richiederemmo da una parte l'assoluta spontaneità dell'agente (pretesa della tesi) e dall'altra il controllo dell'agente sulle proprie azioni (pretesa dell'antitesi)¹⁸⁵. Mentre il primo criterio richiederebbe un modello incompatibilista dell'agire, il secondo ammetterebbe un modello compatibilista, come è stato finora descritto¹⁸⁶. Poiché la dimostrazione tanto della tesi quanto dell'antitesi è apagogica, la prima poggia sulla confutazione di un modello compatibilista della libertà, la seconda sulla confutazione di un modello incompatibilista della libertà: la risoluzione dell'antinomia, sciogliendo l'incompatibilità tra tesi e antitesi, scioglierebbe anche

¹⁸¹ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 71.

¹⁸² H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 11. [corsivo mio].

¹⁸³ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 11.

¹⁸⁴ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 28.

¹⁸⁵ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 28.

¹⁸⁶ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 28.

l'incompatibilità tra una concezione incompatibilista e una compatibilista dell'agire razionale¹⁸⁷.

7.2. Una lettura della teoria dei caratteri nella prima *Critica*

Alla luce di quanto detto, la prima *Critica* offrirebbe «la cornice trascendentale per una teoria unificata dell'agire razionale, tale che includa ma non si limiti all'agire morale»¹⁸⁸. Lo studio dell'agire sotto l'aspetto del carattere empirico produrrebbe un modello compatibilista, insoddisfatto del quale Kant avrebbe introdotto un modello incompatibilista, concependo l'agire razionale sotto l'aspetto del carattere intellegibile: Kant ascriverebbe entrambi i caratteri al medesimo agente e alla stessa attività. La distinzione tra «empirico» e «intellegibile» rimanderebbe a quella tra «fenomeno» e «noumeno»; il concetto di «carattere» sposterebbe invece l'attenzione dal soggetto al suo agire: in questo senso «la formulazione iniziale suggerisce che essa debba essere considerata la versione in termini dell'agire della distinzione tra fenomeno e noumeno»¹⁸⁹.

Allison prontamente riconosce la natura trascendentale della definizione di «carattere» data da Kant (A539/B567): a meno di una legge che regoli la connessione tra cause ed effetti, non potremmo in alcun modo ascrivere un determinato effetto alla sua presunta causa. Il carattere costituisce in questo senso la condizione necessaria per l'attribuzione dell'azione. La definizione, in questo caso, si riferisce a una causa efficiente in generale, dunque anche all'agire e all'azione e non soltanto all'agente. Nel caso del carattere empirico, questo *modus operandi* deve rispettare le condizioni dell'esperienza (i principi trascendentali dell'intelletto e in particolare la seconda analogia dell'esperienza). Nel caso del carattere intellegibile, esso è non-sensibile ovvero non-empirico per definizione: si sottrae al tempo ovvero designa l'«attività empiricamente incondizionata di un soggetto noumenico»¹⁹⁰. Prima di affrontare il rapporto tra i caratteri, Allison prende in esame ciascuno di essi singolarmente.

7.3. La centralità del «carattere empirico»

Riguardo al carattere empirico si sottopone all'attenzione dello studioso anzitutto il problema di spiegare che la ragione sia causa in senso empirico, ciò che Kant sembra attribuire alla volontà senza problemi.

Allison osserva che se intendessimo il rapporto tra carattere empirico e intellegibile in termini causali, come Kant lascerebbe intendere in alcuni punti (cf. ad esempio A546/B574), «oltre a sollevare lo spettro di cause noumeniche ontologicamente distinte con tutti i problemi che questo comporta»¹⁹¹, il carattere empirico potrebbe essere correttamente attribuito soltanto agli effetti della ragione e soltanto il carattere intellegibile interpreterebbe la ragione come causa. Bisognerebbe allora intendere il carattere empirico in unità con quello intellegibile, come se ne fosse uno «schema» (A553/B581).

In questa prospettiva rimarrebbe da chiarire la possibilità, che Kant sembra ammettere, di inferire dal carattere empirico quello intellegibile, ovvero dalla regola, rintraccia-

¹⁸⁷ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 28.

¹⁸⁸ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 29.

¹⁸⁹ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 30.

¹⁹⁰ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 30.

¹⁹¹ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 32.

bile nelle azioni osservabili, «i principi soggettivi dell'agire» (A549/B577): se intendessimo questi ultimi come espressione del carattere intellegibile, torneremmo a sollevare il problema del rapporto causale; il problema non si porrebbe se li intendessimo come espressione del carattere empirico. Questa seconda possibilità ammetterebbe di interpretare il carattere empirico secondo il modello humeano «credenza-desiderio», come abbiamo visto riproposto da Davidson¹⁹².

In questa prospettiva, attribuire una causalità della ragione al carattere empirico della volontà significa distinguerla da una semplice «disposizione ad agire o a rispondere in certi prevedibili modi in determinate situazioni, ma una disposizione ad agire sulla base di certe massime, di perseguire certi fini e di selezionare certi mezzi per la realizzazione di quei fini»¹⁹³. In altri termini, il carattere empirico della volontà non si riduce a quello meccanico ma mostra un carattere finalistico: per questa ragione, anche l'antropologia sarebbe a tutti gli effetti uno studio dell'agire razionale propriamente detto e questa è la ragione per cui anche quella psicologica si può continuare a chiamare libertà.

Altro problema da affrontare sarebbe l'affidabilità delle inferenze condotte dal comportamento osservabile alle massime dell'agente, ovvero lo statuto normativo delle generalizzazioni empiriche in campo psicologico. Kant sembrerebbe infatti riferirvisi come a descrizioni, piuttosto che a leggi (ad esempio nei *Primi principi*: cf. KGS IV, 471): egli sembrerebbe, cioè, riferirsi alla psicologia e all'antropologia come a scienze pertinenti una *fisiologia* del senso interno (cf. A347/B405 e A849/B877), mentre le descrizioni finalistiche sarebbero ancor meno adatte di quelle meccaniche a esser considerate come inferenze (cf. KGS V, 329-33). Il suggerimento di Allison è quello di distinguere la dimensione empirica del problema da quella trascendentale: per quanto Kant avrebbe ammesso che alcune scienze non avessero raggiunto, ai suoi tempi, un sommo grado di infallibilità (ad esempio, la chimica), e avrebbe persino negato che alcune potessero mai raggiungerlo, per circostanze contingenti (ad esempio, la psicologia e l'antropologia), egli «avrebbe tuttavia difficilmente negato che eventi chimici [aggiungeremmo: psicologici e antropologici] potessero mai cadere al di fuori della seconda analogia dell'esperienza»¹⁹⁴. Trattandosi infatti in quest'ultimo caso di principi trascendentali dell'intelletto, se così fosse non saremmo nemmeno in grado di farne esperienza, il che costituisce un'ipotesi controfattuale. Riferendosi alla *Critica della ragion pratica* (KGS V, 96-8), Allison riconosce come sufficiente che un'occorrenza si consideri determinata nel tempo da una qualche condizione precedente affinché rientri in questo meccanismo. In questo senso, Kant richiederebbe un determinismo «non solo fisico, ma anche psicologico»¹⁹⁵ per cui le azioni sarebbero completamente determinate da e spiegabili nel carattere empirico e nelle condizioni concomitanti in cui esso opera. Riposando su condizioni trascendentali, la concezione deterministica del carattere empirico non implicherebbe la riduzione delle spiegazioni psicologiche a quelle neurofisiologiche né l'identità tra eventi psicologici ed eventi fisici: rivelando implicitamente l'ambiguità del concetto davidsoniano di «sopravvenienza», Allison ritiene che le manifestazioni della volontà possano essere espresse compiutamente e irriducibilmente in termini psicologici e che l'influenza delle condizioni concomitanti sul carattere empirico si risolva

¹⁹² Cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 33.

¹⁹³ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 33.

¹⁹⁴ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 34.

¹⁹⁵ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 31.

nell'affezione, da parte delle prime, sugli stati psicologici che costituiscono il secondo e passi necessariamente esclusivamente per il tramite di questa mediazione¹⁹⁶. In altri termini, Kant avrebbe sostenuto un olismo assoluto del regno mentale.

Agli occhi di Allison, la concezione kantiana del carattere empirico rappresenterebbe «una forma ricca e potenzialmente attraente di compatibilismo»¹⁹⁷ che consentirebbe attraverso la naturalizzazione della ragione di spiegare la sua influenza di quest'ultima nella cultura e nella storia umane, senza tuttavia ridurla a una forma di causalità meccanica o fisica.

7.4. L'irriducibilità del carattere intellegibile

Essendo stato descritto in questi termini il carattere empirico, l'introduzione di un carattere intellegibile pone allo studioso il problema, opposto rispetto a quello descritto nel paragrafo precedente, di giustificare una concezione della causalità della ragione come assoluta spontaneità.

Concedendo qualcosa all'interpretazione di Meerbote, Allison riconosce con questo che la natura del ragionamento pratico (inteso tanto in senso categorico che prudenziale), ovvero del processo deliberativo tramite il quale la ragione si forma dei fini e si determina in base a doveri, è di per sé una condizione necessaria ma non sufficiente a richiedere un'assoluta spontaneità, «né tantomeno a postulare attività noumeniche o semplicemente intellegibili»¹⁹⁸: la descrizione psicologica della motivazione all'agire risulterebbe infatti esaurientemente fondata tramite il riferimento al modello compatibilista. Se dunque quella pratica fosse l'unica ragione per insistere su un aspetto assolutamente spontaneo dell'agire razionale, Kant non si potrebbe ritenere sufficientemente giustificato nell'usare un concetto incompatibilista di libertà.

In un atteggiamento più simpatetico alle dichiarazioni di Kant, Allison suggerisce di comprendere l'apparentemente gratuita insistenza sulla spontaneità dell'agire pratico alla luce della concezione kantiana della mente, ovvero della spontaneità di intelletto e ragione «nelle loro funzioni epistemiche»¹⁹⁹. Kant stesso suggerisce infatti che tramite l'appercezione ci rendiamo coscienti di facoltà (intelletto e ragione) la cui azione non può essere descritta in termini di recettività e deve quindi costituire una assoluta spontaneità (A547/B575).

Tanto il funzionamento dell'intelletto nel giudizio, quanto quello della ragione nel processo inferenziale (qualsiasi sia la sua forma logica) implicherebbero la tipica attività di «prendere [qualcosa] per [qualcos'altro]»²⁰⁰. Nel giudizio determinante si considerano infatti oggetti come istanze di determinati concetti. La coscienza di sé quali soggetti conoscenti, della propria attività sintetica e della sua spontaneità non sarebbe una riflessione di secondo ordine su un'attività conoscitiva di primo ordine, ma coinciderebbe immediatamente con essa: l'appercezione costituirebbe così una coscienza meramente intellettuale e si distinguerebbe dall'esperienza interna dei propri stati mentali. Il processo inferenziale, da parte sua, implica che determinate premesse si considerino tali rispetto alle conclusioni. Nella misura in cui la ragione possiede un uso reale distinto da

¹⁹⁶ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 31.

¹⁹⁷ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 34.

¹⁹⁸ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 36.

¹⁹⁹ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 36.

²⁰⁰ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 37-38.

quello dell'intelletto, Kant le attribuirebbe una maggiore spontaneità nella capacità di formarsi delle idee e di farne un criterio per l'uso dell'intelletto. Anche questa seconda attività cognitiva potrebbe essere pensata, ma non esperita. Di conseguenza, «considerarsi (o considerare qualcun altro) come agenti razionali significa adottare un modello di razionalità deliberativa entro il quale le scelte implicano sia l'attività di sussumere che quella di ricondurre a una cornice»²⁰¹. Nella misura in cui ammettiamo che tali facoltà cognitive siano anche produttive, dovremmo attribuire loro una suprema spontaneità. Allison conclude che la coscienza della suprema spontaneità del nostro pensiero e della facoltà di agire in base a fondamenti razionali costituiscono cause entrambe necessarie e insieme sufficienti a fondare l'attribuzione di un carattere intellegibile²⁰².

Posto quanto detto, il carattere intellegibile costituirebbe il fondamento per comprendere la libertà in senso pratico. Allison riconosce nella *Critica della ragion pura* una «virtuale identificazione dell'agire razionale con l'azione sulla base di un dovere»²⁰³ ovvero, come si chiarisce a partire dalla *Fondazione*, sulla base di massime che rispondano a imperativi. Tale concetto sarebbe più ampio di quelli della deliberazione e dell'obbligazione morali, nella misura in cui comprenderebbe determinazioni eteronome oltre che autonome: dal punto di vista della ragione le cause sensibili, per quanto numerose, sarebbero sempre insufficienti a determinare l'azione (A534/B562). Assume quindi un ruolo centrale nell'interpretazione di Allison della concezione kantiana dell'agire razionale la lettura della «tesi di incorporazione» (KGS VI, 24), la medesima cui principalmente si rivolge la critica di Mc Carty considerata nella sezione precedente. Secondo Allison «un'inclinazione o un desiderio non costituiscono di per sé una ragione per l'azione: lo diventano solo in riferimento a una regola o principio dell'azione, secondo il cui dettato dovremmo assecondare quella inclinazione o desiderio»²⁰⁴. Di conseguenza, come ogni rappresentazione deve poter essere accompagnata dall'«io penso», allo stesso modo ogni determinazione pratica deve poter essere accompagnata dall'«Io sussumo» [un determinato incentivo nella mia massima]²⁰⁵: come nel caso dell'appercezione, anche il soggetto della sussunzione potrebbe essere pensato, ma non esperito. La necessità che vincola un'azione al soggetto agente deriverebbe da leggi della ragione, invece che della natura. Tale sussunzione avverrebbe inoltre all'interno di una rappresentazione architettonica dei fini dell'agente.

7.5. Relazione del carattere empirico al carattere intellegibile

Chiarita la natura dei due caratteri, Allison invoca l'interpretazione epistemica dell'idealismo trascendentale per chiarire il loro rapporto²⁰⁶. Appoggiando la sottolineatura operata da Wood, Allison ammette che rispetto al carattere empirico – ovvero rispetto a tutto quanto può essere conosciuto del carattere di un agente razionale – si è

²⁰¹ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 38.

²⁰² H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 41.

²⁰³ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 38.

²⁰⁴ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 40.

²⁰⁵ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 40.

²⁰⁶ «It is at this point that the two-aspect reading of transcendental idealism becomes central to the interpretation, not to mention the defense, of Kant's position». H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 43. Ma «far from resolving the problem, the claim that an agent or action can be considered from “two points of view” or, equivalently, be assigned two such distinct characters appears merely to redescribe it in somewhat different terms». H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 43.

completamente determinati, tanto quanto si è esseri spaziotemporali: in questo consisterebbe il realismo empirico della posizione kantiana. Mentre tuttavia nell'interpretazione ontologica dell'idealismo trascendentale sostenuta da Wood la concezione dell'agente in sé stesso, quale soggetto non empirico, comportava postulare la sua appartenenza a un altro mondo, nel caso dell'interpretazione epistemica della distinzione trascendentale, quale quella di Allison, è possibile postulare lo «spazio concettuale»²⁰⁷ per il soggetto trascendentale e la facoltà di agire che a esso pertiene nel medesimo mondo. Sebbene questo spazio non possa essere riempito da alcuna esperienza, nell'attribuirci un agire razionale presupponiamo la capacità di determinarci in base a un dovere, ovvero di prescindere dalle condizioni sensibili delle nostre azioni e di iniziare una nuova serie di eventi²⁰⁸.

Per dissipare almeno in parte i sospetti di una predicazione positiva del noumeno, tramite la quale Kant tradirebbe le proprie intenzioni critiche, Allison chiarisce il ruolo regolativo svolto dall'idea trascendentale della libertà. In particolare, cosa essa regolerebbe? «Ciò che essa regola è la nostra concezione di noi stessi come agenti razionali»²⁰⁹. Essa fornirebbe cioè la cornice entro la quale interpretare le nostre azioni come fondate su ragioni: tale paradigma concettuale comprenderebbe una componente di assoluta spontaneità. E in che modo l'idea della libertà svolgerebbe il suo ruolo regolativo? Secondo Allison «se l'idea trascendentale della libertà deve avere una funzione regolativa, essa sarebbe di natura ampiamente pratica, sebbene non solo moralmente pratica»²¹⁰. Se l'idea della libertà avesse un significato speculativo, essa si riferirebbe alla medesima esperienza nella quale vale il principio regolativo, uguale e contrario, della causalità naturale, ed entrerebbe pertanto ancora una volta in conflitto con esso. Diversamente che le idee trascendentali dell'anima e di Dio, le quali nella loro funzione regolativa trovano posto nell'ambito teoretico, quali oggetti-limite cui tende il procedimento della conoscenza, la libertà troverebbe posto soltanto in ambito pratico, ove l'esperienza e la conoscenza si possono definire tali soltanto a prezzo di alcune riserve. In questo ambito essa esprimerebbe «le condizioni non empiriche alla luce delle quali un'azione potrebbe essere imputata»²¹¹ a un agente.

A quanto detto, Allison aggiunge una parola sul concetto di «scelta senza tempo», che è al centro dell'interpretazione di Wood, e sulla causalità della ragione rispetto a esso. Incoraggiata dalla distinzione kantiana tra anteriorità logica e temporale nell'osservazione alla tesi dell'antinomia (cf. A450/B478), una «interpretazione innocente»²¹² prescriverebbe di interpretare l'atemporalità come la descrizione della natura logica, quindi non temporale, della relazione che intercorre tra le componenti del ragionamento pratico: trattandosi di principi, quelli pratici sarebbero fuori del tempo, ovvero varrebbero per ogni tempo. Sfortunatamente, proprio nella risoluzione dell'antinomia Kant sembrerebbe esprimersi nel senso di una vera e propria efficacia causale non temporale della ragione (cf. ad esempio A547/B575; A550/B578; A553/B581), per non parlare dei passaggi de *La religione* e dell'*Antropologia* ove egli si riferisce a una scelta a-

²⁰⁷ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 44.

²⁰⁸ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 45.

²⁰⁹ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 45.

²¹⁰ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 46.

²¹¹ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 46.

²¹² H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 48.

temporale del carattere, alludendo così a un agente noumenico (cf. rispettivamente KGS VI, 47-8 e KGS VII, 294-5). Riferendosi alla tesi di incorporazione, Allison suggerisce di interpretare la causalità della ragione in senso normativo anziché materialmente produttivo: come gli incentivi non causano essi stessi l'azione ma forniscono per quest'ultima una ragione, venendo incorporati in una massima, così «si può pensare la ragione come determinante la volontà in quanto legifera su di essa, ovvero fornisce le leggi o i principi [...] che governano, senza necessitarli causalmente, i suoi atti di incorporazione, o più semplicemente, le sue scelte»²¹³. Come già da Meerbote fino a Mc Carty, un'adeguata articolazione del problema richiede un approfondimento del rapporto tra *Wille* e *Willkür*²¹⁴. Tutto quanto una tale causalità della ragione presuppone è, piuttosto che «una completa assenza di tempo»²¹⁵, una indipendenza dalle condizioni del tempo, ovvero dai principi trascendentali dell'intelletto: sotto questo punto di vista tali condizioni non sarebbero a tal punto vincolanti da impedire l'intervento della volontà.

7.6. Libertà trascendentale e libertà pratica

Con ciò Allison avrebbe chiarito il rapporto tra carattere empirico e intellegibile, come anche il ruolo della teoria dei caratteri per l'interpretazione dell'agire razionale alla luce dell'idealismo trascendentale. Gli elementi sono dunque sufficienti per una valutazione del rapporto fondativo tra libertà in senso trascendentale e in senso pratico: a questo riguardo, il *Canone* (cf. A800-4/B828-32) sembrerebbe infatti esprimersi in contraddizione con quanto sostenuto nella *Dialettica* (cf. A533-4/B561-2).

Rinunciando a un'interpretazione «*patchwork*» della filosofia critica kantiana, Allison osserva in primo luogo che *Canone* e *Dialettica* opererebbero con i medesimi concetti di libertà²¹⁶: in senso pratico essa significherebbe la capacità di agire sulla base della ragione e l'indipendenza della ragione dalle necessitazioni patologiche; in senso trascendentale, essa significherebbe la assoluta spontaneità e la indipendenza della causalità della ragione dalla connessione causale naturale, che si configura nel *Canone* come l'assoluta spontaneità e l'indipendenza della ragione nel determinare la volontà. Egli osserva in secondo luogo che nella *Dialettica* (come anche nel *Canone*) l'argomentazione è trascendentale: riguarda modi di concepire la realtà, non i modi di essere della realtà. In altri termini, Kant affermerebbe nella prima che dobbiamo poterci concepire trascendentalmente liberi per poterci ritenere anche praticamente tali; ciò non toglie che potremmo di fatto essere liberi nel senso pratico del concetto senza esserlo in quello trascendentale, pena negare l'intellegibilità della realtà. Nella medesima prospettiva, ciò che il *Canone* nega sarebbe piuttosto la pertinenza della questione circa la libertà trascendentale ai fini della comprensione della libertà in senso pratico.

A giudizio di Allison, ciò dipenderebbe da un'ambiguità intrinseca al concetto di «pratico»: la medesima libertà in senso pratico oscillerebbe cioè tra due possibili accezioni, entrambe riferibili a un modello incompatibilista. Nel primo caso, la libertà in senso pratico semplicemente coinciderebbe con la libertà trascendentale *qua* applicata alla volontà umana: coinciderebbe cioè con la suprema capacità della volontà umana di

²¹³ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 51.

²¹⁴ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 256 nota 49.

²¹⁵ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 52.

²¹⁶ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 55.

determinarsi esclusivamente in base al dovere morale testimoniato nell'imperativo categorico. Nel secondo caso, la libertà in senso pratico non sarebbe lo stesso che la libertà trascendentale, ma continuerebbe a prevedere una forma di incompatibilismo: si tratterebbe cioè di «quella forma di libertà che può essere attribuita a esseri razionali finiti, affetti ma non determinati sensibilmente, come noi stessi»²¹⁷. La prima accezione predominerebbe nella *Dialettica*, la seconda nel *Canone*, senza che in alcuno dei due casi l'una escluda l'altra. Da una parte la *Dialettica*, nel dichiarare il concetto pratico di libertà fondato su quello trascendentale non esclude che esso abbia un aspetto empirico: al contrario essa indica il concetto pratico di libertà essere «in gran parte empirico» (A448/B476), costituendo invece l'aspetto trascendentale l'altra componente. D'altra parte, il *Canone* indicherebbe «che facciamo esperienza dell'aspetto sensibile o empirico di una capacità che può essere parzialmente, sebbene non del tutto, concepita in termini empirici»²¹⁸. È precisamente sotto questo riguardo, ovvero in relazione alla questione circa quello che dovremmo fare, che la domanda speculativa circa la libertà trascendentale perderebbe rilevanza. Al prezzo di operare continue e meticolose distinzioni, l'interpretazione unificata e complessa del carattere e della libertà offerta da Allison guadagna quanto meno il merito di mostrare una fondamentale coerenza della concezione kantiana della natura umana.

²¹⁷ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 58.

²¹⁸ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 58.

CAPITOLO IV

Causalità e azione

1. Compatibilismo e incompatibilismo

Nella contesa fra interpretazioni compatibiliste e incompatibiliste, si pone in ultima analisi la questione se sia possibile ascrivere a Kant una di queste due posizioni. Sembrerebbe infatti che entrambe, per lo meno come sono definite nel contesto contemporaneo, soprassedano a una distinzione essenziale alla filosofia trascendentale kantiana, precisamente quella tra «fenomeni» e «cosa in sé»¹. L'enciclopedia filosofica definisce il compatibilismo come «la tesi che il libero arbitrio sia compatibile con il determinismo»², l'incompatibilismo come la tesi che lo nega. Entrambe le posizioni assumono come punto di partenza la verità del determinismo causale naturale (e si potrebbero ridefinire, in questo senso, rispettivamente come *soft determinism* e *hard determinism*)³. Nel primo caso, il concetto di libertà è semplicemente riformulato in funzione del determinismo. Tali si potrebbero ritenere anche quei concetti di libertà che prevedono una forma di «indeterminazione», poiché questa consente di sottrarsi al determinismo, il quale rimane però l'unico modo di leggere l'esperienza. L'incompatibilismo nega, invece, ogni forma di libertà. Ora, sia il determinismo che l'indeterminazione presuppongono che la natura empirica sia qualcosa in sé. Sulla base di questo presupposto, la libertà – qualora la si ammettesse – dovrebbe potersi ricondurre in ogni caso alla causalità naturale, se mai significasse qualcosa: il compatibilismo sostiene che, facendo a meno di ogni ulte-

¹ Cf. S. JOSIFOVIC, *Willenstruktur und Handlungsorganisation in Kants Theorie der praktischen Freiheit*, 306. L'inadeguatezza delle categorie di «compatibilismo» e «incompatibilismo» per il testo kantiano viene sostenuta anche da S. SHENGJIAN XIE, «What is Kant: a compatibilist or an incompatibilist? A new interpretation of Kant's solution to the free will problem». La ragione sarebbe, per questo autore, che Kant prenda la libertà «as his starting point». Ivi, 68.

² M. MC KENNA – D. J. COATES, «Compatibilism». Per un approfondimento sistematico di entrambe le posizioni cf. M. DE CARO, *Il libero arbitrio*. Per una panoramica storico-filosofica sui problemi rappresentati da queste posizioni, cf. inoltre M. DE CARO – M. MORI – E. SPINELLI, *Libero arbitrio: storia di una controversia filosofica*.

³ «Causal determinism is, roughly speaking, the idea that every event is necessitated by antecedent events and conditions together with the laws of nature». C. HOEFER, «Causal Determinism».

riore costruzione di pensiero, la libertà umana si accordi perfettamente con la natura; l'incompatibilismo sostiene, invece, che la natura non lascia spazio per la libertà.

Se soprassedessimo alla distinzione tra fenomeni e cosa in sé, dovremmo considerare Kant *nello stesso senso e nello stesso modo* compatibilista e incompatibilista⁴. La prima interpretazione risulterebbe in qualche modo giustificata all'interno della filosofia pratica e in riferimento alla funzione del giudizio riflettente, la seconda farebbe leva sul requisito di una assoluta spontaneità. Propendere per l'una o per l'altra interpretazione, però, significherebbe fare una gerarchia delle diverse parti della filosofia kantiana⁵. Ammettendo invece una distinzione tra i fenomeni e le cose in sé – sia essa intesa come distinzione tra due realtà o tra due dimensioni della stessa realtà – bisognerebbe anche ammettere che: quant'è vero che siamo esseri spazio-temporali, altrettanto lo è che siamo capaci di una forma soltanto compatibilistica (ma non per questo riduzionistica) della libertà, che si esprime in un carattere empirico; quant'è vero, però, anche che, considerati in noi stessi, possiamo ritenerci come agenti razionali, dobbiamo assegnarci anche una facoltà di determinare la nostra volontà in base a principi non empirici e poter riferire questa capacità a un carattere intellegibile. In questo caso, interpretare Kant in senso compatibilistico o incompatibilistico significherebbe postulare la priorità del fenomeno sulla cosa in sé o, viceversa, quella della cosa in sé sul fenomeno: ma questo, almeno nella cornice del pensiero kantiano, non sembra essere possibile⁶. E, tuttavia, non è esattamente *nello stesso senso e nello stesso modo* che la posizione kantiana si considererebbe, in questo caso, compatibilista o incompatibilista.

È stato talvolta suggerito di interpretare la risoluzione della terza antinomia della ragion pura alla stregua di una «rivoluzionaria teoria della semantica»⁷. In questa prospettiva, i principi trascendentali dell'intelletto fornirebbero, come regole di un linguaggio, norme per l'applicazione di concetti all'esperienza. Posta la duplice natura, empirica e intellegibile, degli oggetti della conoscenza, si renderebbe necessaria una regola metalinguistica che di volta in volta spiegasse il linguaggio dell'intelletto: nella risoluzione della terza antinomia della ragion pura, questa regola sarebbe attribuita alla ragione. Recuperando la distinzione carnapiana tra linguaggio e metalinguaggio, l'oggetto trascendentale costituirebbe così una variabile neutra, che potrebbe essere letta sempre solo in un modo in base al linguaggio adottato e sempre in entrambi i modi dal punto di vista del metalinguaggio. Tenendo presente che l'oggetto trascendentale costituisce per Kant

⁴ Shengjian Xie valorizza, ad esempio, la distinzione tra la *causalità* della libertà e i suoi *effetti* entro la medesima realtà empirica. Cf. S. SHENGJIAN XIE, «What is Kant: a compatibilist or an incompatibilist? A new interpretation of Kant's solution to the free will problem», 75.

⁵ Così Shengjian Xie suggerisce, nel considerare la soluzione incompatibilistica la «the more accurate description», una priorità della dimensione pratica su quella speculativa. Cf. S. SHENGJIAN XIE, «What is Kant: a compatibilist or an incompatibilist? A new interpretation of Kant's solution to the free will problem», 53 e 70-1.

⁶ O meglio: una tale priorità, che Kant stesso sembra difendere nella *Dottrina trascendentale del metodo*, sarebbe giustificata – secondo Allison – oltre che all'interno di una interpretazione ontologica dell'idealismo trascendentale, anche all'interno di una interpretazione epistemologica dello stesso ma soltanto dal punto di vista deontologico: dal punto di vista ontologico, almeno per quest'ultima interpretazione, non vi sarebbe alcuna priorità del fenomeno sulla cosa in sé. Cf. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, 119-121. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 47-9.

⁷ W. M. HOFFMANN, «An interpretation of Kant's solution to the third antinomy», 179. In questo senso procede anche l'interpretazione di Hanna, che rintraccia in Kant le radici della filosofia analitica. Cf. R. HANNA, *Kant and the foundation of analytic philosophy*.

un oggetto problematico, la cui natura approfondirò in quanto segue e che, quindi, non si può parlare in alcun caso di variabile neutra, se non come un'ipotesi necessaria, poiché gli oggetti sono per noi qualcosa soltanto nella misura in cui ne facciamo qualche tipo di esperienza, pure questa traduzione semantica potrebbe tornare utile per comprendere il rapporto tra la dimensione empirica e quella trascendentale, nonché la parità «ontologica» dei punti di vista teoretico e pratico.

Alla luce di quanto detto, è stato talvolta affermato che Kant dimostri «la compatibilità di compatibilismo e incompatibilismo»⁸, «compatibilità» essendo qui intesa nel senso letterale del termine. Ma a questo punto ci si potrebbe interrogare se valga ancora la pena di continuare a usare i medesimi termini di compatibilismo e incompatibilismo, pagando il prezzo di un'infinita serie di chiarimenti e delimitazioni; o non sia, piuttosto, da riconoscere come elemento specifico del contributo kantiano quello di proporre una lettura della realtà capace di mettere in discussione la terminologia *standard* nella quale essa viene descritta dal dibattito contemporaneo. In quanto segue, approfondisco la possibilità di una interpretazione epistemologica dell'idealismo trascendentale, sulla base della quale è stato qui stabilito che Kant sia in un certo senso compatibilista e in un altro incompatibilista, ovvero che questi termini non si addicono alla posizione kantiana.

2. Idealismo trascendentale

Alla luce di quanto detto, la tesi della «idealità trascendentale» (cf. A28/B44; A36/B53) dei fenomeni, ovvero il rapporto tra il fenomeno e la cosa in sé, assume un'importanza centrale per la comprensione del rapporto tra natura e libertà nella cornice del pensiero kantiano. Nel panorama contemporaneo delle interpretazioni dell'idealismo trascendentale, il dibattito si mostra estremamente complesso e frammentato⁹. Delle difficoltà nella comprensione di questa dottrina è responsabile non in piccola parte una certa ambivalenza del testo kantiano, la quale si estende oltre la *Critica della ragion pura* e richiederebbe un confronto della «dottrina ufficiale» articolata in quest'opera – ammesso che ve ne sia una – con altri scritti posteriori ma anche, soprattutto, anteriori (si pensi alla *Dissertazione inaugurale*)¹⁰. Pur riconoscendo la parziale apertura del testo a una lettura ontologica della distinzione tra il fenomeno e la cosa in sé, mi preme sottolineare la possibilità – a mio avviso più promettente dal punto di vista scientifico, oltre che maggiormente simpatetica alla lettera dell'autore – di una lettura non ontologica. In questa prospettiva, la dottrina dell'idealismo trascendentale ricondur-

⁸ A. WOOD, «Kant's compatibilism», 74.

⁹ Una ricostruzione aggiornata di questo dibattito è offerta da D. SCHULTING, «Kant's idealism: the current debate». In particolare, Schulting riferisce l'interpretazione metafisica classica a E. ADICKES, *Kant und das Ding an sich*. Una lettura alternativa è invece offerta, con particolare attenzione al problema della causalità noumenica, da G. PRAUSS, *Kant und das Problem der Dinge an sich* e, insistendo sul significato epistemico della riflessione kantiana, da H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*. Si ribadisce l'impegno ontologico dell'idealismo trascendentale negli studi di Karl Ameriks e successivamente di Rae Langton, James van Cleve, Lucy Allais. Autori quali Robert Adams, Arthur Collins, Daniel Warren, Allen Wood e Tobias Rosefeldt suggeriscono una lettura disposizionale, nel solco di quella proposta da Allais. D'altra parte Paul Guyer, Robert Hanna, Kenneth Westphal forniscono una lettura critica dell'idealismo trascendentale, influenzata dai lavori di Peter Francis Strawson e Jonathan Bennett.

¹⁰ Per farsi un'idea della complessità di questa materia, basti pensare alla ricezione dei principali risultati della *Critica della ragion pura* nel dibattito filosofico contemporaneo a Kant. Su questo tema cf. la raccolta antologica R. Ciafardone, *La Critica della ragion pura nell'Aetas Kantiana*, I, 1-68.

rebbe le condizioni di possibilità di un oggetto in generale a quelle della sua rappresentazione, fondando queste ultime nella natura discorsiva della conoscenza umana¹¹. Al più tardi nella *Critica della ragion pura*, che in questo senso segna l'ultimo atto di una laboriosa riflessione di congedo della metafisica classica tedesca, emergono due tesi fondamentali sulle quali Kant mostra di fare affidamento come punti di partenza per l'argomentazione: (a) sensi e intelletto costituiscono due facoltà irriducibilmente distinte e (b) la conoscenza umana richiede l'intervento congiunto di entrambi.

(a) La prima tesi, alla quale Kant sembrerebbe alludere quando scrive, in una delle sue *Riflessioni*, della «grande luce dell'anno '69»¹², compare già in alcuni scritti precritici, ad esempio la *Dissertazione inaugurale*. Essa segna la distanza di Kant da autori classici della modernità per i quali le idee si definiscono in funzione delle impressioni sensibili (per il Kant della prima *Critica*, Locke e Hume ad esempio [cf. B127]) o viceversa queste ultime in funzione delle idee («la filosofia leibniziano-wolffiana» [cf. A44/B61-2]). Fin dall'inizio della *Dissertazione inaugurale* Kant si riferisce invece alla «duplice genesi di quello [dell'oggetto della conoscenza] dalla natura della mente» (KGS II, 387), ciascuna governata da specifiche regole: la legge della composizione e scomposizione dei concetti nella conoscenza intellettuale, le condizioni spazio-temporali della sensazione (nel linguaggio kantiano: «intuizione» [cf. KGS II, 387]) nella conoscenza sensibile. Nello stesso testo Kant definisce sensibilità e intelletto, pur mostrando di non aver ancora distinto in senso tecnico trascendentale i termini *intellectus* e *ratio*:

La sensibilità è la recettività del soggetto, per mezzo della quale si rende possibile che la facoltà rappresentativa dello stesso sia in qualche modo affetta dalla presenza di un qualche oggetto. L'intelletto (razionalità) è la facoltà del soggetto, per mezzo della quale è possibile rappresentare quelle cose che non possono pertenerne al senso per la sua conformazione (KGS II, 392).

Oltre a prendere le distanze dalle filosofie della modernità e, in particolare, dalla tradizione metafisica tedesca¹³, separando la facoltà sensibile da quella intellettuale, Kant abbandona definitivamente il progetto, da lui stesso sostenuto nei suoi primi componimenti accademici, di un metodo comune per le scienze matematiche, fisiche e naturali da una parte e la metafisica dall'altra¹⁴. Come è stato ricordato nella risoluzione della

¹¹ In questo e nel prossimo paragrafo seguo la ricostruzione di H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 3-73.

¹² «Ich sahe anfänglich diesen Lehrbegriff wie in einer Dämmerung. Ich versuchte es ganz ernstlich, Satze zu beweisen und ihr Gegenteil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern weil ich eine Illusion des Verstandes vermutete, zu entdecken, worin sie Stärke. Das Jahr '69 gab mir großes Licht». I. KANT, *Refl.5037*, KGS XVIII, 69. Per una disamina delle interpretazioni cf. G. GOTZ, «Kants "grosstes Licht" des Jahres '69».

¹³ «Ex hisce videre est, sensitivum male exponi per confusius cognitum, intellectuale per id, cuius est cognitio distincta. [...] Possunt autem sensitiva admodum esse distincta et intellectualia maxime confusa. [...] Nihilo tamen secius harum cognitionum quaelibet stemmatis sui signum tuetur, ita, ut priores, quantumcunque distinctae, ob originem vocentur sensitivae, posteriores, utut confusae, maneant intellectuales». I. KANT, *De mundi sensibilis atque intelligibilis*, KGS II, 394-5.

¹⁴ «In omnibus scientiis, quarum principia intuitive dantur, vel per intuitum sensualem (experientiam), vel per intuitum sensitivum quidem, at purum (conceptus spatii, temporis et numeri), h. e. in scientia naturali et mathesi, usus dat methodum [...] Verum in philosophia pura, qualis est metaphysica, in qua usus intellectus circa principia est realis, h. e. conceptus rerum et relationum primitivi atque ipsa axiomata

terza antinomia, l'*Introduzione* alla *Logica trascendentale* offre una sistemazione definitiva alla distinzione tra sensibilità e intelletto, riconducendo la prima alla facoltà della ricettività e il secondo alla facoltà della spontaneità (cf. A50-1/B74-5), mentre il *Libro Primo* della *Dialettica trascendentale* distingue l'intelletto dalla ragione (cf. A298-302/B355-60).

(b) La seconda tesi viene esplicitata soltanto nell'*Introduzione* alla *Logica trascendentale*, ove Kant sostiene che

nessuna di queste due proprietà va anteposta all'altra. Senza sensibilità nessun oggetto ci verrebbe dato, e senza intelletto nessun oggetto verrebbe pensato. I pensieri, senza contenuto, sono vuoti; le intuizioni, senza concetti, sono cieche. E perciò, come è necessario rendere sensibili i propri concetti (vale a dire aggiungervi l'oggetto nell'intuizione), altrettanto necessario sarà rendersi intelleggibili le proprie intuizioni (vale a dire portarle sotto i concetti) (A51/B75)¹⁵.

La conoscenza è siffatta da richiedere che qualcosa venga dato a conoscere: nel linguaggio tecnico kantiano, un giudizio comprende sempre una «rappresentazione data, la quale ultima viene riferita immediatamente all'oggetto» (A69/B93). La facoltà di riferirsi immediatamente a oggetti è l'intuizione (cf. A19/B33). Come già nella *Dissertazione inaugurale* (cf. KGS II, 396-7), anche nella prima *Critica* Kant ribadisce che l'intuizione umana non può che essere spazio-temporale (cf. A26-7/B42-3; A35/B52 ma soprattutto A68/B93) e mai intellettuale. Da questa condizione seguono due fatti rilevanti per la conoscenza umana. Da una parte, il riferimento all'oggetto è consentito da un'intuizione sensibile, ovvero spazio-temporale (cf. A19-20/B33-4). D'altra parte, il riferimento al molteplice di un'intuizione da parte dell'intelletto avviene sempre in maniera discorsiva, tramite concetti (cf. A68/B93). La descrizione kantiana della conoscenza sembrerebbe implicare, cioè, che l'intelletto umano operi secondo precise funzioni concettuali, ma anche che il molteplice gli sia fornito in maniera conforme, in modo tale che esso possa sussumerlo sotto concetti: in altri termini, tale descrizione presupporrebbe che anche la sensibilità operi in una maniera in qualche modo finalizzata alle operazioni dell'intelletto¹⁶. Quelle finora descritte come conseguenze della natura discorsiva della conoscenza umana – la necessità di un riferimento all'intuizione spazio-temporale, la natura concettuale del lavoro dell'intelletto – costituiscono altrettante «condizioni epistemiche»¹⁷ di un oggetto in generale, condizioni cioè sotto le quali sol-

per ipsum intellectum purum primitive dantur, et, quoniam non sunt intuitus, ab erroribus non sunt immunia, methodus antevertit omnem scientiam, et, quidquid tentatur ante huius praecepta probe excussa et firmiter stabilita, temere conceptum et inter vana mentis ludibria reiiciendum videtur». I. KANT, *De mundi sensibilis atque intellegibilis*, KGS II, 410-11.

¹⁵ Entro la seconda parte della deduzione trascendentale delle categorie, Kant ribadisce: «Allein von einem Stücke konnte ich im obigen Beweise doch nicht abstrahieren, nämlich davon, dass das Mannigfaltige für die Anschauung noch vor der Synthesis des Verstandes, und unabhängig von ihr, gegeben sein müsse». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B145.

¹⁶ Cf. cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 14. Sull'interpretazione di spazio e tempo come «intuizioni formali» cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 112-116. Sulla funzione «proto-concettuale» degli schemi trascendentali e sul ruolo dell'immaginazione cf. *ivi*, 204-18.

¹⁷ «By an epistemic condition is here understood a necessary condition for the representation of objects, that is a condition without which our representations would not relate to objects or, equivalently, possess objective reality». H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 11. Allison le distingue dalle condizioni ontologiche e da quelle psicologiche dell'oggetto. La prima – alla quale Allison riconduce il

tanto qualcosa può divenire per noi un oggetto di conoscenza. Ora, secondo Kant «le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono al tempo stesso condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza» (A158/B197): un contenuto che, cadendo al di fuori di esse, non assumesse per noi alcuna rilevanza cognitiva, non potrebbe costituire alcun oggetto. In altri termini, nelle condizioni epistemiche dell'oggetto Kant rintraccia le «condizioni oggettivanti»¹⁸ dell'esperienza. È dunque alle condizioni di possibilità della conoscenza dell'oggetto che ci si riferisce quando si parla dell'oggetto.

In questa cornice interpretativa, la distinzione trascendentale dovrebbe essere intesa «come pertinente a due modi di considerare le cose: come appaiono e come sono in sé stesse»¹⁹, piuttosto che a due classi di enti ontologicamente distinti. Ciascuno dei due modi potrebbe essere riferito a una situazione epistemica, contraddistinta da un metodo: considerare le cose come appaiono significa considerarle come oggetti di un'esperienza in generale, ovvero relativamente alle condizioni che descrivono la natura discorsiva della nostra conoscenza; considerarle in sé significa, invece, considerarle indipendentemente da tali condizioni, come possibili oggetti di un'ipotetica conoscenza pura, distinta dalla nostra «nel tipo, non solo nel grado»²⁰. Ora, se considerassimo quello dei fenomeni e quello delle cose in sé come due mondi separati, ontologicamente distinti, dovremmo rinunciare a diverse parti della filosofia critica kantiana perché incoerenti, o poco significative. Nell'interpretazione meno caritatevole i fenomeni andrebbero a coincidere con aspetti mentali, esclusivamente soggettivi²¹. L'approccio fin qui descritto, invece, consentirebbe di riconoscere su solide basi la dignità ontologica dei fenomeni, fondamentale per lo sviluppo delle scienze empiriche, ma anche di rintracciare *nei* fenomeni della natura una costitutiva apertura a una dimensione ulteriore, nella quale ci sia posto per la moralità e per la libertà. Riferendosi alla distinzione trascendentale, la risoluzione della terza antinomia e la teoria dei caratteri costituirebbero il tentativo estremo di conciliare in una visione unificata la dimensione naturale e quella razionale dell'agire dell'uomo. È in questo senso che la *Critica della ragion pura* getterebbe le basi per la filosofia trascendentale morale.

Due questioni rimangono ora da affrontare, entro la cornice di un'interpretazione non ontologica dell'idealismo trascendentale. Da una parte, la nozione del carattere intelligibile e quella della libertà richiedono che si spieghi in che modo si possa applicare la categoria causale a qualcosa che appartiene al mondo noumenico. Dall'altra, la nozione del carattere empirico e quella della natura richiedono di spiegare in che cosa consista la causalità per il mondo fenomenico. In quello che rimane di questo capitolo, cercherò di

ruolo dell'abitudine per la costituzione di una credenza nella teoria di Hume – descriverebbe un *meccanismo della mente* tramite il quale un oggetto si costituirebbe per noi come tale. Con una condizione psicologica, una condizione epistemica condividerebbe il fatto di essere «soggettiva», ma se ne distanzerebbe per il fatto di avere una funzione «oggettivante». Una condizione ontologica, alla quale Allison riconduce le nozioni di «spazio» e «tempo» concepite da Newton, descriverebbe le condizioni di possibilità dell'*esistenza* di un oggetto. Con una condizione ontologica, una condizione epistemica condividerebbe il fatto di essere «oggettivante», ma se ne differenzerebbe per il fatto di avere uno statuto soggettivo.

¹⁸ H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 11.

¹⁹ H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 16.

²⁰ H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 17.

²¹ Cf. ad esempio P. GUYER, *Kant and the claims of knowledge*, 297-329. In queste pagine l'autore interpreta il rifiuto dell'idealismo (empirico cartesiano) come prova decisiva dell'idealismo trascendentale, sulla premessa implicita che esso debba mostrare l'indipendenza dei fenomeni dalla mente del soggetto.

articolare entrambi questi temi. Questo comporta di addentrarsi in alcune tra le più complesse parti della filosofia trascendentale kantiana, come la «deduzione trascendentale» delle categorie, la distinzione tra «fenomeno» e «noumeno», lo «schematismo» trascendentale.

3. Il problema del «noumeno»

Poiché costituisce una facoltà del «soggetto trascendentale» (A545/B573), la libertà è stata intesa – per lo più nella cornice di un’interpretazione ontologica dell’idealismo trascendentale – come una forma di «causalità noumenica»: come se, cioè, Kant stesse applicando la categoria della causalità *stricto sensu* a una facoltà di produrre effetti quale è la libertà, che di per sé appartiene al mondo del noumeno. Ciò richiederebbe di stabilire un’inferenza causale dal fenomeno al noumeno²². Aggiungo pertanto alcuni chiarimenti in merito alle nozioni di «cosa in sé» [*Ding an sich*], «noumeno» [*noumenon*] e «oggetto trascendentale» [*transzendentaler Objekt*], per poter così affrontare nel paragrafo successivo il problema della causalità noumenica.

La prima questione riguarda la consistenza della «cosa in sé». Se con ciò si intendesse infatti la cosa *considerata* come *esistente* in sé stessa, l’interpretazione non ontologica dell’idealismo trascendentale ricondurrebbe in ultima analisi a una ontologica²³. In un’interpretazione strettamente epistemologica, invece, considerare la cosa in sé significherebbe considerarla – negativamente – *a prescindere* dalle condizioni sotto le quali essa viene conosciuta da noi e – positivamente – quale la si potrebbe *conoscere* tramite un altro tipo di intelligenza²⁴. In questo caso si potrebbe comunque continuare a parlare di proprietà e di relazioni della cosa in sé, senza tuttavia implicare che quest’ultima rappresenti una sorta di sostanza noumenica, di per sé sussistente e ontologicamente separata²⁵. Per affrontare la questione del senso, per il quale Kant introduca una «cosa in sé» [*Ding an sich*] in aggiunta alla «cosa che appare» [*Erscheinung*], se questo fosse quello di «fondare» – in senso metafisico – la cosa che appare, ci ritroveremmo entro un’interpretazione ontologica del rapporto tra cosa in sé e cosa che appare. Sulla base di un’interpretazione epistemologica, la relazione fondazionale tra apparenza e cosa in sé può invece essere intesa in senso «semantico»²⁶: non saremmo in grado di comprendere l’idealità trascendentale del fenomeno, quindi nemmeno distinguere nell’esperienza un fenomeno da un noumeno²⁷, se non potessimo riferirla alla nozione della cosa conside-

²² Per una panoramica sulla critica in merito alla questione della «affezione noumenica», da un punto di vista che la sostiene e interpreta attraverso di essa la teoria kantiana della libertà cf. D. HOGAN, «Noumenal affection».

²³ «He [Kant] denies that we have knowledge of things in themselves by saying that we have no knowledge of the intrinsic properties of substances». R. LANGTON, *Kantian Humility: our ignorance of things in themselves*, 41. Langton sembra così presupporre che la cosa in sé coincida con una sostanza.

²⁴ In questo senso, si istituisce una relazione speculare tra il concetto della «cosa in sé» e quello del «fenomeno». Cf. G. PRAUSS, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 31-43.

²⁵ H. E. ALLISON, *Kant’s transcendental idealism*, 52.

²⁶ H. E. ALLISON, *Kant’s transcendental idealism*, 52.

²⁷ Prauss riconosce la distinzione tra «cosa in sé» e «fenomeno» essere essenziale per una filosofia che si configuri come riflessione trascendentale, ovvero «nichtempirische Theorie des Empirischen». Cf. G. PRAUSS, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 85. Sul rapporto tra la dimensione empirica e quella trascendentale di questa distinzione cf. *ivi*, 52-61. Il concetto di «fenomeno» viene inoltre esplorato in *ID.*, *Erscheinung bei Kant*, 10-4. Sulla distinzione tra trascendentale ed empirico in generale cf.

rata in sé stessa (cf. ad esempio BXXVI-XXVII; A251-2; B306-7). Se, infatti, così come appare fosse l'unico modo in cui la cosa potesse darsi, non soltanto a noi ma in generale, non avrebbe alcun senso designarla come «ciò che appare». Né avrebbe senso distinguere le condizioni trascendentali sotto le quali una cosa può esserci data, dal modo empirico in cui essa ci viene effettivamente data. L'approccio «trascendentale»²⁸ kantiano, invece, nel riferire l'oggetto della conoscenza alle condizioni sotto le quali esso può essere conosciuto, presuppone il riferimento al medesimo oggetto, considerato indipendentemente dalle condizioni della conoscenza (distinzione trascendentale). In altri termini, il discorso sulle condizioni sotto le quali qualcosa può diventare per noi oggetto di una conoscenza – che è al centro della *Critica della ragion pura* – ha senso soltanto nella misura in cui quel qualcosa può essere considerato anche indipendentemente dalla nostra conoscenza. «Cosa in sé» e «ciò che appare» costituiscono, cioè, due facce della stessa medaglia. Essi devono, pertanto, essere considerati insieme, in un'unica operazione cognitiva – la «riflessione trascendentale» (cf. A261/B317) – e non, dunque, attraverso un processo inferenziale da «ciò che appare» alla «cosa in sé»²⁹.

Sulla base di queste premesse, la «cosa in sé» costituirebbe per definizione un concetto vuoto, ovvero un puro pensiero: da una parte, non potendo essere fatta oggetto di alcuna forma di conoscenza, nessuna predicazione reale potrebbe inerirle in un giudizio sintetico; d'altra parte, riguardo alle sue proprietà e relazioni si potrebbero ancora formulare dei giudizi analitici, entro i quali la «cosa in sé» venisse pensata in conformità a una categoria logica³⁰. Come si chiarirà in seguito, è in questo secondo senso, logico e non schematizzato, che la categoria causale si applica alla libertà, considerata come proprietà di una cosa in sé. Almeno in un'interpretazione non ontologica dell'idealismo trascendentale, non è immediatamente evidente che la distinzione tra ciò che appare e cosa in sé coincida con quella tra fenomeno e noumeno. In particolare, quella che non è chiara è la sovrapponibilità tra la cosa in sé e il noumeno.

Come esplicitato nello studio della risoluzione dell'antinomia, la definizione di «fenomeni» e «noumeni» viene fornita già all'interno della *Dissertazione inaugurale* (KGS II, 392): gli uni costituirebbero il correlato di una conoscenza sensibile, gli altri il correlato di una conoscenza intellettuale. Nella *Critica della ragion pura*, Kant sembrerebbe parlare dei fenomeni [*phaenomena*] come del risultato finale di un'operazione di conoscenza: essi implicherebbero pertanto intuizioni spazio-temporali associate a operazioni concettuali (cf. B306). Avendo definito «ciò che appare» [*Erscheinung*] come «l'oggetto indeterminato di un'intuizione empirica» (A20/B34, corsivo mio), con il che Kant sembrerebbe riferirsi a un oggetto non ancora determinato concettualmente. È chiaro che dal significato di questa «determinatezza» dipende anche il rapporto tra ciò

I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A12/B25. Bird colloca quest'ultima distinzione entro un approccio non ontologico all'idealismo trascendentale, definito «revolutionary» nel rispetto della lettera kantiana. Cf. G. BIRD, *The revolutionary Kant*, 83-95.

²⁸ Sulla problematicità del concetto di «trascendentale» nella *Critica della ragion pura* cf. N. HINSKE, *La via kantiana alla filosofia trascendentale*, 19-31. Per la genesi del problema e del concetto, cf. *ivi*, 33-69.

²⁹ Che l'intera prima *Critica* possa quindi essere considerata come un esercizio di riflessione trascendentale è riconosciuto da Cf. R. K. WESTPHAL, «Noumenal causality reconsidered: affection, agency and meaning in Kant», 224. Per il resto, Westphal insiste proprio sul concetto di causalità noumenica che in questi paragrafi è in discussione.

³⁰ Cf. R. ADAMS, «Things in themselves».

che appare e il fenomeno. Si potrebbe, tuttavia, semplificare dicendo che un fenomeno è più di ciò che appare, nel senso stretto del termine «fenomeno». Lo si può considerare equivalente a ciò che appare, in un senso ampio del termine: ciò che appare è, infatti, almeno in potenza, un fenomeno. Corrispondentemente si potrebbe ipotizzare che, essendo la cosa in sé qualcosa di indeterminato, il noumeno le corrisponderebbe come il modo in cui essa sarebbe determinata da una conoscenza non umana. La cosa in sé sarebbe quindi la medesima cosa che appare, considerata a prescindere dalle condizioni sotto le quali essa viene intuita; diversamente, il noumeno sarebbe qualcosa di positivo, che non appare³¹.

Nella *Nota all'Anfibolia*, rimasta invariata tra la prima e la seconda edizione della *Critica*, Kant distingue due possibilità di intendere gli oggetti semplicemente intelleggibili. Nel primo caso (p₁) li si considererebbe come «quelle cose che vengono pensate tramite categorie pure, senza alcuno schema della sensibilità» (A286/B342). Sebbene nella *Dissertazione inaugurale* Kant avesse difeso la possibilità reale di questi oggetti (cf. KGS II, 411-2), nella *Critica* egli prende da essi definitivamente congedo dichiarandoli impossibili³². Nel secondo caso (n₁), l'unico possibile, i noumeni sarebbero «oggetti dell'intuizione non sensibile» (A286/B342; cf. inoltre A253). Nel capitolo dedicato a fenomeni e noumeni, così come rielaborato nella seconda edizione della *Critica*, Kant riporta una diversa distinzione fra i significati del termine «noumeno». In un caso (p₂) esso designa «l'oggetto di un'intuizione non sensibile» (B307), nell'altro (n₂) «una cosa, in quanto non è oggetto della nostra intuizione sensibile» (B307). Il significato negativo elaborato nella prima edizione (n₁) viene qui inteso come positivo (p₂=n₁): da esso Kant si congeda a favore del significato negativo elaborato nella seconda edizione (n₂). In questo senso il ruolo del noumeno «non è escogitato arbitrariamente» (A255/B311), ma serve per «circoscrivere la pretesa della sensibilità» (cf. A256/B311): è soltanto intendendolo in questo significato, elaborato nella seconda edizione della *Critica*, che il noumeno può essere considerato equivalente alla cosa in sé (cf. B307; A254/B310; A256/B312; A259/B315; B423n)³³. Anche il capitolo sull'antinomia rimane pressoché invariato tra la prima e la seconda edizione della *Critica*. Ma questo prova anche che la risoluzione dell'antinomia, come possiamo ancora leggerla, doveva essere risultata idonea alla revisione della seconda edizione. Ripercorrendo questo testo, mi pare che, sebbene l'autore ceda talvolta a un lessico pre-critico, che lasci presupporre una concezione positiva del noumeno, le affermazioni kantiane siano tuttavia sostanzial-

³¹ H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 57-8.

³² Sulla plurivocità della nozione di «mondo intellegibile» negli scritti pre-critici cf. K. KAWAMURA, *Spontaneität und Willkür*, 105-6.

³³ Si tenga presente che, nella fase che intercorre tra la prima e la seconda edizione della *Critica*, il rapporto tra fenomeni e noumeni viene ancora descritto, almeno in alcuni casi, come di tipo causale, o comunque fondativo. Mi riferisco ad almeno due casi rilevanti. Il primo è tratto dai *Prolegomeni*: «In der Tat, wenn wir die Gegenstände der Sinne, wie billig, als bloße Erscheinungen ansehen, so gestehen wir hierdurch doch zugleich, dass ihnen ein Ding an sich selbst zum Grunde liege, ob wir dasselbe gleich nicht, wie es an sich beschaffen sei, sondern nur seine Erscheinung, d. i. die Art, wie unsere Sinne von diesem unbekanntem Etwas affiziert werden, kennen». I. KANT, *Prolegomena*, KGS IV, 314-5. L'altro caso è nella *Fondazione*. Cf. ID., *Grundlegung*, KGS IV, 451. Allison suggerisce che almeno in quest'ultimo caso Kant avrebbe potuto scegliere di esprimersi in un linguaggio metafisico per il fatto che questo fosse più familiare ai suoi interlocutori. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork of the metaphysics of morals*, 324. Si tenga presente che anche i *Prolegomeni* nascono come esercizio preparatorio alla prima *Critica*. Cf. I. KANT, *Prolegomena*, KGS IV, 261.

mente coerenti con la cornice concettuale definitiva della filosofia trascendentale. Ora, si è visto che la più forte delle critiche mosse dall'interpretazione compatibilistica a quella incompatibilistica riguarda la necessità, che quest'ultima avvertirebbe, di postulare una realtà noumenica positiva, della quale si potrebbe invece fare a meno. Tenendo presente la concezione negativa del noumeno, se anche si volesse intendere la libertà – in senso incompatibilistico – come una forma di causalità noumenica, quest'ultima tuttavia non comporterebbe alcuna realtà positiva, e si sottrarrebbe con ciò alla critica³⁴.

Come è già stato osservato nello studio della risoluzione dell'antinomia, il problema di chiarire il concetto di «oggetto» si pone già nella prima versione della deduzione trascendentale delle categorie (cf. A104-9)³⁵. In questo testo, il passaggio dal punto di vista ontologico a quello trascendentale impone che un «oggetto [*Gegenstand*] corrispondente alla conoscenza, e quindi da essa distinto» (A104) – ovvero, come si chiarisce al termine del ragionamento, l'«oggetto non empirico, cioè trascendentale» (A109) – si definisca come «qualcosa in generale=x» (A104. A109): non lo si può, infatti, designare altrimenti, poiché non possediamo alcun elemento *oggettivo* al di fuori della conoscenza stessa. Più precisamente, la tesi per cui il concetto di un «oggetto della conoscenza» non possa identificare altro che un generico «x» ha due importanti significati. Essa mostra, infatti, che (1) nella prospettiva trascendentale, il problema dell'oggetto viene internalizzato e la domanda sulle condizioni di possibilità dell'oggetto si traduce in quella sulle condizioni di possibilità della conoscenza dell'oggetto; di conseguenza (2) l'oggetto, in quanto *alter* di una nostra cognizione, costituisce soltanto una possibilità residuale del pensiero.

Parte (1). Il fatto che una conoscenza sia «oggettiva» equivale a dire che la relazione tra conoscenza e oggetto viene concepita come «qualcosa di necessario» (A104). Ora, questa necessità potrebbe essere intesa in due modi. In un senso, la si potrebbe intendere come una necessità causale e materiale: essa dipenderebbe, cioè, dalle caratteristiche di un oggetto esterno alla conoscenza, in virtù delle quali esso affetterebbe in un determinato modo il soggetto. Quest'interpretazione troverebbe conferma nell'identificazione dell'oggetto con il termine tedesco «*Gegenstand*», che letteralmente significa «ciò che sta di fronte». Ma Kant sembra riferirsi alla necessità in un altro senso, normativo e formale. Come il filosofo si accinge immediatamente a chiarire, l'oggettività di una conoscenza identifica una relazione necessaria nel senso che «l'oggetto viene considerato come ciò che si oppone al fatto che le nostre conoscenze siano determinate a casaccio o

³⁴ Cf. R. MEERBOTE, «Kant on the non-determinate character of human actions», 160-161. Cf. anche G. TOGNINI, *Azione e fenomeno*, 17 e 214-17. In questo caso bisognerebbe tuttavia chiarire in che modo la libertà, fondata su una concezione negativa del noumeno, implichi l'incompatibilismo – di questo mi occuperò nel prossimo paragrafo e nelle sezioni successive. Una interdipendenza tra incompatibilismo e concezione positiva del noumeno è affermata in B. VILHAUER, «Incompatibilism and ontological priority in Kant's theory of free will» (dalla priorità ontologica dei noumeni all'incompatibilismo) e ID., «Can we interpret Kant as a compatibilist about determinism and moral responsibility?» (dall'incompatibilismo a una concezione positiva del noumeno). Per un'interpretazione della libertà come causalità noumenica cf. anche R. K. WESTPHAL, «Noumenal causality reconsidered: affection, agency and meaning in Kant», in particolare 241-4.

³⁵ «Und hier ist es denn notwendig, sich darüber verständlich zu machen, was man denn unter dem Ausdruck eines Gegenstandes der Vorstellungen meine». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A104. Seguirò la ricostruzione di H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 221-34. Su questo problema cf. inoltre G. PRAUSS, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 98-147.

arbitrariamente» (A104, corsivo mio) e implica invece che queste ultime si accordino «*necessariamente* l'una con l'altra» (A105, corsivo mio). Per potersi ritenere oggettive, le conoscenze «devono» (A105) – e in questo dovere sta, appunto, la necessità – essere «determinate *in un certo modo* a priori» (A104, corsivo mio): questo modo contraddistingue la «unità che costituisce il concetto di un oggetto» (A105), senza la quale, cioè, esse non sarebbero conoscenze di *un* oggetto. Tale unità coincide, per Kant, con la «unità formale della coscienza nella sintesi del molteplice delle rappresentazioni» (A105). Tramite il riferimento alla *coscienza*, la nozione di «oggetto» si trasferisce dall'esterno all'interno del soggetto conoscente: tale nozione va, cioè, a coincidere con le *forme* – cioè i modi – in base alle quali la coscienza unifica, tramite discrete operazioni di sintesi, i suoi contenuti in un «oggetto». L'oggettività di una conoscenza presuppone, pertanto, una «unità sintetica nel molteplice delle rappresentazioni» (A105), le cui regole fondamentali sono esplicitate dalla deduzione trascendentale. In particolare, nella prima versione della deduzione tali regole stabiliscono le condizioni per una triplice sintesi: quella dell'apprensione nell'intuizione, quella della riproduzione (combinazione) nell'immaginazione, quella della ricognizione nell'appercezione. Non sarebbe, infatti, possibile alcun concetto – e, corrispondentemente, alcun oggetto – se il molteplice che lo costituisce non fosse stato riprodotto nell'immaginazione e prima ancora appreso (si tratta di una relazione logica, non cronologica). Le norme che presiedono al lavoro concettuale si estendono, pertanto, all'immaginazione e all'intuizione³⁶.

Per spiegare la funzione normativa dei concetti, Kant offre due esempi. Nella geometria «un triangolo» (A105) costituisce per noi un oggetto nella misura in cui il suo concetto offre una regola per la *costruzione* della figura nello spazio. Tale regola istituisce per noi una necessità: agli oggetti cui si applica il concetto di «triangolo» *devono* potersi applicare anche tutti gli altri predicati compresi in questo concetto (ad esempio, che la somma degli angoli interni è di 180° e così via). Nelle scienze naturali «un corpo» (A106) costituisce per noi un oggetto nella misura in cui il concetto corrispondente fornisce una regola per la *rappresentazione* di qualcosa nello spazio. Anche in questo caso, una regola può dirsi tale nella misura in cui «rappresenta nei fenomeni dati la riproduzione necessaria del loro molteplice, quindi l'unità sintetica nella coscienza di essi» (A106): in particolare, agli oggetti cui si applica il concetto di «corpo» devono potersi applicare anche tutti gli altri predicati compresi in questo concetto (l'impenetrabilità, la

³⁶ L'oggetto kantiano è stato in alcuni casi interpretato come un sistema, che implica il pensiero e con esso le categorie che lo contraddistinguono. A. C. EWING, *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 87. Egli fornisce, peraltro, uno schema molto utile per chiarire la biunivocità tra unità dell'autocoscienza e unità dell'oggetto.

forma, etc.)³⁷. Così anche un concetto *puro* esprime una regola prescrivendo *a priori* il modo in cui determinate rappresentazioni empiriche debbono essere unificate³⁸.

Se, dunque, l'oggetto è – come si è detto all'inizio – «niente di più che un qualcosa, di cui il concetto esprime [...] necessità della sintesi» (A106) e questa necessità dipende dalle funzioni concettuali, le quali riposano in ultima analisi sull'unità della coscienza, quest'ultima costituisce il «fondamento trascendentale» (A106) sulla base del quale possiamo intuire e conoscere, quindi la condizione di possibilità di un oggetto in generale come anche di tutti i nostri oggetti empirici. Nei due paragrafi successivi, Kant identifica, come condizione ultima dell'oggettività di una conoscenza, l'appercezione trascendentale (cf. A106-9), anticipando così la definizione dell'oggetto, nel capitolo dedicato a fenomeni e noumeni, come «*correlatum* dell'unità dell'appercezione» (A250).

In questa prospettiva, il concetto di un oggetto trascendentale coincide con il concetto trascendentale di un oggetto: esso è «ciò che in tutti i nostri concetti empirici può procurare relazione ad un oggetto, cioè realtà oggettiva» (A109). Si tratta, cioè, di una nozione di secondo ordine, i cui predicati esprimono le condizioni sotto le quali soltanto qualcosa può costituire per noi un oggetto, sotto le quali – cioè – concetti di primo ordine esprimono un riferimento oggettivo. Riferendosi alla costruzione di un oggetto nello spazio, i concetti matematici possiedono per definizione una funzione oggettivante. Non è così per i concetti empirici, la cui funzione oggettivante dipende dal rispetto di norme. Si tratta di norme trascendentali proprio perché per loro tramite si rende possibile il riferimento di concetti a oggetti, nella conoscenza. Queste norme sono le funzioni dell'unità sintetica della coscienza. Di conseguenza, la «relazione ad un oggetto trascendentale, ovvero la realtà oggettiva della nostra conoscenza empirica» (A109) dipende dal fatto che i fenomeni si possano ricondurre alle funzioni della sintesi. Il concetto trascendentale dell'oggetto esprime «quell'unità che si deve incontrare in un molteplice della conoscenza, nella misura in cui si trova in relazione con un oggetto» (A109). Quest'unità è quindi quella «della sintesi del molteplice mediante una funzione comune dell'animo» (A109) la quale corrisponde alla «unità necessaria [cioè analitica] della coscienza» (A109). L'oggetto trascendentale costituisce, quindi, il punto di fuga nel quale convergono le norme trascendentali della conoscenza e come tale, considerato cioè positivamente, «è sempre lo stesso in tutte le nostre conoscenze=x» (A109). Nella misura in cui queste norme sono le funzioni sintetiche della coscienza, l'oggetto corrisponde specularmente all'identità analitica del soggetto.

Risultato della parte (1) è quindi che appercezione trascendentale e oggetto trascendentale costituiscono due poli della conoscenza: il primo ne esprime la dimensione sog-

³⁷ Kant si riferisce in questo esempio anche all'estensione, la quale – tuttavia – inerisce analiticamente al concetto di «corpo» e, pertanto, non costituisce un predicato significativo, poiché la regola che prescrive di applicare il concetto di «estensione» a ciò che riteniamo essere un «corpo» sarebbe una tautologia. La forza normativa del concetto si riferisce, invece, a tutti quei predicati che, pur non essendo analiticamente contenuti in un concetto, debbono tuttavia potersi applicare a quanto si definisce tramite quel concetto. In questo senso concetti matematici, geometrici ed empirici «normano» le operazioni sintetiche della coscienza nella rappresentazione di un oggetto. Sulla funzione normativa dei concetti cf. B. LONGUENESSE, *Kant and the capacity to judge*, 48-52.

³⁸ Allison insiste sul valore condizionale della necessità formale espressa da un concetto: *qualora* applicassi quel concetto, *dovrei* applicare anche tutti i predicati che a esso ineriscono. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 223.

gettiva (in senso trascendentale e non empirico), il secondo ne fonda la dimensione oggettiva (e la funzione oggettivante dei concetti). L'idealismo trascendentale insiste sulla tesi che i due poli siano interdipendenti, costituiscano cioè due aspetti del medesimo atto cognitivo.

La parte (2) della tesi sopra presentata adombra il significato negativo dell'oggetto trascendentale. Definito come sopra, il concetto trascendentale di un oggetto «non può contenere alcuna intuizione determinata» (A109): la determinazione spazio-temporale, come quella concettuale, comporta l'intervento delle funzioni soggettive. Considerato in senso meramente negativo, l'oggetto trascendentale è, dunque, un semplice concetto-limite. Esso è, in questo senso, lo stesso che la cosa in sé (cf. A366) e, pur rientrando nel significato negativo del noumeno definito dalla prima edizione della *Critica* (cf. A288/B345 e A358), identifica solo una parte di esso: precisamente, il noumeno nel significato negativo identificato nella seconda edizione della *Critica*.

La seconda versione della deduzione trascendentale delle categorie insiste sulla parte (1). L'oggetto si definisce così, in questo contesto, come «ciò nel cui concetto viene unificato il molteplice di un'intuizione data» (B137) e, come tale, si riferisce alle funzioni dell'«unità della coscienza» (B137). Il discorso si fa qui, però, più complesso. Da una parte, si perde la nozione di «oggetto trascendentale». Dall'altra, il concetto stesso di «oggetto» sembrerebbe assumere corrispondentemente un duplice significato. In senso debole, l'oggetto è inteso come correlato dell'unità della coscienza; in senso forte, lo si intende come oggetto intuito all'interno di coordinate spazio-temporali. Mentre l'oggetto, nel senso debole del termine, corrisponde più o meno al significato positivo che gli attribuisce la prima versione della deduzione trascendentale, l'oggetto, in senso forte, definito riferendosi all'intuizione spazio-temporale comporta non una mera riproposizione, ma una rielaborazione del significato negativo che gli attribuisce la prima edizione della deduzione trascendentale. In altri termini, non è solo il concetto di «oggetto trascendentale» a cadere ma, con esso, anche – e definitivamente, se si esclude la parte della prima *Critica* dedicata alla *Confutazione dell'idealismo* (cf. B274-9) – la preoccupazione sull'esistenza degli oggetti indipendentemente dalla mente. In altri termini, si assisterebbe nella seconda versione della deduzione trascendentale delle categorie a un doppio processo di «internalizzazione»: a quella descritta nella prima versione, si aggiungerebbe la traduzione del concetto dell'oggetto esterno, quindi spazio-temporale, nelle condizioni sotto le quali il molteplice dell'intuizione spazio-temporale possa rappresentare per noi un oggetto³⁹.

Nella seconda versione della deduzione, al §17 Kant riporta il concetto di un «oggetto» alle funzioni dell'unità sintetica del molteplice e all'unità della coscienza che le rende possibili:

³⁹ Mi riferirò in quanto segue a H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 350-5 e 378-88. È Allison a distinguere due sensi del termine «oggetto» nella seconda edizione della deduzione. Questa distinzione era originariamente legata a quella tra i due modi di designare l'oggetto nella lingua tedesca [*Objekt*; *Gegenstand*]. Cf. ID., *Kant's transcendental idealism*¹, 135-6. Il riferimento filologico viene tuttavia progressivamente abbandonato. Cf. ID., *Kant's transcendental idealism*, 478 nota 33. Sempre Allison rileva la scomparsa della nozione di «oggetto trascendentale» dalla seconda versione della deduzione. Egli manca tuttavia di rilevare esplicitamente una relazione tra la distinzione dei due sensi e la scomparsa dell'ultimo termine, che ho proposto in questo paragrafo.

l'unità sintetica della coscienza è dunque una condizione oggettiva di ogni conoscenza: e non una condizione di cui io soltanto abbia bisogno per poter conoscere un oggetto, ma una condizione cui deve sottostare ogni intuizione *per poter diventare un oggetto per me*, poiché in caso diverso, e senza questa sintesi, il molteplice non sarebbe unificato in un'unica coscienza (B138).

In primo luogo, l'unità sintetica della conoscenza è condizione necessaria di un oggetto (il concetto di «condizione oggettiva» può essere inteso nel senso «oggettivante», come chiarito nell'analisi della prima versione della deduzione). Ma Kant sembrerebbe qui affermare, mettendolo in rilievo, anche il reciproco, cioè che la conoscenza di un oggetto sia a sua volta condizione necessaria per l'unità sintetica della coscienza. Per dar conto di questa tesi senza tacciare il filosofo di un *non sequitur*, bisognerebbe qui interpretare l'oggetto [qui: *Objekt*] in questione in senso debole, quale mero correlato di una funzione sintetica della coscienza e bisognerebbe interpretare corrispondentemente la conoscenza di un oggetto quale mera relazione discorsiva a un oggetto in generale. (una tale concezione della conoscenza potrebbe trovare conferma dal fatto che poche righe più avanti Kant si riferisca, senza introdurre alcuna distinzione, all'unità sintetica della coscienza quale «condizione di ogni *pensiero*» (B138, corsivo mio). In altri termini, Kant starebbe qui sostenendo che unità sintetica della coscienza e relazionalità a un oggetto costituiscono i due poli di un bicondizionale.

Questa tesi si chiarisce alla luce di un'osservazione contenuta più avanti nella deduzione trascendentale, al §24 dell'*Analitica*:

i concetti puri dell'intelletto si riferiscono – semplicemente mediante l'intelletto – agli oggetti dell'intuizione in generale, a prescindere se sia la nostra o una qualche altra intuizione, purché sia un'intuizione sensibile: ma proprio per questo, quei concetti sono delle semplici forme del pensiero, con le quali non si conosce ancora nessun oggetto determinato (B150).

Per comprendere questo testo bisognerebbe ammettere un secondo concetto di «conoscenza», intesa questa volta in senso tecnico come sintesi del molteplice di un'intuizione spazio-temporale tramite concetti a priori dell'intelletto. Ad essa corrisponde un oggetto [qui: *Gegenstand*] in senso forte, determinato nello spazio e nel tempo. Kant affermerebbe qui che la sintesi intellettuale, operata tramite la funzione unificante dell'appercezione trascendentale, non è sufficiente per questo secondo tipo di conoscenza, ovvero a garantire l'oggetto inteso in questo secondo senso. L'unità sintetica dell'appercezione costituirebbe a questo proposito una condizione solo necessaria; infatti, solo se associata a un'intuizione spazio-temporale essa sarebbe anche sufficiente: un secondo tipo di sintesi, quella dell'immaginazione (cf. B151 e ss.), deve aggiungersi, affinché le categorie abbiano «realtà oggettiva» (B150).

Come è stato anticipato, in entrambi i casi si parla di «oggetto» nel senso delle «condizioni» che rendono possibile che qualcosa sia per noi un oggetto, e questo corrisponde alla definizione positiva di «oggetto trascendentale» offerta nella prima versione della deduzione trascendentale. Nella sua definizione negativa il termine viene conservato in un passo dell'*Estetica Trascendentale* (cf. A46/B63) e in due passi nella *Nota all'Anfibolia* (cf. A277/B333 e A288/B345): in questo ultimo testo e, più in generale, nel seguito dell'opera esso viene equiparato – e più spesso sostituito – dal significato negativo del termine «noumeno» (n_2) elaborato nella seconda edizione della *Critica*. In altri termini, mentre nella prima edizione della *Critica* sussistevano un significato posi-

tivo del noumeno (*Dissertazione inaugurale*), un significato negativo (oggetti di un'intuizione non sensibile) e l'oggetto trascendentale (ciò che non è oggetto di intuizione sensibile), nella seconda edizione della *Critica* il primo verrebbe a cadere, il secondo diverrebbe il significato positivo del noumeno e il terzo sarebbe sostituito dal significato negativo dello stesso.

Un terzo significato del concetto trascendentale di un oggetto, comprensivo di entrambi quelli finora esplicitati, viene adombrato in un passaggio dell'*Estetica Trascendentale*, rimasto invariato tra la prima e la seconda edizione della *Critica*:

ciò che appare [...] ha sempre due lati: da un primo lato, si considera l'oggetto in sé stesso (a prescindere dal modo di intuirlo, e senza peraltro poter mai risolvere, proprio per questo, il problema della sua natura); dall'altro lato, si guarda alla forma dell'intuizione di questo oggetto, forma che non dev'essere cercata nell'oggetto in se stesso, bensì nel soggetto a cui l'oggetto appare, sebbene essa spetti realmente e necessariamente all'apparire di questo oggetto (A38/B55).

Correttamente si parla qui di «ciò che appare» [*Erscheinung*], giacché in quanto segue Kant sembra mettere l'accento non solo sull'apparenza in quanto tale, ma anche su ciò che viene ad apparire. Sotto questo punto di vista, l'oggetto trascendentale non coinciderebbe né soltanto con il fenomeno, né soltanto con il noumeno, ma comprenderebbe entrambi, intesi nel significato attribuito a ciascuno di questi termini nel capitolo a essi dedicato dall'*Analitica*. Il concetto di «oggetto trascendentale» introdurrebbe così un punto di vista di secondo ordine, quello della riflessione trascendentale, che è quello entro il quale si rende possibile la distinzione, operata nell'ambito empirico sia teoretico che pratico, tra fenomeno e noumeno. Come è stato giustamente osservato, il concetto di «oggetto trascendentale» sarebbe, in questo senso, più fondamentale di quelli di «essere» (e del corrispettivo «non essere») e di «possibile» (e del corrispettivo «impossibile») (cf. A290/B346), poiché si colloca al di qua della distinzione tra punti di vista in base ai quali essere e possibilità assumono significato⁴⁰. In questo senso, si potrebbe accettare l'immagine, suggerita dallo stesso Kant, per cui la filosofia trascendentale sarebbe anteriore e propedeutica alla metafisica (cf. A845/B873). La nozione di un oggetto in generale costituisce, perciò, ciò che rimane del riferimento di una conoscenza, una volta che si prescinde dalla distinzione tra fenomeno e noumeno. D'altra parte, esso è nulla più che il pensiero unificato di fenomeno e noumeno e come tale, rimanda alla distinzione trascendentale. Ciò significa che, se si volesse chiedere cosa sia l'oggetto facendo a meno della distinzione tra fenomeno e noumeno «la domanda stessa non significa nulla, poiché non è stato dato alcun oggetto di essa» (A478/B506 nota, cf. anche A277-8/B333-4. A479/B507. A613-4/B641-2).

Alla luce di quanto detto e dell'interpretazione non ontologica della relazione tra fenomeni e noumeni, il discorso sull'oggetto trascendentale nella risoluzione della terza antinomia della ragion pura si potrebbe comprendere come riferito al significato negativo del termine esplicitato fin dalla prima edizione della *Critica* ed equiparato al significato negativo del termine noumeno, come definito nella seconda edizione della *Critica*. Esso costituirebbe il fondamento trascendentale delle apparenze e, come tale, qualcosa del tutto indeterminato. Alla luce di quanto detto, lo si potrebbe pensare ma non averne

⁴⁰ Cf. R. K. WESTPHAL, «Noumenal causality reconsidered: affection, agency and meaning in Kant», 225.

una conoscenza nel senso proprio del termine: detto altrimenti, di esso si potrebbero fornire giudizi analitici, tramite un'applicazione in senso logico delle categorie, a prescindere da ogni intuizione spazio-temporale. In questo senso, ricondurre determinati fenomeni alla libertà significa applicare la categoria di dipendenza causale senza riferimento a uno schema trascendentale – entro il quale i fenomeni potrebbero ricondurre soltanto ad altri fenomeni – e pensare una causa eterogenea, che dia compimento alla serie dei fenomeni. Sul significato dell'applicazione della categoria di dipendenza causale nel caso della libertà ritornerò nel prossimo paragrafo.

Un'ultima osservazione merita il passaggio dal lessico dell'oggetto a quello del soggetto. Nella risoluzione dell'antinomia, tale passaggio sembra immediato:

Chiamo intellegibile ciò che in un *oggetto* sensibile *non è esso stesso un fenomeno*. Se pertanto quello che nel mondo sensibile dev'essere considerato come fenomeno, ha *in sé stesso* anche una *facoltà* che non è un oggetto dell'intuizione sensibile, ma tramite la quale esso può essere anche la causa di fenomeni, allora si può considerare la causalità di questo *essere* da due lati [...]. Dunque, riguardo alla facoltà di un tale *soggetto*, noi ci faremmo un concetto empirico e al tempo stesso un concetto intellettuale della sua causalità (A538/B566, corsivo mio).

Il concetto di «cosa in sé stessa» coincide con il significato negativo del noumeno, ovvero «ciò che non è esso stesso fenomeno». «Essere» coincide con il concetto trascendentale dell'oggetto (cf. A38/B55) e possiede pertanto un significato neutro. Il fatto che Kant passi dal termine «oggetto» della prima frase al termine «soggetto» della terza senza fornire alcuna spiegazione, lascerebbe intendere che i due termini sostanzialmente coincidano. Quanto detto a proposito della costituzione dell'oggetto trascendentale, nella prima e ancor più nella seconda edizione della *Critica*, ci rivela tuttavia che il soggetto trascendentale non è l'oggetto trascendentale quale connotato in un certo modo, bensì il suo correlato epistemico: soggetto e oggetto trascendentali costituiscono i due poli della conoscenza, la spontaneità epistemica del soggetto trascendentale si definisce nella sussunzione, sotto le categorie, dell'oggetto trascendentale⁴¹. L'unità dell'oggetto e quella del soggetto potrebbero pertanto essere considerate come «nient'altro che due diverse facce del medesimo atto di sintesi»⁴². Vedremo nel prossimo capitolo che l'appercezione trascendentale, tramite la cui unità si rende possibile quella dell'oggetto come tale, diviene il luogo privilegiato della spontaneità del pensiero e anticipa in questo modo la concezione kantiana della libertà. È dunque chiaro che, nella citazione sopra riportata, il termine «facoltà» si riferisce a un soggetto trascendentale, inteso come corrispettivo del concetto trascendentale dell'oggetto.

4. Seconda «analogia dell'esperienza» e uso trascendentale della categoria causale

Risulta dalla deduzione trascendentale delle categorie che qualcosa può costituire per noi un oggetto della conoscenza a condizione che un molteplice dell'intuizione spazio-temporale sia ultimamente ricondotto sotto i concetti puri dell'intelletto (cf. B165) in un giudizio determinante (cf. A132/B171). Nel riferire le categorie all'esperienza

⁴¹ Sulla costituzione della spontaneità del pensiero in rapporto alla recettività della sensibilità, tramite le categorie e sulla tensione tra soggetto trascendentale e oggetto trascendentale, cf. I. HEIDEMANN, *Spontaneität und Zeitlichkeit*, 69-170.

⁴² A. C. EWING, *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 83.

(cf. B166), il testo sembra presupporre che le percezioni spazio-temporali si presentino alla coscienza in maniera in qualche modo conforme alle funzioni del giudizio. Come sia possibile che le categorie si applichino ai contenuti della sensibilità, sotto quali criteri cioè si rende possibile, viene definito tramite principi trascendentali dell'intelletto (cf. A148/B188), nella dottrina dello schematismo trascendentale (cf. in particolare A137-47/B176-87), che insieme alla deduzione trascendentale costituisce uno dei capitoli più controversi della filosofia critica. Tramite lo schematismo, Kant esplicita ciò che egli intende, in senso trascendentale, con il concetto di «natura»: in questo senso, si potrebbe dire che nella seconda parte dell'*Analitica trascendentale* egli eriga una cosmologia filosofica *sui generis*⁴³. Se è vero che le antinomie, e particolarmente la terza, abbiano anch'esse una pretesa cosmologica, descrivendo alcuni sviluppi dell'idea di «mondo», è chiaro che il termine di riferimento per la risoluzione dell'antinomia, e l'ultima parte del presente capitolo, devono affrontare la questione dello schematismo, e particolarmente la seconda analogia dell'esperienza.

Il concetto di «analogia» esprime, in generale, l'essenza dei principi trascendentali dell'intelletto, nella misura in cui ciascuno schema mostra una parziale omogeneità e una parziale disarmonia tra le categorie e il molteplice dell'intuizione spazio-temporale (cf. A138-9/B177-8) e svolge in questo senso un ruolo di mediazione. Più propriamente invece, ed è l'analogia in senso «filosofico» in quanto distinta dall'analogia in senso «matematico» (cf. A179-80/B222-3), il termine designa il ruolo di quei principi che normano l'applicazione delle categorie relazionali e modali, ovvero che *regolano* – in questo senso Kant definisce tali principi «regolativi» (cf. A178-80/B221-3) la relazione *tra* le percezioni e *delle* percezioni *alla* realtà⁴⁴.

La dimostrazione della seconda analogia dell'esperienza occupa ben ventitré pagine, in confronto alle otto dedicate alla prima e alle cinque dedicate alla terza: questo dato, insieme alla preminenza della nozione causale entro il testo delle analogie dell'esperienza e quello dell'antinomia, potrebbe certamente essere ricondotto alla «funzione decisiva del problema della causalità entro la crisi della metafisica»⁴⁵ tedesca, a condizione di porre l'accento sulla seconda parte della citazione oltre che sulla prima, in altri termini, di comprendere che l'attenzione dell'autore nei confronti di questo tema poteva dipendere non solo dalle incombenze imposte dal dibattito a lui contemporaneo, ma anche da un'autentica preoccupazione metafisica e dalla contestualizzazione del

⁴³ Cf. M. PUECH, *Kant et la causalité*, 378. Puech parla in entrambi i casi di «mondo», riferendosi al primo come «objectivité du monde» o «monde physique». Cf. inoltre ivi, 458-66.

⁴⁴ In breve, gli «assiomi dell'intuizione» e le «anticipazioni della percezione» normano l'applicazione delle categorie «matematiche» (B110): i primi prescrivono che esso possieda un'estensione, per poter essere considerato quantitativamente (A162/B202 e ss.) e le seconde prescrivono che esso possieda un'intensità, per poter essere considerato qualitativamente (A166/B207 e ss.). I primi due principi sono sufficienti a garantire che un molteplice dell'intuizione *costituisca* per noi un *oggetto* (cf. A178-9/B221). Non garantiscono però che oggetti possano stare in una *relazione temporale* oggettiva, fra loro e rispetto alla realtà effettuale producendo così un'*esperienza*: a questo servono le categorie dinamiche (B110). Così le «analogie dell'esperienza» prescrivono che le percezioni configurino una relazione di inerenza e sussistenza, causalità e dipendenza, comunanza affinché si possa fare l'esperienza di una relazione temporale oggettiva di durata, successione e simultaneità (A176/B218 e ss.) mentre i «postulati del pensiero empirico» che qualcosa si accordi in un certo *modo* alle condizioni dell'esperienza, al fine di stabilire la sua possibilità, realtà o necessità (cf. A218/B265 e ss.). Sul ruolo dell'analogia nella prima parte della *Logica trascendentale*, cf. J. CALLANAN «Kant on analogies», 747-772.

⁴⁵ Cf. M. PUECH, *Kant et la causalité*, 379.

problema causale entro le coordinate di «azione», «forza» e «sostanza» stabilite dalla scuola metafisica tedesca. Questa tesi si chiarirà in quanto segue.

L'argomentazione della seconda analogia dell'esperienza è modellata, come quella delle altre due, sullo schema presentato alle pagine B218-19⁴⁶. Il punto di partenza, che solo a fatica emerge dalla trattazione, è la constatazione che siamo in grado di distinguere una successione oggettiva di fenomeni (la percezione di una successione) da una meramente soggettiva (una successione di percezioni). L'esempio fornito dall'autore è l'esperienza di una nave che scende lungo un fiume (cf. A192/B237) contrapposta alle percezioni successive delle parti di una casa (cf. A190/B235). Per effetto della «rivoluzione copernicana» kantiana, la domanda «*se* il molteplice di questa casa sia successivo anche in se stesso» (cf. A190/B236, corsivo mio) si traduce nella questione «*in che modo* il molteplice possa essere congiunto nel fenomeno stesso» (cf. A191/B236, corsivo mio). «In se stesso» e «il fenomeno stesso» si riferiscono qui al fenomeno in quanto fenomeno, ovvero all'unità oggettiva di un molteplice dell'intuizione in quanto distinta da un'unità meramente soggettiva (cf. B139-40). Per Kant, quest'ultima questione equivale a domandare «una regola che lo [il fenomeno] distingua da ogni altra apprensione, e renda necessario un modo di congiunzione del molteplice» (A191/B236)⁴⁷.

L'altra premessa, esplicitata solo in parte, riguarda la natura del tempo e dipende direttamente dai risultati dell'*Estetica Trascendentale*. Quale «forma del senso interno» (A33/B49) esso «possiede una validità oggettiva soltanto in riferimento ai fenomeni» (A34/B51), di conseguenza «non può essere percepito in sé stesso, né è possibile riferirsi ad esso per determinare, per così dire empiricamente, ciò che nell'oggetto precede e ciò che segue» (B233). In altri termini, non percepiamo mai il tempo ma sempre fenomeni nel tempo. D'altra parte, «ogni determinata grandezza di tempo è possibile solo per mezzo di una limitazione di quell'unico tempo che sta a suo fondamento» (A32/B47-8), con la quale dichiarazione Kant sembrerebbe indicare che ogni intuizione materiale particolare *nel* tempo presuppone un'intuizione formale *del* tempo in generale. Si tratta di un'intuizione «data» (A32/B48): quest'ultima, insieme all'unità originaria dello spazio, costituisce il correlato della funzione unificatrice dell'appercezione (cf. B160-1 e nota). L'ordine del tempo non è dato, sebbene le percezioni ci siano sempre date nel tempo. Nel produrre una percezione, tramite gli assiomi dell'intuizione e le anticipazioni della percezione, la sintesi dell'apprensione si riferisce al concetto a priori di un oggetto in generale espresso dalle categorie della quantità e della qualità (cf. B219). Nel passare dalla «percezione» all'«esperienza», tramite le analogie dell'esperienza e i postulati del pensiero empirico, la sintesi dell'immaginazione si regola sul concetto a priori del tempo in generale (cf. B219). Sotto questo rispetto, perché una percezione

⁴⁶ Per questa ricostruzione, mi sono avvalsa soprattutto di G. BIRD, *The revolutionary Kant*, 455-72 e H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 246-60.

⁴⁷ Differisco dalla traduzione italiana ufficiale, che procede così: «una regola che *la* distingua da ogni altra apprensione, e renda necessaria un modo di congiunzione del molteplice». Posta la domanda in questi termini, si chiarisce che il problema trascendentale non è quello di stabilire le condizioni ontologiche sotto le quali gli eventi richiedano una connessione causale universale e necessaria (indipendentemente dalle condizioni della nostra conoscenza della natura) né quello di stabilire le condizioni psicologiche del passaggio da un ordine meramente soggettivo a uno oggettivo (poiché Kant ammette per ipotesi che ciò sia possibile).

possa definirsi tale non è richiesto di distinguere tra una unità meramente soggettiva e una oggettiva: lo è, invece, affinché si possa passare dalla percezione all'esperienza⁴⁸.

Alla luce di quanto detto, l'esperienza di una successione temporale oggettiva richiede (a) «una percezione che segue ad un'altra» (A192/B237) e (b) che «l'ordine nella successione delle percezioni nell'apprensione venga determinato» (A192/B237). L'ordine pertiene qui il processo di unificazione delle percezioni da parte dell'intelletto, non le percezioni stesse: la determinatezza o irreversibilità implica che, se percepissimo un altro ordine, staremmo percependo un altro evento. Si tratta cioè di una determinazione formale e normativa, non causale e materiale. Il secondo requisito implica (b₁) che «l'apprensione di un qualcosa (che accade) segue secondo una regola l'apprensione di qualcos'altro (che precede)» (A193/B238). Questa regola costituisce lo schema trascendentale per l'applicazione al molteplice di un'intuizione spazio-temporale della categoria causale (cf. B234), la cui funzione, descritta nel primo libro dell'*Analitica trascendentale*, è precisamente quella di «una specie di sintesi, [...] per cui sulla base di qualcosa – A – si pone qualcosa di totalmente diverso – B – secondo una regola» (A90/B122) che «comporta il carattere della necessità, che nessuna esperienza può fornire» (A112). Quella kantiana è stata definita per questo una «teoria causale»⁴⁹ del tempo. In altri termini, la dipendenza di un effetto [*Wirkung*] da una causa [*Ursache*] sulla base di una regola necessaria («rigorosa universalità», cf. B4) costituisce la condizione formale affinché possiamo esperire una successione oggettiva [*objektive Folge*] di fenomeni⁵⁰. Di conseguenza, ogni evento empirico riposa su una causa empirica (cf. A202/B247). Per effetto della «rivoluzione copernicana» kantiana, il principio trascendentale della causalità costituisce la condizione di possibilità non soltanto dell'esperienza dei fenomeni, ma dei fenomeni stessi (cf. B234): il principio trascendentale causale costituisce in questo senso una versione del principio di ragion sufficiente, la cui normatività è ristretta nel campo dell'esperienza (cf. A200-1/B246). Inteso in questo senso, esso istituisce un *continuum* nel tessuto dell'esperienza (cf. A208-9/B253-4) e non consente pertanto alcuna eccezione.

Prima di affrontare quest'ultimo problema, occorre chiarire la possibilità e il senso dell'applicazione delle categorie, quando questa non sia supportata da un'intuizione spazio-temporale. La *Dissertazione inaugurale*, ammettendo ancora un uso reale dell'intelletto puro, distingueva già tra tempo e causalità in senso qualitativo: l'uno costituiva lì il principio formale del mondo sensibile (KGS II, 403) mentre l'altra, assieme ai concetti di possibilità, esistenza, necessità, sostanza e così via (KGS II, 395), apparteneva già ai concetti puri dell'intelletto. Per questa ragione, già in quell'opera si soste-

⁴⁸ Come tutto il discorso trascendentale, anche la distinzione tra unità soggettiva e oggettiva del molteplice dell'intuizione riguarda le condizioni formali e non quelle materiali dell'esperienza: in tal senso, esso non corrisponde alla distinzione tra apparenza e realtà. Anche l'apparenza, infatti, potrebbe costituire un'unità oggettiva qualora rispettasse determinate condizioni dell'esperienza. Ad esempio, sotto questo rispetto il movimento di un treno esperito in un sogno non si distinguerebbe da quello osservato nella realtà. La differenza fra i due tipi di esperienza dipenderebbe invece dalle condizioni materiali di quest'ultima, che darebbero luogo a due diversi contenuti dell'intuizione.

⁴⁹ M. PUECH, *Kant et la causalité*, 458. Cf. inoltre A. MELNICK, *Themes in Kant's metaphysics and ethics*, 97.

⁵⁰ La condizione materiale dipende invece dai contenuti dell'intuizione. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A206-7/B252.

neva la possibilità di una causalità senza tempo⁵¹. L'*Analitica trascendentale* chiarisce sufficientemente il significato delle categorie quali «concetti di un oggetto in generale, per mezzo dei quali si considera l'intuizione di quell'oggetto in quanto determinata rispetto ad una delle funzioni logiche del giudicare» (B128), ovvero si considerano «queste stesse funzioni del giudicare, nella misura in cui il molteplice di un'intuizione data è determinato rispetto ad esse» (B143). In questo senso, il ruolo delle categorie riposa su un duplice «isomorfismo»⁵²: quello tra intuizioni spazio-temporali e funzioni del giudizio per mezzo della sintesi (cf. A85-92/B117-24), quello tra funzioni del giudizio e concetti puri dell'intelletto, in riferimento all'unità sintetica dell'appercezione (cf. B131-40). Come è stato chiarito nel caso della categoria causale, la dottrina dello schematismo fornisce il criterio ultimo per la realizzazione piena di questa funzione e «gli schemi dei concetti puri dell'intelletto sono le vere e uniche condizioni per procurare ai concetti un rapporto con gli oggetti, quindi un significato» (A146/B185)⁵³.

Ciononostante, la «complessa teoria kantiana del significato»⁵⁴ prevede anche la possibilità che senza le condizioni sensibili le categorie mantengano un significato logico: esso consiste nella «semplice unità delle rappresentazioni, alle quali però non viene dato alcun oggetto, e quindi neanche alcun significato che possa fornire un concetto dell'oggetto» (A147/B186). Ad esempio, la sostanza in senso logico è il semplice soggetto di una predicazione (cf. A147/B186), in senso trascendentale implica che qualcosa si possa considerare «in ogni tempo» (A185/B228) un tale sostrato. Parallelamente, la causalità in senso logico indicherebbe la mera consequenzialità tra premesse [*Gründe*] e conclusioni [*Folge*] (cf. B431), mentre in senso trascendentale presuppone una connessione necessaria degli effetti con le loro cause. Alla luce di quanto detto in merito alla cosa in sé, al noumeno e all'oggetto trascendentale, per quale ragione Kant ponga un veto sull'uso trascendentale delle categorie in questo senso (cf. AB303-6). Con ciò, egli non nega che le categorie possano essere applicate in questo caso facendo riferimento al loro significato semplicemente logico e questo, tenendo conto degli sviluppi dell'etica critica, non dovrebbe essere considerata come una penalizzazione, e tanto meno una rinuncia, al concetto della libertà, a meno che non si ritengano l'ambito teoretico e la co-

⁵¹ Cf. K. KAWAMURA, *Spontaneität und Willkür*, 159 nota 433.

⁵² H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 170 nota 16 e 172.

⁵³ Kant ritiene che il significato logico della categoria sia insufficiente per esprimere la realtà della libertà: richiamandosi alla distinzione tra «schema» e «simbolo» contenuta nella *Critica del Giudizio*, Kannisto propone di interpretare la libertà come una rappresentazione simbolica della categoria causale. Cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 351-3. Se non fossimo capaci di rappresentarci almeno analogamente liberi, potremmo garantire la spontaneità della nostra ragione ma non il suo potere causale. La rappresentazione simbolica della libertà sarebbe non solo necessaria, ma anche sufficiente per farne uso pratico e determinarci per dovere. Cf. T. KANNISTO, «Freedom as a kind of causality», 2-3.

⁵⁴ R. K. WESTPHAL, «Noumenal causality reconsidered: affection, agency and meaning in Kant», 225. Westphal interpreta il veto kantiano circostanziato alla metafisica di impostazione razionalista e individua nella riflessione trascendentale un uso trascendentale positivo delle categorie, fondato sul significato logico. Cf. *ivi*, 221-6. Senza negare l'ambiguità del testo kantiano, tanto più in riferimento a un testo composto per la prima versione della *Critica* (l'*Anfibolia* e la relativa *Nota*), temo tuttavia che questo riferimento non sia sufficiente per ammettere un uso trascendentale della categoria causale nel caso della soluzione alla terza antinomia. Nella *Dialettica*, Kant ribadisce il proprio veto nei confronti di un possibile «Mißbrauch der Kategorien». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A296/B352. Tale abuso si rivela infatti essere all'origine dei principi trascendenti della ragione. Cf. *ivi*, A321/B378.

noscenza speculativa come, in qualche modo, prioritari rispetto all'ambito pratico e alla fede razionale.

5. Dalla «causalità» alla «sostanza»: «azione» e «forza»

La «seconda analogia» riguarda la possibilità di esperire di una successione oggettiva di fenomeni e pone, come sua condizione trascendentale, l'applicazione della categoria causale. In questo senso l'antitesi della terza antinomia della ragion pura sostiene che verrebbe meno la stessa unità dell'esperienza qualora non si potesse più fare uso della categoria causale, se – cioè – mancasse una regola della connessione necessaria in base alla quale questa categoria possa essere impiegata. Quanto detto finora ha però esplicitato soltanto *come* la categoria causale funzioni, ma non *cosa* una causa sia⁵⁵. La risposta a questa domanda, che può essere ancora una volta ricercata nell'*Analitica trascendentale*, custodisce anch'essa degli elementi importanti per la lettura della terza antinomia della ragion pura e della sua risoluzione.

La prima analogia dell'esperienza prescrive, come si è mostrato in precedenza, che «tutti i fenomeni contengano il permanente [*das Beharrliche*] (sostanza), inteso come l'oggetto stesso, e ciò che cambia [*das Wandelbare*]⁵⁶, inteso come semplice *determinazione* di esso, e cioè come un modo in cui l'oggetto esiste» (A182 [corsivo mio]). Come chiarito nel paragrafo precedente, l'oggetto è da intendersi come oggetto fenomenico. Nella seconda edizione della *Critica* la formulazione è più chiara: «in ogni cambiamento [*Wechsel*] dei fenomeni la sostanza permane [*beharret*] e il *quantum* di essa nella natura non viene né accresciuto né diminuito» (A182/B224). Il riferimento al *quantum*, in questa seconda formulazione, rimanda a una «quantità» concettualizzata sotto la categoria corrispondente, tramite gli assiomi dell'intuizione. Kant sta qui dicendo, cioè, che un cambiamento è intellegibile nella misura in cui ciò che cambia viene riferito a un sostrato, rispetto al quale il *cambiamento* possa essere considerato come un *mutamento* da uno stato a un altro. Per la stessa ragione ogni nascere e perire deve essere interpretato come il passaggio da una condizione a un'altra della medesima sostanza, perché possa essere esperiti (cf. A187-9/B230-2).

Cambiano [*wandeln, wechseln*], quindi, soltanto gli attributi di una sostanza; la sostanza, invece, può soltanto *mutare* [*verändern*]. La seconda analogia dell'esperienza si riferisce proprio a quest'ultimo concetto di «mutamento» [*Veränderung*], il quale può, quindi, alla luce di quanto appena detto, essere correttamente inteso: «Tutti i mutamenti [*Veränderungen*] accadono secondo la legge della connessione di causa ed effetto» (A189/B232). Corrispondentemente, nella prima edizione della *Critica*, pur essendo stata designata come «principio della *produzione*» (A189 [corsivo mio]), la seconda analogia dell'esperienza accoglie, nella propria formulazione, la traduzione di «ciò che comincia ad essere» in «ciò che accade»: «Tutto ciò che accade [*geschieht*] (comincia ad essere) presuppone qualcosa, a cui fa seguito secondo una regola» (A189). A ciò che accade Kant si riferisce più avanti in termini di «realtà effettiva» [*Wirklichkeit*] (A192/B237), «accadimento» [*Begebenheit*] (A192/B237) o «evento» [*Eräugnis*]

⁵⁵ M. PUECH, *Kant et la causalité*, 390.

⁵⁶ Mi discosto dalla traduzione italiana ufficiale, che rende «das Wandelbare» come «il mutevole». Suggesto, infatti, in quanto segue, una distinzione tecnica tra «cambiare» [*wandeln, wechseln*] e «mutare» [*verändern*], che esige pertanto una maggiore fedeltà nella resa dei termini in italiano.

(A199/B244)⁵⁷. Come nella prima analogia dell'esperienza, anche in questo caso si tratta cioè di passaggi fra stati di una medesima sostanza (cf. A206/B251-2). Mentre nella prima analogia dell'esperienza si prendeva in considerazione il problema di ciò cui essi inerivano, nella seconda analogia dell'esperienza si tratta della causa cui essi sono riconducibili. La realtà oggettiva della categoria causale risulta, perciò, sufficientemente fondata a partire da una successione oggettiva di fenomeni, in un universo descritto esclusivamente in termini di eventi discreti⁵⁸.

Ma quanto detto non esclude che la nozione di «causa» possa avere, nella prospettiva kantiana, anche un significato più ricco di quello appena descritto. Intessuta con la dimostrazione della seconda analogia dell'esperienza è infatti una riflessione che, semplicemente *analizzando* (cf. A204 e A205/B250) il concetto di «causalità» [*Kausalität*], riconduce a quello di «sostanza» [*Substanz*] e porta alla luce, nella funzione di concetti mediatori, quelli di «azione» [*Handlung*] e di «forza» [*Kraft*] (cf. A204/B249). Il principio trascendentale di causalità si connette così non soltanto al progetto di una metafisica positiva condotta alla luce della filosofia trascendentale, ma anche all'elaborazione della filosofia trascendentale negli scritti pre-critici: l'autore stesso, individuando il luogo appropriato per l'approfondimento di questa relazione in un «sistema futuro della ragion pura» (A204/B249) rimanda ai «trattati di questa specie [...] conosciuti» (A204/B249) cui lui stesso aveva attinto nella propria formazione⁵⁹.

Riferendosi al concetto di «attività» [*Tätigkeit*] (A204/B250) ovvero all'effettività di una «forza» (A204/B250), il concetto di «azione» esprime in questo testo il significato di una «relazione del soggetto della causalità con l'effetto» (A205/B250). In questo senso «ogni mutamento [...] è possibile soltanto tramite un'azione [...] della causalità» (A208/B254). Tenendo presente il ruolo della categoria causale rispetto all'esperienza, si comprende che «le azioni sono sempre il fondamento primo di ogni cambiamento dei fenomeni» (A205/B250). Se il soggetto della causalità fosse esso stesso mutevole, dovrebbero darsi «altre azioni e un altro soggetto» (A205/B250), che di per sé non mutano, e in riferimento ai quali un mutamento può essere ritenuto tale. Estendendo ulteriormente questo ragionamento, ne risulta che – almeno nell'esperienza finita – bisogna presupporre un «soggetto ultimo del mutevole [...] permanente, considerato come il substrato di tutto ciò che varia» (A205/B250). In questo contesto, il concetto di «causa» rappresenta quel «criterio empirico *sufficiente*» (A205/B251, corsivo mio), il cui problema era rimasto aperto al termine della prima analogia dell'esperienza (cf. A189/B232), per identificare una sostanza. Non che la prima analogia non avesse forn-

⁵⁷ Come si è visto, si tratta dello stesso vocabolario utilizzato nella formulazione dell'antinomia e della sua risoluzione.

⁵⁸ Puech osserva che questo modo di intendere la causalità potrebbe essere contestualizzato all'interno della tradizione metafisica tedesca, a partire dalla recezione di Hume: cf. M. PUECH, *Kant et la causalité*, 386.

⁵⁹ Come rivelerà l'*Architettonica della ragion pura* (A845-7/B873-5), la filosofia trascendentale eredita così il ruolo attribuito negli scritti pre-critici all'ontologia. Questo chiarisce che, sebbene il termine sia inteso in termini empirici, né nella *Critica* né negli scritti pre-critici Kant intende il concetto di «azione» in senso fisicalistico. Come osservato da Gerhardt, ciò disperde l'esigenza di rivalutare il significato dell'azione intendendolo prioritariamente in senso pratico, oppure di ricorrere a teorie metafisiche di matrice leibniziana (occasionalismo, armonia prestabilita) affinché la causalità della ragione possa essere effettiva. Cf. V. GERHARDT, «Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung: Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant», 125-8.

to a sua volta un criterio, si trattava tuttavia in quel caso di un criterio inapplicabile. Esso richiedeva infatti «di cercare la permanenza del soggetto tramite il confronto delle percezioni» (A205/B251), le quali tuttavia, per la loro natura discreta, rivelerebbero sempre solo un sostrato parziale e non garantirebbero, in alcun modo, «l'esaustività indispensabile alla grandezza e alla rigorosa validità universale del concetto» (A205/B251) di una sostanza. Se da una parte la causalità si limita ad esprimere la connessione necessaria degli eventi che caratterizza il cambiamento, il concetto – ad essa strettamente connesso – di «azione» garantisce, d'altra parte, che qualcosa effettivamente cambi⁶⁰. In riferimento al concetto di «azione», la sostanza sarebbe «sorgente [...] dei fenomeni» (A204/B250). Come nella prima analogia dell'esperienza (cf. A183/B226 e seguenti), si tratta qui ancora della «sostanza *phaenomenon*» (A205/B250). Però, sebbene essa venga individuata attraverso un lessico oggettivo, quale «sostrato di ogni determinazione temporale» (A185/B228; ripresa nella *Dialettica trascendentale*: cf. A414/B441), l'argomentazione prevede che la sostanza possa considerarsi anche come «soggetto» immediato di ciascuna azione, ovvero di ciascuna connessione causale. Diversamente dalla prima analogia dell'esperienza e dalla dottrina sostenuta nella maggior parte della seconda, quest'ultima riflessione lascerebbe spazio per concepire una molteplicità di sostanze, che la terza analogia dell'esperienza potrebbe confermare⁶¹. In questa prospettiva, l'unità della natura sarebbe *fondata* sulla permanenza del sostrato (prima analogia dell'esperienza) ed *espressa* nell'azione (seconda e terza analogia dell'esperienza)⁶².

Soltanto nella misura in cui la causa e l'azione sono rappresentate in senso fisico, esse possono fungere da criterio empirico per una sostanza, intesa anch'essa – secondo la prima analogia dell'esperienza – in senso spazio-temporale. Kant chiarisce infatti che ove qualcosa accada (non appena si passi dal processo al prodotto), il suo sorgere (ovvero la sua azione) «è già in sé stesso un oggetto della ricerca» (A206/B251) ovvero «necessita già di per sé di essere indagato» (A206/B251); in altri termini cade entro la connessione con una causa empirica. Ciononostante, l'autore ammette la possibilità di una «causa estranea» (A206/B251), che tuttavia «implica significati totalmente diversi delle parole e non concorderebbe con i fenomeni quali possibili oggetti dell'esperienza» (A206/B252). In altri termini, la connessione del concetto di «causa» a quello di «sostanza» tramite il concetto di «azione» crea lo spazio concettuale per un significato pratico, oltre che fisico dell'azione. Esso non comporta l'abbandono del significato fisico, né implica una sovra-determinazione di esso⁶³, ma comporta una differenziazione a livello delle facoltà produttive. Nella sua duplice dimensione, questo significato si estende, ben oltre l'*Analitica dei principi*, alle occorrenze del termine nell'*Analitica dei con-*

⁶⁰ Cf. V. GERHARDT, «Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung: Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant», 111. Sfortunatamente l'autore non menziona il riferimento alla terza analogia dell'esperienza, pur riferendosi al principio di azione e reazione come trattato nei *Primi principi metafisici*. Cf. I. KANT, *Metaphysische Anfangsgründe*, KGS V, 487 e 546. Puech riconosce tre funzioni della causalità nel modello kantiano: quella produttiva, quella esplicativa e, infine, quella della causalità come forza. Cf. M. PUECH, *Kant et la causalité*, 383.

⁶¹ Su questo argomento, cf. G. SANS, «Wie viel Substanz braucht Kant?».

⁶² Cf. V. GERHARDT, «Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung: Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant», 115.

⁶³ Cf. S. GARDNER, *Routledge Guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, 260.

cetti e nella *Dialettica trascendentale*⁶⁴. Proprio a questa distinzione allude la teoria dei caratteri, i quali si riferiscono a un'unica e medesima azione (cf. A550/B578).

Il significato fisico dell'azione corrisponde a quello attribuitole negli scritti pre-critici, in una prospettiva leibniziano-wolffiana, in base alla quale Kant aveva sostenuto la compatibilità della libertà con la causalità naturale. In quel contesto, l'azione designa la produzione di effetti documentabili nell'esperienza e presuppone in ogni caso cause empiriche: la distinzione tra cause fisiche e psichiche risiede piuttosto nel fondamento della loro determinazione⁶⁵.

Anche dopo la svolta critica, ad esempio negli scritti di filosofia pratica, il termine «azione» conserva un significato fisico (cf. KGS V, 67), ma la distinzione a livello delle facoltà produttive consente di distinguere nell'ambito pratico le «azioni» [*Handlung-Actio*] in senso fisico dagli «atti» [*Tat*, che appartiene al medesimo campo semantico di *Tätigkeit* e *tun*] prodotti dalla libertà⁶⁶. Nella stessa prospettiva, è inoltre possibile distinguere gli «effetti» [*Wirkung*] in senso fisico, da quelli [*Erfolg*] che sono frutto di un'intenzione⁶⁷.

⁶⁴ In diversi passaggi testuali Kant si riferisce al pensiero come a un atto. Nell'*Analitica trascendentale*: cf. in particolare I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B158 nota. Nella *Dialettica trascendentale*: cf. ivi, B431-2. In questo caso Kant sembra riferirsi indifferentemente all'azione e al suo effetto. Infine, sempre nella *Dialettica*, cf. ivi A541/B561. Inoltre, nei *Primi principi metafisici* Kant si riferisce al concetto di «azione» in senso empirico. Cf. ID., *Metaphysische Anfangsgründe*, KGS IV, 487 e 546.

⁶⁵ Nella *Storia generale della natura* Kant parla di «azione» dei pianeti: cf. I. KANT, *Allgemeine Naturgeschichte*, KGS I, 285. E nello stesso senso fisico mostra di impiegare il termine per indicare le «azioni interne» dello spirito: cf. ivi, 355. «Die Handlung des Nachdenkens und der durch die Vernunft aufgeklärten Vorstellungen ist ein mühsamer Zustand, darein die Seele sich nicht ohne Widerstand setzen kann, und aus welchem sie durch einen natürlichen Hang der körperlichen Maschine alsbald in den leidenden Zustand zurückfällt, da die sinnlichen Reizungen alle ihre Handlungen bestimmen und regieren». Ivi, 357. E con lo stesso significato si riferisce alle azioni umane: Ivi, 360-1 e 366. Così dichiara di voler trattare le azioni dell'uomo all'interno della geografia fisica: cf. ID., *Entwurf und Ankündigung*, KGS II, 3 e 9. Nella *Nuova concezione del movimento e della quiete* si riferisce all'azione dei corpi: cf. ID., *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe*, KGS II, 20 e 22-3. Nel saggio *Sulla falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, si riferisce nuovamente all'azione del pensiero: cf. ID., *Falsche Spitzfindigkeit*, KGS II, 48. Inoltre all'azione del giudizio: cf. ivi, 58. 60. Nel *Tentativo di introdurre le quantità negative in filosofia*, il concetto fisico di azione – «wie eine Handlung, die wirklich geschieht, könne unterlassen werden, d. i. aufhören könne zu sein» (ID., *Negative Größe*, KGS II, 190) viene impiegato per descrivere le azioni dello spirito (cf. ivi, 191. 196I e dell'uomo (cf. ivi, 182 ma soprattutto 183 e 200). Nel saggio *Del primo fondamento delle distinzioni delle regioni dello spazio* si riferisce nuovamente alle azioni in senso fisico. Cf. ID., *Von dem ersten Grunde*, KGS II, 383. Gerhart sostiene che la ragione per cui Kant ha conservato questo concetto, senza svilupparlo ulteriormente nella filosofia critica, sta nel fatto che tanto la *Critica della Ragion Pura* quanto la *Critica della Ragion Pratica* si dedicano allo studio dei principi che determinano gli atti teoretici e pratici della ragione. Cf. V. GERHARDT, «Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung: Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant», 105.

⁶⁶ «Ein Vermögen, das zureichend ist zu allerlei Dingen, ist *habitus*, Fertigkeit. Dabei man zu unterscheiden hat: Wirken, handeln und thun. Handeln/ (*agere*) kann alles mögliche enthalten, *respective* auf das *rationatum* der Handlung. Actio ist, wenn eine reale Folge daraus entspringt. Thun (*facere*), heißt handeln aus Freiheit; *factum* wird allemal nur einer handelnden Substanz beigelegt». I. KANT, *Vorlesungen*, KGS XXVIII, 2,1, 565.

⁶⁷ Per una descrizione empirica dell'azione, che tenga conto del concetto di «carattere» entro una cornice di determinismo psicologico senza tuttavia cedere a nessuna delle forme di riduzionismo, cf. P. R. FRIERSON, «Kant's empirical account of human action». Nella *Critica del giudizio*, Kant esprime la causalità della libertà come «den Grund [...], die Causalität der Naturdinge zu einer Wirkung gemäß ihren eigenen Naturgesetzen, zugleich aber doch auch mit dem formalen Princip der Vernunftgesetze ein-

Il concetto di «azione» svolge così, nella prima *Critica*, il ruolo di «Giano bifronte», nella misura in cui rimanda, da una parte, ai luoghi testuali dell'*Analitica trascendentale* in cui Kant ha descritto il pensiero come un atto, nonché agli scritti pre-critici, e, d'altra parte, costituisce un riferimento per la risoluzione della terza antinomia nella *Dialettica trascendentale* e il preludio alla filosofia pratica. Tramite la connessione con il concetto di «azione» e quello di «sostanza», si esprime una dimensione ulteriore della causalità: con le dovute riserve, si può ricondurre il concetto di causalità a un agente, oltre che a un evento⁶⁸.

Entro questa prospettiva, la categoria causale si applica in senso reale alle cause fisiche e in senso logico alle cause spirituali. Lo stesso è stato osservato del principio di ragion sufficiente: la seconda analogia dell'esperienza, che ne offre la traduzione in senso trascendentale, si applica all'azione considerata come evento fisico; tra gli atti liberi e la legge morale si instaura, invece, una relazione soltanto logica, che la *Critica della ragion pratica* indica in termini di *ratio essendi/ratio cognoscendi* (cf. KGS V, 4)⁶⁹.

La nozione di carattere intellegibile suggerirebbe così di interpretare la sostanza, oltre che come oggetto, come soggetto (cf. A538/B566) sulla base delle facoltà conoscitive superiori e in particolare per il ruolo dell'intelletto. Ciò segnerebbe una continuità con la metafisica classica tedesca che, seguendo un'impostazione aristotelico-leibniziana, mostra di utilizzare pressoché indifferentemente il concetto di «soggetto» in sostituzione a quello di «sostanza», intendendo in entrambi i casi un sostrato; allo stesso tempo, segnerebbe una cesura rispetto a essa, nella misura in cui Kant pone l'accento sul significato attivo del concetto di «soggetto», aprendo così la strada all'elaborazione, incentrata sul ruolo dell'autocoscienza, delle moderne teorie del soggetto⁷⁰.

hellig zu bestimmen». I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 195. Inoltre: «die Causalität der Freiheit (der reinen und praktischen Vernunft) ist die Causalität einer jener untergeordneten Naturursache (des Subjects, als Mensch, folglich als Erscheinung betrachtet), von deren Bestimmung das Intelligible, welches unter der Freiheit gedacht wird, auf eine übrigens (eben so wie eben dasselbe, was das übersinnliche Substrat der Natur ausmacht) unerklärliche Art den Grund enthält». Ivi, 195 nota.

⁶⁸ Secondo Wood, Kant leggerebbe la natura esclusivamente in termini di causalità di eventi, mentre riserverebbe la nozione di «causalità d'agente» per gli agenti liberi. Cf. A. WOOD, «Kant's compatibilism», 89 nota 4. Documentandolo per altro tramite un'approfondita analisi degli scritti pre-critici, Watkins sostiene invece che nella stessa concezione della natura Kant insiste sul concetto di «facoltà» come «fondamento di determinazione», che dunque la stessa metafisica della natura conceda uno spazio alla metafisica della libertà. La seconda parte della seconda analogia dell'esperienza confermerebbe quest'ipotesi interpretativa. Cf. E. WATKINS, *Kant and the metaphysics of causality*. Il legame tra il concetto kantiano e quello aristotelico della spontaneità è rilevato da M. SGARBI, «Kant's concept of spontaneity within the tradition of Aristotelian ethics».

⁶⁹ La distinzione tra *ratio essendi* e *ratio cognoscendi* recupera quella tra ragioni antecedenti e ragioni conseguenti, che costituiscono due possibili declinazioni del principio di ragion sufficiente enunciato nella *Nuova Dilucidazione*. Cf. I. KANT, *Nova Dilucidatio*, KGS I, 392. In questo testo, inoltre, Kant recupera la distinzione leibniziana tra ragioni di verità e ragioni dell'esistenza. Cf. ivi, 393-5. E, tuttavia, nell'enunciare il principio lo riferisce indifferentemente a entrambe le tipologie. Cf. ivi, 392-3. Su questo argomento, cf. B. LONGUENESSE, *Kant on the human standpoint*, 117-42. Inoltre cf. anche K. KAWAMURA, *Spontaneität und Willkür*, 159.

⁷⁰ Cf. V. GERHARDT, «Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung: Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant», 121 nota 17. Per Gerhardt, l'autocoscienza non è tuttavia sufficiente a garantire la libertà delle azioni. Cf. ivi, 131. Quest'ultima si rende comprensibile soltanto in riferimento alla finalità. Cf. ivi, 124 nota 19. La medesima concezione è sostenuta da G. PRAUSS, *Kant über Freiheit als Autonomie*, 160-239.

6. Conclusione

A partire dalla proposta – formulata, nella seconda metà del secolo scorso, dal dibattito filosofico analitico sul libero arbitrio – di un’interpretazione compatibilista della posizione kantiana, si è proceduto a una mappatura dei concetti e dei problemi sottesi alla risoluzione della terza antinomia della ragion pura e riguardanti, per il riferimento alla nozione di «carattere», anche le riflessioni antropologiche. In particolare, la messa in discussione della terminologia *standard* – in particolare, della distinzione tra «compatibilismo» e «incompatibilismo» – è stata supportata da uno studio di aspetti essenziali dell’argomentazione kantiana: la distinzione tra fenomeni e cosa in sé, con particolare attenzione al significato di quest’ultima; la seconda analogia dell’esperienza e l’uso della categoria causale a meno di un’intuizione sensibile. Il percorso, lasciando in questo modo emergere la continuità con gli scritti pre-critici ma anche preparando il terreno per l’etica critica, si è appuntato sui concetti di «causalità» e, soprattutto, di «azione».

L’accurata distinzione tra «azione» e «agire», «causalità» e «causa» – comprensibile soltanto entro la cornice dell’idealismo trascendentale – ha consentito di rendere conto del fatto che in un unico e medesimo soggetto del mondo sensibile si possano rinvenire sia una capacità di operare secondo leggi empiriche, sia una facoltà intellegibile, che appartiene al soggetto considerato a prescindere da condizioni sensibili. Nei termini del dibattito sul libero arbitrio, questa soluzione permetterebbe di evitare il «paradosso del controllo»⁷¹: quello, cioè, per cui, affinché possiamo attribuirci sensatamente azioni e scelte, dobbiamo presupporre che la nostra volontà sia effettivamente capace di produrre effetti nel mondo fisico, il che comporta che essa si determini nel rispetto delle leggi empiriche, escludendo così ogni traccia di spontaneità. Per effetto della distinzione tra fenomeni e cosa in sé, si è, infatti, reso possibile di riportare il requisito del controllo alla dimensione empirica e quello della spontaneità alla dimensione intellegibile del soggetto. Nel contesto dell’idealismo trascendentale kantiano la spontaneità e l’efficacia di una determinazione volontaria potrebbero essere entrambe preservate.

Il concetto di «facoltà» - cui è riconducibile quello della «causalità» e che svolge, pertanto, un ruolo preminente per spiegare la «causalità mediante libertà» – rimanda al sistema delle facoltà dell’animo, che percorre in filigrana la maturazione della filosofia trascendentale kantiana. Il riferimento del carattere intellegibile all’intelletto e alla ragione, istituito nella risoluzione della terza antinomia (cf. A547/B575), può così essere contestualizzato entro un’analisi della spontaneità che pertiene, in primo luogo, alle fonti trascendentali superiori della conoscenza (intelletto, ragione, facoltà di giudicare: cf. A130/B169). Sulla funzione teoretica della ragione riposa poi quella pratica e dalla facoltà di giudicare determinatamente prende le mosse anche il giudizio riflettente. Sebbene Kant stesso suggerisca, nella risoluzione dell’antinomia e nella *Prefazione alla Critica della ragion pratica*, che la «realtà oggettiva» della libertà riposi in ultima analisi sull’articolazione della teoria dell’agire volontario, in particolare sul nesso tra libertà e legge morale (cf. A558/B586 e KGS V, 3-6), nei capitoli che seguiranno lo studio sarà scandito sulla base della struttura epistemica del soggetto pensante.

⁷¹ Cf. G. TOGNINI, *Azione e fenomeno*, 14-15. Tognini suggerisce tuttavia in un’interpretazione compatibilista, oltre la lettera kantiana, la possibilità di risolvere alcune questioni lasciate aperte da Kant stesso: fra queste, la fondazione ultima della libertà dalla legge morale. Su quest’ultima posizione, come è in parte già emerso, non posso essere d’accordo.

PARTE III

LIBERTÀ E FACOLTÀ DELL'ANIMO

Una prima sistemazione delle facoltà superiori dell'animo umano, per lo meno di quelle che presiedono all'esperienza epistemica, si ha tra il *Libro primo* e il *Libro secondo* dell'*Analitica trascendentale*¹. In questo contesto, Kant distingue tra intelletto, ragione e facoltà di giudizio (cf. A130/B169). Sappiamo, inoltre, che – già nella *Dottrina trascendentale del metodo* – Kant identifica la volontà con la ragion pura pratica (cf. A800/B828) facendo, così, di quest'ultima l'espressione più propria della facoltà di desiderare. La facoltà di giudicare, che già nella sua funzione determinante lavora in una stretta connessione con la sensibilità, si apre, nella terza *Critica*, a una dinamica riflettente, tramite la quale si fa espressione del sentimento di piacere e dispiacere. Raccogliendo tutti questi aspetti, al termine dell'*Introduzione* alla *Critica del giudizio* la distinzione delineata nella prima *Critica* è inserita in un più ampio ed esaustivo quadro delle funzioni e delle facoltà dell'animo, che si può considerare definitivo della concezione kantiana (cf. KGS V, 198; LVIII) e che ricompare, definendone la struttura portante, nella prima parte dell'*Antropologia* (la *Didattica antropologica*, basti leggerne l'indice). Seguendo pertanto la scansione offerta dalla prima *Critica*, nei tre capitoli di questa terza parte tratterò la natura e il funzionamento dell'intelletto, della ragione (teoretica e pratica) e della facoltà di giudicare (determinante e riflettente) ponendo l'accento sul tipo di spontaneità che pertiene ad ognuno.

Nell'*Analitica trascendentale*, particolarmente tra le pagine dedicate alla «deduzione trascendentale» dei concetti puri, prende corpo – a partire dalla riflessione sull'esperienza epistemica – un'approfondita analisi del ruolo dell'intelletto, che culmina nella nozione di «appercezione trascendentale». È, dunque, questo il perno cui si riferisce la spontaneità del pensiero. Poiché è lo stesso Kant a ricondurre, nella risoluzio-

¹ È però documentato che Kant riflettesse su questi temi già nel periodo pre-critico e immediatamente precedente alla pubblicazione della prima *Critica*. Su questo aspetto cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 85-163. Peraltro, la distinzione dell'intelletto dalla sensibilità – come è emerso nel *Capitolo IV* – accompagna la riflessione kantiana sin dalla *Dissertazione inaugurale*. Bisogna osservare che la distinzione tra le facoltà dell'animo – persino nell'*Antropologia*, ove definisce l'ossatura della prima parte (la *Didattica antropologica*) – non è contestualizzata entro una più ampia riflessione sull'uomo, come si dovrebbe per poter propriamente parlare di una «antropologia trascendentale kantiana». Questo tema sarà ripreso nelle conclusioni di questo lavoro.

ne della terza antinomia della ragion pura (cf. A547/B575), il carattere intellegibile all'intelletto, nel *Capitolo V* condurrò, a partire dal processo tramite il quale si costituisce per noi un oggetto della conoscenza, uno studio dell'appercezione, distinguendola dall'esperienza di sé e concludendo con un approfondimento sul paralogismo.

Il secondo termine cui il carattere intellegibile viene ricondotto è la ragione (cf. A547/B575), che soltanto nella tarda fase del periodo pre-critico Kant distingue dall'intelletto. La *Dialettica trascendentale* fornisce una dettagliata spiegazione del processo razionale teoretico, che oscilla tra la ricerca dell'incondizionato e l'illusione trascendentale. Entro questi due poli, Kant introduce la possibilità di un uso regolativo delle idee, indispensabile per orientare il lavoro dell'intelletto: in tal senso, la ragione prospetta una compiutezza e un'unità qualitativamente diverse da quelle concettuali. La prima parte del *Capitolo VI* accoglierà un approfondimento di questi temi. Sulla configurazione della ragione teoretica riposa anche la legge morale, ovvero la priorità dell'imperativo categorico sui moventi sensibili: nella seconda parte del *Capitolo VI* affronterò il rapporto tra moralità e libertà e il tema della libertà pratica, a partire dalla deduzione del principio supremo della moralità condotta nella *Sezione terza della Fondazione della metafisica dei costumi* e nell'*Analitica della ragion pratica*.

Il *Capitolo VII* esaminerà, invece, la facoltà di giudicare. Sebbene, nella sua funzione determinante, essa si limiti ad esercitare una legislazione di cui non è autrice, precisamente quella dell'intelletto (o della ragione) e, in questo senso, non le si possa attribuire una vera e propria spontaneità, in virtù del proprio ruolo mediatore tra la sensibilità e l'intelletto (o la ragione), la facoltà di giudicare rivela un altro aspetto, altrettanto importante, della libertà: quello dell'indifferenza. Ma è in virtù della sua funzione riflettente che quella di giudicare si può ritenere, a tutti gli effetti, una facoltà, nella misura in cui risponde a una legislazione propria ed esprime, così, anch'essa una forma di spontaneità, cui Kant si riferisce tramite la figura di un «gioco» tra le facoltà conoscitive.

Mi auguro, in questo modo, che emergano la portata e i limiti di una lettura antropologica della filosofia trascendentale, la quale – oltre a consentire una migliore comprensione del «carattere intellegibile» in rapporto a quello «empirico», e del rapporto tra la libertà e la natura nella determinazione all'agire – mostri la complessità, la ricchezza e l'attualità della riflessione kantiana.

CAPITOLO V

Appercezione trascendentale

1. Oggetto della conoscenza, giudizio e appercezione

La nozione di «appercezione» non è stata coniata da Kant. Al contrario, egli si inserisce in una tradizione già leibniziana, per quanto riguarda il significato epistemico del termine, ed ereditata, in un'accezione psicologica, dalla Scolastica tedesca¹. Kant non elabora, tuttavia, in nessuna delle sue opere una trattazione sistematica sull'appercezione e questo rende senz'altro più difficile il compito di ricostruirne la teoria². La nozione di «appercezione» compare, invece, all'interno di una trattazione più ampia, dedicata alla «deduzione» (B129) dei concetti puri dell'intelletto: ciò che Kant effettivamente ci dice è, quindi, il ruolo dell'appercezione nella sintesi giudicativa, tramite la quale si costituisce per noi un oggetto della conoscenza³. È, dunque, questa la trattazione a cui ricorro.

¹ Nei *Principi della natura e della grazia*, Leibniz distingue due stadi della chiarezza di una conoscenza: la percezione, ovvero lo stato rappresentativo di una monade, e l'appercezione, nella quale i contenuti della conoscenza sono accompagnati dalla coscienza di sé. I *Nuovi Saggi* si soffermano proprio sull'autocoscienza epistemica propria dell'uomo: questi può infatti, riflessivamente, prescindere dai propri contenuti di coscienza e rientrare completamente in sé, accedendo così alla conoscenza delle verità eterne e delle idee innate. Sul significato epistemico dell'appercezione, Leibniz fonda quello personale e morale: il primo presuppone la semplice continuità delle rappresentazioni; il secondo e il terzo comportano una unità numerica e temporale del sé – in questo senso, la dottrina leibniziana dell'identità costituisce il riferimento per il secondo e il terzo paralogismo della ragione. Wolff, Baumgarten, Meier e Crusius impiegano la nozione leibniziana dell'appercezione nell'accezione descritta in queste ultime righe, inserendola all'interno di una teoria psicologica della conoscenza. Su questo tema, cf. W. JANKE, «Apperzeption» e ID., «transzendente Apperzeption».

² Di questo aspetto, Sturma offre una ragione filosofica oltre che strategica. Cf. D. STURMA, *Kant über Selbstbewusstsein*, 11-2.

³ Tutta la prima parte della *Logica trascendentale* si concentra, d'altronde, sulle condizioni di possibilità di una conoscenza in generale: è proprio questo il significato attribuito al termine «trascendentale» nell'*Introduzione alla Critica*. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A11/B25. Su questo tema cf. p. 48. Privilegia questo aspetto, anche in riferimento all'appercezione, Pippin, secondo il quale l'*Analitica trascendentale* subordina una riflessione metodologica ed epistemologica – che riguarda, appunto, le proprietà formali e non materiali – a un'autentica preoccupazione per la *metaphysica generalis*, quella di poter parlare di ciò che è. Cf. R. PIPPIN, *Kant's theory of form*, 10. Ciò si realizza, secondo Pippin, anzitutto

Diversamente dalla deduzione elaborata per la prima edizione della *Critica*, quella che compare nella seconda edizione riporta il principio dell'appercezione all'inizio della deduzione⁴. Ciò che Kant ci dice nel §16 dell'*Analitica* prende, però, effettivamente corpo soltanto nei §§17-20, nei quali si articola il tema della sintesi oggettiva (§17 e §18) che avviene nel giudizio (§19) per mezzo delle categorie (§20). Un'analisi di questi momenti può quindi essere d'aiuto per meglio comprendere anche il tema dell'appercezione⁵.

La tesi centrale del §20 dell'*Analitica* sostiene che «il molteplice che si trova in un'intuizione data sottostà necessariamente alle categorie» (B143). Essa costituisce non soltanto la conclusione del paragrafo in questione, ma anche dell'intera argomentazione condotta nella prima parte dell'*Analitica*: nei §§10-13, la «deduzione metafisica» (B159) ha, infatti, provveduto, introducendo la logica trascendentale, a mostrare la corrispondenza tra le categorie e le forme del giudizio, le quali di per sé perterrebbero alla logica generale⁶; nei §§16-18, la «deduzione trascendentale» (B159), che qui trova la sua prima parte, ha, invece, articolato il modo in cui si costituisce un oggetto nell'intelletto, ovvero una rappresentazione del molteplice *come* molteplice. Nel §19 il giudizio è stato definito come «modo di portare delle conoscenze date all'unità oggettiva dell'appercezione» (B141): è, dunque, nel giudizio che l'oggetto (e l'unità che è tipica di quest'ultima) e il soggetto di una relazione epistemica si corrispondono⁷.

insistendo sul concetto di «legge». Cf. *ivi*, 11. Un altro strumento è il nesso tra oggettività e soggettività. Cf. *ivi*, 14-7. Le «forme» cui si riferisce la filosofia trascendentale – tra queste, l'appercezione trascendentale ricopre senz'altro un ruolo privilegiato – rivelerebbero, dunque, velate assunzioni metafisiche (ad esempio, quelle legate al concetto di «spontaneità») che potrebbero fornire un importante riferimento per la filosofia pratica (in particolare, per il concetto di «libertà»). Cf. *ivi*, 220. Su un'interpretazione normativa della spontaneità del pensiero insiste anche, illustrandone peraltro i limiti, D. STURMA, *Kant über Selbstbewusstsein*, 35. Un'interpretazione strettamente funzionalista è elaborata da A. BROOK, *Kant and the mind*. In particolare, Brook si concentra sui meccanismi cognitivi che presiedono alle nostre rappresentazioni intuitive e concettuali, tramite i quali si costituiscono per noi oggetti dell'esperienza. L'appercezione trascendentale, in quanto condizione di possibilità di questi meccanismi, assume pertanto un valore proto-cognitivo. Cf. *ivi*, 93. Pur astenendosi dal giudizio su questo argomento, Brook non esclude che questa interpretazione sia compatibile con una concezione materialista della mente. Cf. *ivi*, 22. Su un'interpretazione funzionalista, in senso psicologico, dell'appercezione trascendentale insiste invece Kitcher, che traccia anche lei una connessione tra la deduzione trascendentale delle categorie e gli interessi della filosofia pratica. Cf. P. KITCHER, «Kant on self-identity», 42.

⁴ Per spiegare questo fatto è stato verosimilmente ipotizzato che, a differenza della prima versione della deduzione, la seconda si collochi su un piano non tanto psicologico, quanto piuttosto logico-epistemologico. Sotto quest'ultimo punto di vista, l'appercezione costituisce la condizione ultima e dunque il principio di ogni conoscenza. Su questa differenza cf. B. LONGUENESSE, *Kant and the capacity to judge*, 59.

⁵ Il §17 è dedicato alla nozione di «oggetto», che è stata sufficientemente chiarita nel *Capitolo IV* di questo lavoro. Il §18 si occupa invece di distinguere l'unità oggettiva dell'appercezione da una meramente soggettiva: questo tema sarà ripreso nella discussione dell'appercezione empirica. Al centro del presente paragrafo rimangono, pertanto, i §§19-20. In quanto segue mi riferirò principalmente alla ricostruzione di H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 348-73.

⁶ Su questo aspetto cf. K. REICH, *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*,

⁷ Si è chiarito, nel *Capitolo IV* di questo lavoro, che Kant definisce l'oggetto in funzione dell'unità dell'appercezione, in senso debole, come mero correlato epistemico di quest'ultima e, in senso forte, come un molteplice dato nello spazio e nel tempo, in ogni caso riconducibile all'unità del soggetto. Cf. p. 145. Nella definizione appena fornita confluisce anche quella del giudizio come «Vorstellung der Einheit des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen oder [...] Vorstellung des Verhältnisses derselben, sofern sie einen Begriff ausmachen». Cf. I. KANT, *Logik*, KGS IX, 101. Longuenesse rintraccia inoltre, nei

Affinché si possa capire qualcosa dell'appercezione, bisogna dunque comprendere in cosa consista l'«unità oggettiva» che si manifesta nel giudizio, nella misura in cui essa si distingue da un'unità meramente soggettiva. Secondo Kant, l'oggettività si esprime tramite l'uso di un verbo nel modo indicativo: ad esempio, la copula «è» nel giudizio «il fuoco è caldo» (cf. B141-2). In questo caso, «la copula designa [...] il rapporto di queste rappresentazioni con l'appercezione originaria, e la loro unità *necessaria*» (B142). L'oggettività è dunque legata a un tipo di necessità. Che non si tratti della categoria modale della «necessità», si chiarisce immediatamente: ogni giudizio, anche «allorquando [...] sia empirico, e quindi contingente» (B142) esprime tuttavia quest'unità oggettiva, ovvero necessaria. Il filosofo approfondisce questa distinzione, spiegando che non è detto

che queste rappresentazioni appartengano necessariamente l'una all'altra nell'intuizione empirica, bensì [...] esse appartengono l'una all'altra in virtù dell'unità necessaria dell'appercezione nella sintesi delle intuizioni, e cioè secondo quei principi della determinazione oggettiva di tutte le rappresentazioni, dai quali può risultare una conoscenza: principi, questi, che a loro volta derivano tutti dalla proposizione fondamentale dell'unità trascendentale dell'appercezione (B142).

Kant sembrerebbe alludere qui non tanto al fatto che determinate rappresentazioni, in un'esperienza, siano date necessariamente insieme ad altre – ciò che dipenderebbe interamente dal modo in cui il mondo esterno si configura – bensì al fatto che, per poter affermare, nel giudizio, una relazione oggettiva tra le rappresentazioni, devo presupporre che il loro rapporto sia normato da principi, e quindi riconducibile alla necessità espressa da questi ultimi. I principi di cui qui è il discorso sono le regole di applicazione dei concetti, implicitamente espresse dall'intensione di questi ultimi, siano essi empirici o puri⁸. Ad esempio, il concetto di «mela» esprime una regola, per cui a tutti gli oggetti

Prolegomeni e non solo, una più generica definizione del giudizio come «regola», che a suo dire ricondurrebbe la seconda definizione alla prima. Cf. B. LONGUENESSE, *Kant and the capacity to judge*, 81-106. In tutti e tre i casi si tratta di una definizione operativa del giudizio, che pone l'accento sulla sua funzione normativa. Tale definizione, pertinente alla logica trascendentale, approfondisce e spiega quella fornita poche pagine prima, appartenente alla logica generale, del giudizio come «mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A68/B93. Il riferimento all'unità categoriale dell'appercezione, che verrà poi ulteriormente specificato tramite l'introduzione delle categorie, ha infatti il compito di spiegare in cosa consista la mediazione operata dal giudizio. Sia chiaro che entrambe le definizioni, tanto quella operativa che quella descrittiva, non esauriscono il campo di tutti i giudizi possibili: esse escludono, ad esempio, quelli morali e quelli estetici ma anche, tra i giudizi teoretici, quelli matematici. In altri termini, il giudizio come mediazione individua esclusivamente quello tramite il quale un soggetto conosce un oggetto. Kant dichiara di preferire queste definizioni a quella classica del giudizio come «Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffe». Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B140. Egli osserva infatti che quest'ultima definizione è, sotto l'aspetto della logica trascendentale, troppo generica in quanto non spiega in cosa consista questa relazione e, sotto l'aspetto della logica generale, troppo specifica perché esclude giudizi che non siano categorici, conducendo così alla fallacia delle quattro figure sillogistiche. Su questo punto cf. in particolare H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 363-5.

⁸ Anche nei *Prolegomeni*, che si collocano tra la prima e la seconda edizione della *Critica*, Kant affronta la questione della necessità propria dei giudizi, distinguendo tra giudizi d'esperienza e di percezione: «Wenn ich sage: Erfahrung lehrt mir etwas, so meine ich jederzeit nur die *Wahrnehmung*, die in ihr liegt, z. B. daß auf die Beleuchtung des Steins durch die Sonne jederzeit Wärme folge, und also ist der Erfahrungssatz so fern allemal zufällig. Daß diese Erwärmung notwendig aus der Beleuchtung durch die Sonne erfolge, ist zwar in dem *Erfahrungsurteil* (vermöge des Begriffs der Ursache) enthalten, aber das

cui esso si attribuisce deve potersi attribuire anche quello di «frutto» e quello di «caduco». Nel giudizio «non tutte le mele sono verdi» la particella «non» esprime una regola di applicazione dei concetti ad altri concetti, in base alla quale quel giudizio risulta essere negativo; l'aggettivo «tutte» esprime la regola per cui quel giudizio è universale, il verbo all'indicativo norma la categoricità e l'assertorietà del medesimo giudizio. Anche se nel primo caso («mela») si tratta di un concetto empirico, la necessità che caratterizza la norma che esso esprime non è minore di quella espressa dai concetti puri dell'intelletto⁹. È dunque questa la necessità in base alla quale soltanto

può nascere un giudizio, cioè una relazione oggettivamente valida, e che si distingua sufficientemente da quella relazione delle medesime rappresentazioni che avesse una validità semplicemente soggettiva, per esempio seguendo le leggi dell'associazione (B142).

Per chiarire questa conclusione, il filosofo offre un esempio.

In base a queste ultime [leggi dell'associazione], io potrei dire soltanto: se porto un corpo, lo sento gravare col suo peso; e non invece: esso, il corpo, è pesante. Dire questa seconda cosa significa che queste due rappresentazioni sono congiunte nell'oggetto, a prescindere cioè da quale sia lo stato del soggetto, e che non sono semplicemente raccolte nella percezione (per quante volte la si possa anche ripetere) (B142).

Sembrerebbe però che il giudizio «se porto un corpo, lo sento gravare col suo peso» esprima più di una mera associazione di rappresentazioni. Si è, infatti, detto che l'associazione corrisponde a un'unità meramente soggettiva delle rappresentazioni. Riferendola esplicitamente a Hume, Kant sembra intenderla come una relazione tra rappresentazioni sensibili (intuizioni), la cui ripetizione nell'esperienza produrrebbe una abitudine, ovvero una necessità soggettiva (cf. B127; A112-14 e A121-5). Quest'ultima basterebbe appena a fondare una legittima aspettativa che da antecedenti simili si abbiano simili conseguenti. Come tale, una necessità soggettiva può costituire la base per l'eventuale applicazione di concetti puri, ma non può coincidere con essa. Ma l'applicazione in sé esprime sempre una relazione oggettiva. Così è anche nel giudizio «se porto un corpo, lo sento gravare col suo peso», la cui modalità è senz'altro ipotetica ma nel quale, ciononostante, la coppia «se [...] allora [...]» esprime una regola necessaria per l'applicazione dei concetti, rendendo oggettiva l'unità che essi costituiscono. In altri termini, il parlante è ben consapevole della necessità soltanto soggettiva caratterizzante il giudizio che pronuncia. Viceversa, ogni giudizio, qualsiasi ne sia il contenuto, è più di una semplice associazione e l'unità dell'appercezione ne è garanzia ultima.

La «validità oggettiva», in senso ampio, consiste nella necessità normativa, formale (in quanto pertinente alla forma dei giudizi) o anche categoriale (in quanto dipendente

lerne ich nicht durch Erfahrung, sondern umgekehrt, Erfahrung wird allererst durch diesen Zusatz des Verstandesbegriffs (der Ursache) zur Wahrnehmung erzeugt». I. KANT, *Prolegomena*, 305 nota [corsivo mio]. In questo contesto, Kant sembrerebbe riferirsi a una nozione materiale di necessità, che - consistendo in quella modalità di giudizio, per cui qualcosa segue immancabilmente a qualcos'altro - caratterizza i giudizi di esperienza, ma non quelli di percezione. Per una discussione di questo problema cf. B. LONGUENESSE, *Kant and the capacity to judge*, 167-209. Il significato della distinzione tra soggettivo e oggettivo è, inoltre, esplorato da H. HOPPE, *Synthesis bei Kant*.

⁹ La distinzione tra concetti empirici e concetti puri si traduce così in quella tra regole di primo e di secondo ordine, per l'applicazione dell'intelletto ai contenuti della sensibilità. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 366.

dalla funzione delle categorie in rapporto all'unità della coscienza) sopra descritta. Ogni giudizio la possiede nella misura in cui esprime la sussunzione del molteplice di un'intuizione *in generale* sotto l'unità dell'appercezione. In virtù di essa, ogni giudizio si riferisce a un oggetto nel senso forte del termine ed esercita una pretesa di verità. Essa si distingue tuttavia da un senso stretto di «validità oggettiva», consistente in una necessità materiale o fattuale (dipendente dagli schemi trascendentali): quest'ultima pertiene soltanto ai giudizi di esperienza (cf. B166-7), nella misura in cui essi esprimono la sussunzione sotto l'unità dell'appercezione, tramite le categorie, del molteplice di un'intuizione *spazio-temporale*¹⁰. Alla luce della distinzione tra un senso forte e uno debole del concetto di «oggetto», bisogna osservare che soltanto i giudizi si riferiscono all'oggetto nel senso forte del termine, poiché solo nei giudizi, tramite gli schemi trascendentali, le categorie si applicano alla sintesi di un molteplice spazio-temporale. In questo senso, già da un punto di vista logico-formale, Kant definisce i concetti quali «predicati di giudizi possibili» (A69/B94) e l'intelletto, poiché «facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile» (A51/B75), come «facoltà di giudicare» (A69/B94). La costituzione dell'oggetto, nel senso forte del termine, ha come condizione necessaria, sebbene non sufficiente, l'unità oggettiva dell'appercezione.

2. Sintesi e spontaneità

Nel paragrafo appena concluso, si è mostrata la corrispondenza che sussiste tra la costituzione di un oggetto dell'esperienza, nel giudizio, tramite le categorie e l'unità dell'appercezione, che caratterizza il soggetto pensante. Per concludere questo discorso, analizzerò, nel presente paragrafo, le nozioni, affini a quelle finora esplicitate, della «sintesi» giudicativa e della «spontaneità» del pensiero che la sintesi attesta.

Nella «deduzione metafisica» dei concetti puri dell'intelletto, il §10 dell'*Analitica trascendentale* dedica al processo della «sintesi» uno spazio molto consistente¹¹. Kant la definisce qui una «operazione» (A77/B103), il cui compito è quello di «aggiungere l'una all'altra le diverse rappresentazioni, e [...] comprendere la loro molteplicità in

¹⁰ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 367-8. Questo secondo senso della validità oggettiva si potrebbe considerare come la traduzione in senso trascendentale del concetto di verità. Sul ruolo della sensibilità e dell'intelletto nel garantire il riferimento all'oggetto cf. inoltre G. ZÖLLER, *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*, 13-182.

¹¹ Il tema della «sintesi» emerge sin dall'*Introduzione* alla prima *Critica*, che definisce i giudizi sintetici come quelli in cui un predicato «B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A6/B10. In un giudizio di questo tipo, di conseguenza, «[ich] füge [...] diese als Prädikat zu jenem Begriffe synthetisch hinzu». Ivi, A7/B12. Si tratta qui, a ben vedere, di un significato specifico della nozione di «sintesi», che si contrappone, come tale, a quella di «analisi»: la prima consente l'unificazione del molteplice, la seconda presiede alla formazione dei concetti. Questa distinzione compare già nel periodo pre-critico, sebbene Kant attribuisca in quella fase alla metafisica un metodo analitico e soltanto alla matematica e alla fisica un metodo sintetico. Cf. ID., *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie*, KGS II, 276-8. La distinzione tra i due metodi si rende, tuttavia, pienamente comprensibile soltanto nel contesto della logica trascendentale, che prende in considerazione i contenuti degli atti di pensiero oltre che la loro forma; diversamente, nella prospettiva della logica generale è possibile parlare di un unico processo di connessione dei concetti, indipendentemente dalla relazione che sussiste tra questi ultimi. Kant torna, inoltre, su questa distinzione nella *Critica del giudizio*. Cf. ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 197 nota; LVII nota. Nella lettura del §10 dell'*Analitica* attingo principalmente a H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 173-6.

un'unica conoscenza» (A77/B103). Nella sintesi il molteplice viene, cioè, «in certo modo attraversato, raccolto e connesso, perché se ne possa fare una conoscenza» (A77/B102). Tramite questa descrizione Kant si riferisce – come viene esplicitato qualche pagina più avanti, entro la «deduzione trascendentale» – a ogni processo che, da un punto di vista trascendentale, si possa ritenere sintetico, «sia che ne siamo o no coscienti, e sia che si tratti di una congiunzione del molteplice dell'intuizione o di diversi concetti, e, nel primo caso, sia che si tratti del molteplice di un'intuizione sensibile che di quello di un'intuizione non sensibile» (B130). Queste successive coppie di opposizioni individuano due momenti fondamentali della sintesi trascendentale, cui il §10 dell'*Analitica trascendentale* ha soltanto accennato: quello puro e quello empirico¹². Per iniziare dall'ultimo, si dice «empirico» quel generico processo sintetico, combinatorio del molteplice di un'intuizione sensibile, che sia cioè codificato entro le forme dello spazio e del tempo. A questo processo, che Kant definisce – nella seconda parte della «deduzione trascendentale» – come sintesi «figurata (*synthesis speciosa*)» (B151), presiede la facoltà dell'immaginazione, che Kant definisce – fin da subito – come una «funzione cieca¹³, sebbene indispensabile, dell'intelletto¹⁴, senza la quale non avremmo in assoluto alcuna conoscenza, ma della quale solo raramente siamo coscienti» (A78/B103). Di questo processo si parla, quindi, quando ci si riferisce alla «sintesi in generale» (*ibidem*). Intendendo, invece, il termine in senso più specifico, si dice «puro» quel procedimento sintetico che, riferendosi al molteplice di una «intuizione in generale» (B154), viene pensato tramite una categoria. Questo processo, che Kant definisce – nella seconda parte della «deduzione trascendentale» – sintesi «intellettuale (*synthesis intellectualis*)» (B151), «spetta all'intelletto, ed è per mezzo di essa che l'intelletto ci procura, per la prima volta, la conoscenza, nel senso proprio di questo termine» (A78/B103). Si tratta, in questo caso, ovviamente di un procedimento cosciente. Nel §10 dell'*Analitica trascendentale* Kant chiarisce che questo secondo tipo di sintesi «si basa sul fondamento dell'unità sintetica a priori» (A78/B104) e «sotto questo concetto [...] diviene necessaria» (*ibidem*). Alla luce di quanto detto finora, sappiamo già quest'unità sintetica a priori coincidere con l'unità dell'appercezione la quale, in riferimento a un oggetto dell'esperienza, si articola tramite le categorie (è appunto all'introduzione di queste ultime, in riferimento alle forme logiche del giudizio, che mira il §10 dell'*Analitica*). È, dunque, soltanto riferendosi a una sintesi «pura» che può avvenire anche quella empirica, nel contempo distinguendosi da un procedimento analitico. Nel §10 dell'*Analitica trascendentale* Kant dice anche di più, precisando che «prima di ogni analisi delle nostre rappresentazioni, queste ultime devono esserci già date, e nessun concetto può nascere analiticamente per quanto riguarda il suo contenuto» (A77/B103). In altri termini, il procedimento analitico di formazione dei concetti – che Kant articola nelle *Lezioni di logica* in tre momenti: quello dell'astrazione, quello della comparazione e quello della riflessione (cf. KGS IX, 94-5) – e ogni ulteriore sintesi giudicativa che su di esso si fonda presuppongono che almeno alcuni concetti siano dati, il che è possibile soltanto sulla base di un originario processo sintetico che ricon-

¹² Come in molti altri casi entro il testo kantiano, anche in questo si parla di «momenti» logici e non cronologici.

¹³ «Blind» erano state definite le intuizioni che non fossero guidate da alcun concetto, all'inizio della *Logica trascendentale*. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A51/B75.

¹⁴ Cf. C. ESPOSITO, «Note al testo», in I. KANT, *Critica della ragion pura*, 1324 nota 61.

duca determinate intuizioni sensibili sotto l'unità dell'appercezione¹⁵. Kant esplicherà più avanti che «se prima l'intelletto non ha congiunto qualcosa, non potrà poi neppure scomporlo, giacché è solo per il suo tramite che qualcosa di congiunto ha potuto essere dato alla capacità rappresentativa» (B130). In questo senso, l'appercezione costituisce la condizione ultima di ogni atto cognitivo, anche il più elementare. Per riassumere:

ciò che per prima cosa ci dev'essere dato, in vista della conoscenza a priori di tutti gli oggetti, è il molteplice dell'intuizione pura; la sintesi di questo molteplice mediante la facoltà di immaginazione è la seconda cosa, ma non ci dà ancora alcuna conoscenza. La terza cosa per poter giungere alla conoscenza di un oggetto che ci si presenti, è costituita dai concetti, i quali danno unità a questa sintesi pura: essi consistono unicamente nella rappresentazione di quest'unità sintetica necessaria, e si basano sull'intelletto (A78-9/B104).

Nella prima edizione della *Critica*, questi tre requisiti danno luogo a una triplice sintesi: la sinossi tramite i sensi, la riproduzione tramite l'immaginazione, la ricognizione tramite l'appercezione. Sono, infatti, tre le fonti della conoscenza che Kant reputa originarie: sensibilità, immaginazione e appercezione (cf. A94-5). Nella seconda edizione della *Critica* il filosofo descrive una polarizzazione tra sensibilità e intelletto, traducendo la precedente tripartizione nella bipartizione tra sintesi empirica e sintesi pura¹⁶.

Il §15 dell'*Analitica trascendentale* connette al concetto della «sintesi» quello della «spontaneità». Ricettività e spontaneità costituiscono due modalità del conoscere. Le rappresentazioni *date* rivelano la facoltà del soggetto di essere affetto, cioè causalmente determinato, da qualcosa di indipendente dalle rappresentazioni stesse: è ciò che avviene tramite la sensibilità nell'intuizione, che esprime così la ricettività del soggetto. Ciò non significa che le rappresentazioni date corrispondano ai meri dati sensoriali, ovvero che nella ricettività il soggetto sia del tutto passivo: Kant identifica nella sensibilità una *facoltà* del soggetto – la quale presuppone, quindi, una *attività* – e precisamente quella di essere affetto *in un certo modo*. Ogni rappresentazione presuppone, pertanto, una misura di spontaneità¹⁷. Non possiamo, infatti,

¹⁵ Ancora una volta, si tratta di un ordine logico e non cronologico. Così anche nel resto di questo paragrafo.

¹⁶ Questo cambiamento avviene soprattutto a spese dell'immaginazione, la quale sembra perdere la propria autonomia e divenire una funzione dell'intelletto insieme all'appercezione. Essa conserva, tuttavia, una duplice funzione. Così, nel §24 dell'*Analitica*, tra la sintesi figurata e la sintesi intellettuale Kant ne ammette un terzo tipo, consistente nella «transzendentale Synthesis der Einbildungskraft». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B151. Quest'ultima sarebbe la sintesi empirica, considerata nella sua dimensione categoriale. In altri termini, nella seconda edizione della *Critica*, l'immaginazione esercita una auto-affezione, tramite la quale il soggetto recepisce nella dimensione temporale della propria coscienza il molteplice intuito nel tempo e nello spazio. Su questo aspetto della transizione dal 1781 al 1787 cf. H. J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant*, 240-1. Tutto ciò conferma la profonda integrazione fra le facoltà, che non è da meno di quella tra i processi di analisi e di sintesi.

¹⁷ È Kant stesso a incoraggiare una comprensione della sensibilità nella sfera della passività del soggetto, fornendo una connotazione riduttiva delle rappresentazioni date (cf. «bloß [...] nichts als», I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B129). Nello stesso passaggio, Kant descrive la sensibilità come «*die Art [...], wie das Subjekt affiziert wird*». *Ibidem*, [corsivo mio]. Sebbene, cioè, la materia delle rappresentazioni sia sempre fornita dall'esterno, la forma spazio-temporale attraverso la quale tale materia viene percepita costituisce un contributo epistemico originale da parte del soggetto. La discussione di questo problema è strettamente legato al «problema dell'affezione», sollevato a partire dai primi interpreti di Kant (ad es. Jacobi). Se, infatti, si presuppone un qualcosa di diverso da un fenomeno, presumibilmente un noumeno, che eserciti sul soggetto un'attività, bisognerebbe ammettere e spiegare anche la relazione

rappresentarci nulla di congiunto nell'oggetto senza averlo prima congiunto noi stessi, e [...] fra tutte le rappresentazioni la congiunzione è l'unica che non può essere data dagli oggetti, ma può essere eseguita soltanto nel soggetto stesso, giacché essa è un atto della spontaneità del soggetto (B130).

La congiunzione – considerata come atto e come prodotto – di un molteplice nella rappresentazione, ovvero la rappresentazione di un molteplice in quanto tale, presuppone non soltanto che un soggetto venga affetto, secondo le forme pure dell'intuizione, da qualcosa, ma anche che egli effettivamente congiunga questo molteplice, ovvero se lo rappresenti come tale: e, nella misura in cui non dipende dalla sensibilità, la capacità di congiungere o rappresentativa presuppone «un'operazione dell'intelletto che in generale potremmo denominare sintesi» (B130). Intesa in ogni sua possibile accezione, ogni procedimento sintetico e ogni suo prodotto epistemico presuppongono sempre un contributo dell'intelletto e quindi la spontaneità del soggetto pensante.

Secondo il filosofo, inoltre, ogni rappresentazione implica non soltanto l'affezione e un atto di sintesi, ma anche la rappresentazione di questo atto unitario, ovvero l'unità di quest'ultima rappresentazione: esplicitando quanto anticipato nel §10, «congiunzione è rappresentazione dell'unità sintetica del molteplice» (B130-1). Trattandosi qui di un processo sintetico a priori, poiché si sta parlando della sintesi che rende possibile la rappresentazione di un molteplice in quanto tale, l'unità che lo caratterizza dovrà essere riconducibile alla spontaneità del pensiero come condizione della sua operatività e non come conseguenza di quest'ultima, nel qual caso costituirebbe un prodotto contingente e a posteriori, contraddicendo in questo modo anche la natura della sintesi cui presiede. Per questa ragione essa «non è [...] la stessa cosa della categoria di unità» (B131), che va intesa in senso quantitativo (cf. B114) ma esprime un'unità superiore, da intendersi «in senso qualitativo» (B132): si tratta infatti dell'unità della coscienza, nella quale le diverse funzioni del giudizio e, corrispondentemente, i concetti puri dell'intelletto trovano fondamento. In questo modo, il discorso conduce quasi naturalmente dalla conoscenza alla «coscienza» (B131 nota) e la riflessione sulla sintesi e sulla spontaneità al ruolo dell'appercezione: nel paragrafo successivo, l'appercezione è definita un «atto della spontaneità» (B132). La spontaneità è, cioè, il tratto caratteristico dell'appercezione, nella misura in cui quest'ultima costituisce la condizione ultima di ogni sintesi oggettiva nel giudizio¹⁸.

3. L'appercezione trascendentale

Così, mentre il §15 insiste sulla natura di «atto» dell'appercezione, quello successivo sottolinea il ruolo della rappresentazione «io penso» come coscienza concomitante¹⁹.

causale tra noumeno e fenomeno. Per un'esposizione sintetica e un rimando ad ulteriore bibliografia sul problema delle rappresentazioni «date», cf. G. SANS, *Sintesi a priori*, 170-4.

¹⁸ Su questo aspetto relazionale – che emerge, cioè, in relazione alla datità di un molteplice nell'intuizione – e residuale della spontaneità insiste I. HEIDEMANN, *Spontanität und Zeitlichkeit*, 173-7. Ameriks parla di «intuitive and conceptual intentionality» che contraddistingue le strutture epistemiche dell'uomo. Cf. K. AMERIKS, *Kant and the fate of autonomy*, 15. Per ulteriori dettagli in merito al §15 dell'*Analitica trascendentale* cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 329-35.

¹⁹ Nel suo studio sul concetto di orientamento, Kaulbach traccia un interessante parallelo tra la sintesi trascendentale nella quale si realizza il prendere posizione della soggettività nel contesto della realtà oggettiva, a livello critico e la sintesi storica, tramite la quale la soggettività realizza il proprio destino nel

Fatte le dovute premesse, è possibile rivolgersi finalmente all'incipit del §16 dell'*Analitica*:

l'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni, poiché, se così non fosse, in me verrebbe rappresentato qualcosa che non potrebbe affatto essere pensato: il che vuol dire, in altri termini, o che la rappresentazione sarebbe impossibile, o che essa – almeno per me – non sarebbe nulla (B131-2).

Autoriferimento e autocoscienza. Che qualcosa sia una mia rappresentazione significa, per definizione, che quel qualcosa venga rappresentato da me. Ora, per Kant, le condizioni affinché qualcosa si possa dire essere rappresentato da me non riguardano i contenuti della rappresentazione (come sarebbe se, ad esempio, si richiedesse che quest'ultima fosse coerente, o contigua, ad altre rappresentazioni presenti nella mia mente)²⁰: tali condizioni riguardano, invece, la struttura della rappresentazione, ovvero il modo in cui qualcosa viene rappresentato. A prescindere, quindi, da ciò che si rappresenta, è necessario, in primo luogo, che la rappresentazione venga attribuita a me, collocata «in me», ovvero che sia una rappresentazione cosciente. Se non se ne fosse coscienti, secondo Kant, quella rappresentazione sarebbe «impossibile». La coscienza è dunque un primo requisito, una condizione necessaria della rappresentazione affinché io possa considerarla mia²¹. Non si tratta, però, di una condizione sufficiente. Il riferimento a sé, che avviene nella coscienza, designa, infatti, soltanto un senso ampio, ma debole, nel quale le rappresentazioni che rispondono a questo requisito possono considerarsi «mie»: in questo senso, sarebbero tali tutte quelle che, oscure o distinte, cadessero entro il perimetro della mia coscienza. Ma, affinché una rappresentazione possa dirsi «mia» nel senso proprio e primario del termine, almeno secondo Kant, si richiede anche la sussistenza di una seconda condizione: che, cioè, le rappresentazioni che si trovano «in me» siano anche qualcosa «per me», ovvero siano prese da me *per* tali. È, in altri termini, necessario che io possa pensarmi come il soggetto che le elabora. Per fare un esempio, non avrebbe senso parlare di una «mia» una proiezione immaginativa sul futuro, se non mi riconoscessi al contempo come il *soggetto* di questa rappresentazione. Si tratta,

contesto del mondo, a livello pragmatico. Cf. F. KAULBACH, «Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant», 73.

²⁰ Su questo aspetto insiste D. HENRICH, «The identity of the subject in the transcendental deduction», 255.

²¹ Dopo aver distinto un «riferimento con identificazione» (ad esempio, l'uso dell'indicale «quella» per indicare una cravatta che vedo esposta in vetrina) da un «riferimento senza identificazione» (l'uso del medesimo indicale per indicare una cravatta che so essere riposta in uno scaffale), Schoemaker nega che il termine «io» esprima alcuna di queste due forme, trattandosi invece del paradigma che le rende possibili. Mentre, infatti, in entrambe le forme di riferimento ci si potrebbe sbagliare – anche nel riferimento con identificazione, si pensi a un'allucinazione – il termine «io» è immune da ogni tipo di errore, e d'altra parte non esprime altro che la propria soggettività pensante. Cf. S. SCHOEMAKER, «Self-reference and self-awareness». L'uso della prima persona singolare non è, ovviamente, da interpretarsi come riferimento a un soggetto empirico particolare, bensì a un soggetto pensante in generale. Sul problema dell'attribuzione della razionalità ad altri, cf. C. A. VAN KIRK, «Kant and the problem of other minds». Anche Rosefeldt distingue dai termini «questo» e «quello» – il cui riferimento dipende dalle intenzioni di chi li usa, e che si definiscono pertanto come «indicali intenzionali» – dal termine «io», che costituisce invece – riferendosi immancabilmente al soggetto che lo usa – un «indicale automatico». Cf. T. ROSEFELDT, *Das logische Ich*, 13.

in questo caso, non soltanto di coscienza, ma di *autocoscienza*²². Ora, nella misura in cui, come viene chiarito sin dall'*Introduzione* dell'opera, nella prima *Critica* il discorso verte sulle condizioni di possibilità della conoscenza, quelle – cioè – a meno delle quali una rappresentazione non potrebbe considerarsi tale, non avrebbe senso precisare che questa rappresentazione sarebbe comunque qualcosa (potrebbe essere, ad esempio, rappresentata da qualcun altro), pur non essendo una mia rappresentazione: di conseguenza, senza che qualcosa venga rappresentato da me, che cioè io mi rappresenti un contenuto e insieme la mia soggettività nel pensarlo, quella rappresentazione non sarebbe nulla (Kant precisa che non lo sarebbe «per me», ma lo fa soltanto in un inciso).

Coscienza e chiarezza delle rappresentazioni. Da quanto detto finora, sembrerebbe che Kant escluda la possibilità di rappresentazioni non coscienti. In questo caso, la sua teoria potrebbe essere smentita da una serie di casi empirici, ad esempio quelli studiati dalla psicanalisi (perdita di memoria, inconscio etc.), oltre che dalla riflessione filosofica (come vedremo tra poco è il caso della posizione leibniziana, ad esempio). Ma il principio kantiano dell'appercezione trascendentale sembrerebbe potersi in qualche modo sottrarre a una tale debolezza. In primo luogo, l'affermazione contenuta nel §16 esprime una «complessa struttura modale»²³: essa esprime, infatti, la *necessità* di una *possibilità*, un «dover potere». La prima modalità esprime la rigorosa universalità dell'appercezione trascendentale (sulla coincidenza di necessità e universalità cf. B4): qualcosa non può dirsi «rappresentazione», almeno in senso epistemico, qualora non la si possa riferire all'appercezione trascendentale. La seconda modalità pone, invece, l'accento sulla attuabilità, piuttosto che sulla effettiva attualità, richiesta dal principio per la funzione epistemica in questione: sebbene tutte le rappresentazioni, per potersi dire tali, debbano essere *appercepibili*, possono darsi tempi e luoghi dell'esperienza, nei quali esse non vengono *appercepite*. Nel §16 dell'*Analitica*, la medesima sfumatura di significato è affidata a un inciso, ove Kant si riferisce alle rappresentazioni «sebbene io non sia cosciente di esse in quanto tali» (B132; cf. testo riportato sopra), che potrebbe tradursi: «anche qualora io non fossi *attualmente* cosciente di esse»²⁴.

²² In questo senso una rappresentazione che sia in me, ma nulla per me non potrebbe ancora dirsi tale, Cf. P. KELLER, *Kant and the demands of self-consciousness*, 71. Su questo argomento cf. l'accurata distinzione di W. CARL, «Apperception and spontaneity», 152-3. Così anche Rosefeldt distingue il riferimento «automatico» al soggetto pensante contenuto nel termine «io» dall'identificazione di questo soggetto con il «sé». La pretesa di verità di un giudizio contenente il termine «io» dipenderebbe, infatti, dalla predicazione «*de se*», e non solo «*de dicto*», del termine «io». Cf. T. ROSEFELDT, *Das logische Ich*, 14 e ss. Secondo Ewing, l'autocoscienza è ciò che distingue l'appercezione dalle altre funzioni dell'intelletto. Cf. A. C. EWING, *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 81. Sulle difficoltà che accompagnano l'autocoscienza, sia essa considerata in senso empirico (come rappresentazione intuitiva o concettuale di sé) o trascendentale (coscienza della propria soggettività pensante) cf. U. POTHAST, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, 11-5. Da un punto di vista psicologico, l'emergere dell'autocoscienza a partire dalla conoscenza è studiato da P. KITCHER, «Kant on self-consciousness», 361 e ss.

²³ H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 335. Inoltre A. C. EWING, *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 117.

²⁴ La medesima struttura modale occorre anche nella prima versione della deduzione trascendentale, affidata tuttavia soltanto a una nota: «alle Vorstellungen haben eine notwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches Bewusstsein». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A117 nota. Per la precisione, Kant si riferisce qui alla «empirisches Bewusstsein», sebbene egli precisi nella stessa nota che questa sia necessariamente connessa a una «transzendentes Bewusstsein». *Ibidem*.

Le rappresentazioni, delle quali dobbiamo poter divenire coscienti senza ancora di fatto esserlo, sarebbero quelle elaborate dai sensi, e persino elaborate dall'immaginazione, in quanto le si considera a meno del riferimento all'appercezione²⁵. Più in generale, sotto questa classificazione si potrebbero considerare tutti quei «contenuti referenziali impliciti»²⁶ cui Kant si riferisce con la denominazione di «rappresentazioni oscure», anche nella prima *Critica*. In una nota apposta alla prima versione della deduzione, egli osserva infatti che «non importa affatto se questa rappresentazione [io penso, coscienza trascendentale] sia chiara (coscienza empirica) o oscura, e non conta neppure la sua realtà effettiva» (A117 nota). Nella seconda edizione della *Critica*, nel capitolo sul paralogsimo in una nota sul rapporto tra coscienza e chiarezza delle rappresentazioni:

La chiarezza non è, come dicono i logici, la coscienza di una rappresentazione; infatti, un certo grado della coscienza – che però non è sufficiente al ricordo – deve pure trovarsi in alcune rappresentazioni oscure, poiché privi di ogni coscienza noi non faremmo alcuna distinzione nella connessione delle rappresentazioni oscure: ciò che invece possiamo fare riguardo ai contrassegni di alcuni concetti (come quello di diritto e di giustizia e come nel caso del musicista, quando improvvisando suona contemporaneamente molte note). Invece una rappresentazione è chiara quando in essa la coscienza è sufficiente per una coscienza della distinzione di tale rappresentazione dalle altre. Se poi tale coscienza è sufficiente per distinguere ma non giunge alla coscienza della distinzione, ne segue che la rappresentazione dovrebbe esser chiamata ancora oscura. Esistono dunque infiniti gradi della coscienza, fino alla sua perdita (B414-5 nota)²⁷.

Si potrebbe forse obiettare che vi sono rappresentazioni le quali non soltanto si negano alla coscienza in un determinato momento per cause fortuite, ma sono destinate a

²⁵ Nella prima edizione della *Critica*, Kant distingue nettamente tra sensi, immaginazione e appercezione. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A94. Altrettanto netta è, di conseguenza, la distinzione tra i prodotti della prima e della seconda funzione da quelli della terza. Nella seconda edizione della *Critica*, Kant sembra marcare il rapporto tra immaginazione e appercezione, annettendo la prima sotto le facoltà dell'intelletto. Cf. C. ESPOSITO, «Note al testo», in I. KANT, *Critica della ragion pura*, 1324 nota 61. Ciononostante, egli continua a considerare l'immaginazione come una «blinde [...] Funktion». Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A78/B103. Di conseguenza, anche i suoi prodotti, considerati strettamente in quanto tali, potrebbero benissimo sottrarsi alla coscienza.

²⁶ P. KITCHER, «Kant on self-consciousness», 360. Nel medesimo articolo Kitcher riporta il testo kantiano a una sofisticata teoria della coscienza e dell'autocoscienza, distinguendo tra contenuti referenziali e presentazionali, espliciti e impliciti.

²⁷ L'*Antropologia* dedica alle rappresentazioni oscure un intero paragrafo. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 135-7. Si tratta di rappresentazioni delle quali «wir können gleich bewusst sein [...] zu haben, ob wir gleich unmittelbar uns ihrer nicht bewusst sind». Ivi, 135. L'autore fa l'esempio di oggetti estremamente lontani o piccoli, le cui rappresentazioni ottiche possono essere migliorate tramite strumenti di precisione, come telescopi e microscopi. Il campo delle rappresentazioni oscure, conclude Kant, è «das größte im Menschen». Ivi, 136. Di esse siamo noi stessi talvolta «ein Spiel». *Ibidem*. In una lettera a Herz del 26 maggio 1789, Kant si riferisce ancora alla distinzione tra chiarezza e coscienza: le teorie leibniziano-wolffiane dell'intelletto, fra queste quella sostenuta da Salomon Maimon (1753-1800), ridurrebbero la distinzione tra sensibilità e intelletto a quella tra rappresentazioni oscure e distinte; diversamente, secondo Kant, le più chiare rappresentazioni sensibili non sarebbero ancora rappresentazioni di un oggetto, ovvero di un molteplice come tale, a meno di essere composte tramite le funzioni dell'unità sintetica della coscienza, ovvero nell'intelletto. Cf. I. KANT, *Briefe*, KGS IX, 50.

rimanere nell'oscurità sempre per ragioni strutturali²⁸. Lo stesso Kant sembra riferirsi in questa accezione alle «rappresentazioni oscure», negli scritti pre-critici. Nell'*Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale* si legge:

Le rappresentazioni oscure sono quelle di cui non si ha coscienza. Ora alcune esperienze stanno a indicare che anche nel sonno profondo abbiamo delle rappresentazioni e, poiché di esse non abbiamo coscienza, si dice che esse siano oscure. In questo caso la coscienza ha un duplice significato. Circa le rappresentazioni, o non si ha coscienza di averle, oppure non si ha coscienza di averle avute. Nel primo caso si vuole indicare l'oscurità della rappresentazione che è nell'animo; nel secondo si indica soltanto che non ci si ricorda più di essa. (KGS II, 290; 234)²⁹.

Piuttosto che smentirlo, l'effettiva esistenza di rappresentazioni di questo tipo cadrebbe tuttavia al di fuori del principio dell'appercezione trascendentale. A questo proposito è molto utile distinguere il piano psicologico da quello propriamente trascendentale. Anche secondo Kant, può effettivamente darsi il caso per cui quella che comunemente si ritiene essere l'esperienza della coscienza non abbia accesso ad alcuni contenuti: la psicologia, con tutti i suoi più moderni strumenti, è chiamata a rendere conto di questo fenomeno. L'appercezione è, invece, una questione trascendentale: il principio con il quale si apre il §16 dell'*Analitica* ci dice che qualcosa non potrebbe essere considerata una rappresentazione, in senso epistemico, se non fossimo in grado di riferirla al soggetto che la pensa. Essa potrebbe senz'altro essere un contenuto di qualche altro tipo, ma non avrebbe per noi alcuna rilevanza cognitiva³⁰. Il principio dell'appercezione trascendentale, per dirla diversamente, possiede una necessità «condizionale»³¹: nella misura in cui considero una mia rappresentazione epistemica come tale, l'«io penso» deve poterla accompagnare. A conferma di ciò, al termine del primo libro della *Dialettica trascendentale* l'autore fornisce una «suddivisione progressiva» [*Stufenleiter*] della «rappresentazione in generale» [*Vorstellung überhaupt*] (A320/B376) mostrando di intendere il termine in senso epistemico-trascendentale: le rappresentazioni cui ci riferiamo tramite concetti e intuizioni sono, cioè, tutte e sole quelle di cui possiamo essere coscienti.

Il genere è la rappresentazione in generale (*repraesentatio*). Sotto di esso sta la rappresentazione accompagnata da coscienza (*perceptio*). Una percezione che si riferisca unicamente al soggetto, come la modificazione del suo stato, è sensazione (*sensatio*); una percezione ogget-

²⁸ L'esempio forse più lampante, fornito dalla psicologia, è quello dell'inconscio. A questa possibilità allude, tuttavia, già la teoria leibniziana delle «petites perceptions». «Vi sono mille indizi che fanno credere essere in noi ad ogni istante un'infinità di percezioni, ma senza appercezione e senza riflessione; cioè a dire reali mutamenti dell'anima, dei quali non abbiamo coscienza perché le impressioni relative sono o troppo o troppo piccole o troppo numerose o troppo uniformi, di modo che non hanno nulla che le caratterizzi partitamente; unite ad altre tuttavia, esse non mancano di fare il loro effetto e di farsi sentire nel complesso, almeno confusamente». G. W. LEIBNIZ, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, 8-9. Leibniz scrive a commento di Locke, il quale sosterebbe invece «che lo spirito non pensa sempre e, particolarmente, che è privo di percezione, allorché si dorme senza sogni». Ivi, 8.

²⁹ Cf. inoltre ivi, 277 e ID., *Träume*, KGS II, 328. 338. 361-2.

³⁰ Nell'*Antropologia pragmatica*, Kant chiarisce infatti che, nella misura in cui le rappresentazioni oscure non sono coscienti, di esse si occupa la fisiologia. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 136.

³¹ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 344. Così anche E. MC CANN, «Skepticism and Kant's B-Deduction», 74. McCann aggiunge due importanti limitazioni in merito ai termini «io» e «penso». Cf. ivi, 74-5.

tiva è conoscenza (*cognitio*). Quest'ultima o è intuizione o concetto (*intuitus vel conceptus*) (A320/B376-7).

Questo modo di intendere la nozione di «rappresentazione» influisce chiaramente anche sulla natura dell'appercezione e del soggetto di cui qui si parla, i quali vanno intesi corrispondentemente in senso squisitamente trascendentale, e non psicologico. Anche se, cioè, a questa forma di autocoscienza e a questo soggetto non è escluso che possano pertenerne anche contenuti non soltanto epistemici, ma anche di altro tipo, tutto ciò che il §16 dimostra, a patto di considerare riuscita l'argomentazione, è la necessità di una autocoscienza logico-trascendentale, ovvero di una soggettività pensante³². Che a quest'ultima si possano attribuire anche altre funzioni, ad esempio quelle connesse alla facoltà di desiderare e alla facoltà di sentire, dipende quindi, in ultima analisi, rispettivamente dal rapporto tra la ragion pura e la ragion pratica e da quello tra la ragion pura e la facoltà di desiderare.

Identità numerica e unità trascendentale. Il testo del §16, di cui sopra si è fornito un estratto, prosegue quindi in questo modo:

Ora, se la rappresentazione che può essere data prima di ogni pensiero si chiama intuizione, ogni molteplice dell'intuizione avrà un rapporto necessario con l'io penso, nello stesso soggetto in cui viene trovato questo molteplice (B132, corsivo mio).

Nella deduzione trascendentale delle categorie articolata nella prima edizione della *Critica* (1781), a partire da una «osservazione preliminare» (A99), quasi fenomenologica³³, sulla natura temporale della coscienza epistemica, Kant sostiene che, affinché il molteplice *dato* in un'intuizione possa essere anche «*rappresentato* come tale» (A99, corsivo mio), lo si deve cogliere «in un'unica rappresentazione» (A99, corsivo mio) e che è necessario, a questo proposito, «passare attraverso il molteplice per poi raccogliendolo» (A99), tramite operazioni sintetiche³⁴. In altri termini, il fatto che intuiamo nello spazio e nel tempo significa, da una parte, che le nostre rappresentazioni ci sono sempre date in maniera discreta (conformemente alla partizione dello spazio e del tempo), ma anche che una rappresentazione spazio-temporale possa dirsi tale soltanto quando è unificata (per la continuità dello spazio e del tempo). Tutti i processi di unificazione spazia-

³² Il verbo «pensare» nella dicitura «Ich denke» è inteso in senso generico, non tecnico (cioè distinto dal conoscere, come azione epistemica che prescinde da un'intuizione sensibile): come tale esso comprende idee, concetti e intuizioni indifferentemente. Cf. A. C. EWING, *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 117. Ewing riporta questo significato a quello cartesiano del verbo «pensare»: il riferimento è corretto, limitatamente a questo luogo del testo; sotto altri aspetti, esplicitati nella trattazione del paralogismo, l'appercezione trascendentale si distingue sostanzialmente dal «*cogito*».

³³ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 206.

³⁴ Trattandosi qui del molteplice spazio-temporale dato nell'intuizione, la sintesi di cui si parla è quella dell'apprensione. Essa opera sugli oggetti empirici collocandoli *in* uno spazio e *in* un tempo: sotto questo rispetto, si tratta di una «sintesi a posteriori». Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A99. Ma questa sintesi opera anche *sullo* spazio e *sul* tempo stessi, in quanto essi stessi intuizioni, sebbene soltanto formali: sotto questo profilo, si tratta di una «sintesi a priori». Cf. *ibidem*. Sulla sintesi dell'apprensione, come articolata nella prima edizione della *Critica* cf. H. J. DE VLEESCHAUWER, *La déduction transcendente dans l'oeuvre de Kant*, 236-49. Sul passaggio da un modello matematico, maggiormente evidente nella deduzione trascendentale della prima edizione, la cui preoccupazione centrale è ricondurre la sintesi spazio-temporale a un concetto puro, a un modello logico, caratterizzante la deduzione trascendentale della seconda edizione della *Critica*, nel quale la preoccupazione centrale è mostrare il rapporto tra gli atti del pensiero e le forme del giudizio, cf. B. LONGUENESSE, *Kant and the capacity to judge*, 17-72.

le, inoltre, sono riconducibili a processi di unificazione temporale. Una successione di molteplici rappresentazioni non è, quindi, sufficiente per la rappresentazione di un molteplice successivo. Il valore aggiunto sta nelle operazioni di sintesi che intervengono nel secondo caso, ovvero nella soggettività pensante che nel secondo caso si esprime³⁵. Un ragionamento analogo viene articolato nella citazione tratta dal §16 e sopra riportata. Il discorso verte, però, in questo caso non proprio sulla possibilità di un'intuizione spaziotemporale, bensì su quella di un'intuizione in generale: la sintesi cui ci si riferisce qui non è, di conseguenza, quella dell'apprensione, bensì la condizione ultima di essa, ossia l'appercezione trascendentale. Anche in questo caso, la coscienza della rappresentazione di un molteplice è qualcosa di più della coscienza di molteplici rappresentazioni: affinché possiamo rappresentarci il molteplice di un'intuizione *come tale* è, infatti, necessario che esso venga composto *dalla e nella* coscienza. Ora, ciò equivale ad affermare la necessità che la coscienza sia, almeno in relazione alla sua funzione epistemica, unica, ovvero che il soggetto – la riflessione del paragrafo precedente consente infatti di passare dalla coscienza all'autocoscienza – dev'essere numericamente identico a se stesso, almeno in quanto pensante. Per fare un esempio, non potrei in alcun modo concepire il numero «7» come «somma di 5 e 2», se non presupponendo non soltanto di possedere la rappresentazione del 5 e quella del 2, ciascuna presa singolarmente, ma anche presupponendo di essere il *medesimo* soggetto a pensarle. Se così non fosse, e possedessi cioè soltanto una serie di rappresentazioni parziali, sia pure questa rappresentazione cosciente e accompagnata da autocoscienza, ci troveremmo entro uno scenario, di matrice humaneana³⁶, entro il quale esisterebbero soltanto un pensiero e una soggettività frammentate e non sarebbe, di conseguenza, possibile alcuna rappresentazione complessa. Condizione trascendentale di quest'ultima è, dunque, l'identità numerica della coscienza epistemica e del soggetto pensante³⁷. Alla luce di quanto detto, la nozione dell'identità numerica conduce a quella dell'unità trascendentale:

L'unità propria di essa [dell'appercezione], io la chiamo pure l'unità *trascendentale* dell'autocoscienza, per designare la possibilità della conoscenza a priori che si fonda su di essa. E difatti, le molteplici rappresentazioni che sono date in una certa intuizione non sarebbero tutte quante delle mie rappresentazioni, se tutte quante non appartenessero ad un'unica autocoscienza: vale a dire che esse, in quanto rappresentazioni mie (sebbene io non sia cosciente di esse in quanto tali), devono essere però necessariamente conformi alla sola condizione per cui possono coesistere in un'autocoscienza universale, perché in caso contrario non apparirebbero tutte a me (B132, corsivo mio).

Se nell'*Estetica trascendentale* si chiariva che le condizioni, affinché un molteplice potesse farsi presente alla nostra capacità di intuire, fossero quelle dello spazio e del

³⁵ Su questo tema cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 163-5.

³⁶ Cf. D. HUME, *Trattato sulla natura umana*, 263-75. Su questo aspetto insiste anche P. KITCHER, «Kant on self-identity», 43. Cf. inoltre E. MC CANN, «Skepticism and Kant's B-Deduction», 75-6. Sul rapporto tra scetticismo in ambito cognitivo e morale, cf. B. THÖLE, *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*, 30-5.

³⁷ Su questo aspetto cf. anche D. HENRICH, «The identity of the subject in the transcendental deduction», 263-6. La funzione della nozione di «identità numerica» nella deduzione trascendentale delle categorie viene esplorato ivi, 270-7. È in virtù dell'identità numerica che, nel suo studio del paralogismo Sellars interpreta la soggettività come «sistema» invece che come singolo. Cf. W. SELLARS, «...This I or He or It (the Thing) which Thinks...», 7.

tempo (cf. A38-41/B56-8), in questo punto si aggiunge che, affinché quest'ultimo possa essere rappresentato in quanto tale, è necessario che esso sottostia alla «sola condizione per cui possono coesistere in un'autocoscienza universale»: si chiarirà, nel seguito della deduzione, che tale condizione – l'universalità dell'autocoscienza si riferisce alla sua onnicomprensività (cf. anche A116)³⁸ – consiste nella sintesi categoriale. Nel §13 dell'*Analitica* Kant aveva definito «trascendentale» (A86/B118) quella deduzione capace di spiegare «in che modo [...] le condizioni soggettive del pensiero debbano avere una validità oggettiva, vale a dire in che modo esse ci forniscano le condizioni di possibilità di ogni conoscenza degli oggetti» (A89/B122)³⁹. Le condizioni esplicitate dall'*Estetica trascendentale* e l'unità dell'appercezione trascendentale, introdotta in questi primi paragrafi dell'*Analitica trascendentale*, forniscono una prima, seppur parziale, risposta a questa preoccupazione e possono, in questo senso, considerarsi a pieno titolo parte della deduzione e il loro significato «trascendentale»⁴⁰ – nella trascendentalità starebbe, d'altronde, l'originalità della teoria kantiana dell'autocoscienza⁴¹ – mentre la sintesi categoriale, nel chiarire *in che modo* l'unità dell'appercezione trascendentale si realizza, garantisce, nei successivi paragrafi dell'*Analitica trascendentale*, una risposta completa e definitiva⁴².

³⁸ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 338. Keller interpreta, diversamente, l'universalità come impersonalità. Cf. P. KELLER, *Kant and the demands of self-consciousness*, 1-7.

³⁹ La stessa preoccupazione sembra emergere nella lettera di Kant a Marcus Herz del 21 Febbraio 1772. Cf. I. KANT, *Briefe*, KGS X, 131.

⁴⁰ Sia nell'*Estetica* che nell'*Analitica* si tratta delle condizioni sotto le quali, soltanto, qualcosa può divenire per noi una rappresentazione epistemica. Diversamente dalla condizione illustrata nell'*Estetica*, tuttavia, quella esplicitata dall'*Analitica* investe non soltanto quei concetti cui corrisponde un'intuizione, ma anche le idee della ragione (cf. A320/B377). In quest'ultimo caso, tuttavia, può trattarsi, come è emerso nel *Capitolo IV* di questo lavoro, di un'applicazione meramente logica delle categorie.

⁴¹ Cf. A. C. EWING, *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 81. Kitcher interpreta la dimensione trascendentale in termini psicologici. Riferendosi alla prima parte della prima versione della deduzione trascendentale delle categorie (la «deduzione soggettiva»), la studiosa sostiene che: «Kant descends into nonempirical psychology in order to provide some account of how the mind (atemporally) shapes the atemporal raw given to make it fit for human experience». P. KITCHER, «Kant on self-identity», 51. In questa cornice, una «rappresentazione» consiste nel contenuto di un «mental state» (ivi, 53); la «sintesi», che essa comporta, nel contenuto di diversi stati mentali «being combined in a further mental state» (ivi, 54); in particolare, la «sintesi trascendentale» in una relazione tra stati mentali che è condizione necessaria per la possibilità di una determinata esperienza (cf. ivi, 56); quest'ultima consiste in «making judgments about states of affairs or objects that are regarded as existing independently of [...] mental states» (ivi, 57). Quest'interpretazione è messa a punto in una pubblicazione di qualche anno più tardi, ove Kitcher fa coincidere l'unità dell'appercezione non con la coscienza riflessiva dei propri stati cognitivi, bensì con la stessa sintesi di essi. Cf. P. KITCHER, *Kant's transcendental psychology*, 105 e ss. Tramite una lettura psicologica (sia pure «psicologia trascendentale») della nozione di «sintesi», Kitcher identifica nell'unità dell'appercezione una risposta al problema humeano dell'identità del sé. Cf. P. KITCHER, «Kant on self-identity», 61 e ss. Con una minore enfasi sulla dimensione psicologica, senza tuttavia rinnegare la psicologia trascendentale come valido approccio all'epistemologia normativa, una teoria del soggetto conoscente a partire dallo studio della conoscenza è riproposta da P. KITCHER, *Kant's thinker*.

⁴² Su quest'ultimo aspetto cf. D. HENRICH, «The identity of the subject in the transcendental deduction», 255-7. Nella misura in cui l'unità dell'appercezione deve poter garantire, tramite le categorie, il riferimento della conoscenza a un oggetto, Henrich ha precedentemente osservato che il principio kantiano della spontaneità del pensiero implicasse un'istanza produttiva, non soltanto normativa. Cf. ID., *Identität und Objektivität: eine Untersuchungen über Kants transzendente Deduktion*, 108-112. In questo senso procede anche R. PIPPIN, «Kant on the spontaneity of the mind».

3.1. Principio analitico dell'unità sintetica

Quanto detto in merito alla costituzione di un oggetto della conoscenza e alla sintesi giudicativa, appuntata sulle categorie, tramite la quale l'oggetto si costituisce, ha reso più esplicito il ruolo dell'appercezione trascendentale. Al rapporto tra sinteticità e analiticità di questo principio sono dedicati i due ultimi, lunghi capoversi del §16 dell'*Analitica trascendentale*. Riferendosi all'attività cognitiva sopra descritta, Kant connota l'unità dell'appercezione in questi termini:

questa continua identità dell'appercezione di un molteplice dato nell'intuizione contiene una sintesi delle rappresentazioni, ed è possibile soltanto mediante la coscienza di questa sintesi. E questo perché la coscienza empirica che accompagna diverse rappresentazioni è dispersa in se stessa e non ha un rapporto con l'identità del soggetto. Un rapporto, quest'ultimo, che non si realizza dunque solo per il fatto che io accompagni con la coscienza ogni rappresentazione, bensì per il fatto che io aggiungo una rappresentazione all'altra, e sono cosciente della loro sintesi. Dunque, è solo perché io posso congiungere in un'unica coscienza un molteplice di rappresentazioni date, che mi è possibile rappresentarmi la stessa identità della coscienza in queste rappresentazioni: vale a dire che l'unità *analitica* dell'appercezione è possibile solo se si presuppone un'unità *sintetica* di essa (B133-4; corsivo mio).

Ponendo il problema della continuità dell'appercezione, la riflessione appena riportata si collega al tema, articolato sopra, dell'identità numerica del soggetto pensante. Mentre la questione riguardava, però, lì la possibilità di rappresentare un molteplice in quanto tale e ne rintracciava la condizione ultima nella riconducibilità di esso al medesimo sostrato di pensiero, l'accento è qui posto sul modo in cui la complessità del molteplice si rapporta alla semplicità dell'appercezione. Si è già visto che rappresentare un molteplice in quanto tale – ritenere, cioè, una rappresentazione complessa (ad esempio: 3+2) come propria – richiede di potersi ritenere non soltanto il soggetto di ciascuna rappresentazione parziale (ad esempio, colui che rappresenta una volta 3 e una volta 2) ma anche lo *stesso* soggetto di tali rappresentazioni. Kant specifica qui che per far questo bisogna non soltanto effettivamente comporre le rappresentazioni parziali 3 e 2, ma anche essere coscienti di questa composizione⁴³.

L'unità dell'appercezione, in virtù della quale essa è analiticamente identica a sé stessa, consisterebbe dunque in un processo sintetico. La sinteticità dell'unità dell'appercezione dipende dal fatto che essa può emergere soltanto nella sintesi del molteplice, l'analiticità caratterizza invece l'identità dell'appercezione in quanto si distingue da quella del molteplice che le appartiene. In una nota al testo, questa distinzione si chiarisce tramite un'analogia tra l'unità dell'appercezione e quella dei concetti empirici

⁴³ Si parla, in questo caso, di «sintesi» per indicare un processo, oltre che il prodotto che le corrisponde. Così nella prima edizione della *Critica* si trova: «Diese synthetische Einheit setzt aber eine Synthesis voraus, oder schließt sie ein». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A118. L'unità sintetica cui ci si riferisce qui è quella «des Mannigfaltigen in aller möglichen Anschauung» (ivi, A117), per la quale l'appercezione pura fornisce «ein Principium» (*ibidem*). La rappresentazione del molteplice in quanto tale non soltanto presuppone un'operazione sintetica, ma la include: in quanto rappresentazione del molteplice, è infatti anche rappresentazione della sua sintesi. Anche in questo caso si intende l'«unità sintetica» sia come processo che come prodotto. Kant si riferisce, evidentemente, alla sintesi concettuale, che rappresenta un processo cosciente, e non ai rimanenti atti cognitivi, riconducibili alla sintesi dell'immaginazione, i quali di per sé non richiedono la partecipazione cosciente del soggetto e non sono quindi sufficienti a fondare la continuità dell'appercezione. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 250 nota 17.

(nel caso specifico, il concetto di «rosso»: cf. B133 nota)⁴⁴. Quanto alla propria estensione, ciascun concetto costituisce una unità analitica: sempre identica a sé stessa, essa «può essere ritrovata in qualche cosa» (B133 nota), contiene cioè analiticamente i casi concreti che lo istanziano. Così il concetto di «rosso» contiene analiticamente – e la sua unità può essere ritrovata in – quello di «pomodoro», di «cuore» e di «corallo». Rispetto alla propria intensione, ogni concetto costituisce, invece, un'unità sintetica: essa «può essere congiunta con altre rappresentazioni» (*ibidem*) tramite una successione di subordinazioni e consiste, infatti, in un'articolazione complessa di predicati. Da quest'articolazione dipendono tanto la definizione del concetto, quanto la sua normatività. Ad esempio, compongono la definizione di «rosso» i concetti di «corpo» e di «estensione»; non potrò pertanto trattenermi dall'applicare entrambi questi concetti a qualsivoglia oggetti cui avrò attribuito il concetto di «rosso». Sia nel caso dell'appercezione che in quello dei concetti è poi vero che «solo grazie a una possibile unità sintetica, pensata in precedenza, [...] io posso rappresentarmi l'unità analitica» (B133 nota). È, infatti, in virtù dell'unità sintetica tra i concetti di «rosso», di «corpo» e di «estensione» che questo concetto si applica alle nozioni di «pomodoro», «cuore» e «corallo». È chiaro che l'affinità tra l'unità dell'appercezione e quella dei concetti è più di una similitudine estrinseca: l'unità dei concetti si fonda su quella dell'appercezione, la quale è dunque la condizione di possibilità affinché questi ultimi abbiano un'estensione e un'intensione. L'appercezione costituisce «il punto supremo» (B133 nota) non soltanto per l'intera logica, ma anche per la filosofia trascendentale e per la conoscenza in generale: essendo i concetti predicati di giudizi possibili, e in particolare i concetti puri di giudizi sintetici a priori, gli uni e gli altri si fondano ultimamente sull'appercezione, che ne è condizione di possibilità.

Quando le cose sembrerebbero ormai chiarite, Kant conclude dichiarando che

questo principio dell'unità necessaria dell'appercezione è anch'esso un principio identico, e dunque costituisce una proposizione analitica, tuttavia esso mostra la necessità di una sintesi del molteplice dato in un'intuizione: una sintesi senza la quale la suddetta identità continua dell'autocoscienza non potrebbe essere pensata (B135).

Una conferma di quest'osservazione si ritrova al §17 ove, dopo aver riportato il concetto di un oggetto alle funzioni dell'intelletto, si sostiene che:

L'unità sintetica della coscienza è [...] una condizione oggettiva di ogni conoscenza. [...] Anche quest'ultima proposizione, come si è detto [al §16] è analitica, sebbene poi essa faccia dell'unità sintetica la condizione di ogni pensiero. [...] tale proposizione, infatti, non dice altro se non che tutte le mie rappresentazioni, in una qualsiasi intuizione data, devono sottostare all'unica condizione per cui io possa attribuirle, come mie rappresentazioni, all'identico me stesso, e possa dunque raccogliere – in quanto sinteticamente congiunte in un'appercezione – nell'espressione generale io penso (B138).

Kant sembrerebbe confondere, qui, analiticità e sinteticità⁴⁵. Ciò che egli sembra ritenere analitico è «il principio dell'unità necessaria dell'appercezione», ovvero che «l'unità sintetica della coscienza è [...] una condizione oggettiva di ogni conoscenza». Come è stato chiarito, tale principio predica che dev'essere un unico e medesimo sog-

⁴⁴ Sull'affinità tra appercezione e concetti empirici cf. R. STUHMANN-LAEISZ, *Kants Logik*, 82-4.

⁴⁵ P. GUYER, *Kant and the claims of knowledge*, 139-49.

getto quello il cui pensiero deve poter accompagnare una molteplicità di rappresentazioni, affinché le si possa considerare complessivamente rappresentazioni di un molteplice in quanto tale. In questo senso, l'appercezione trascendentale e il principio che la esplica richiedono una sintesi, condotta dalle categorie, tramite la quale soltanto è possibile che si costituisca per noi un oggetto della conoscenza⁴⁶. Il modo in cui l'appercezione trascendentale, ovvero la coscienza della sintesi, si deduce dall'unità sintetica, ovvero dalla sintesi operata dalla coscienza, è analitico, nella misura in cui ciascun atto di sintesi implica non soltanto la composizione di un molteplice in una coscienza, ovvero una sintesi della coscienza, ma anche la coscienza di questo atto, ovvero una coscienza della sintesi. Detto altrimenti, il principio dell'unità dell'autocoscienza può essere analiticamente dedotto dal fatto che conosciamo un molteplice in quanto tale ed è, seppure soltanto sotto la condizione di rappresentare un molteplice siffatto, universale e necessario. Tale necessità condizionale può essere riportata a quella del principio per cui «l'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni» (B131-2), il cui contrario non sarebbe di per sé contraddittorio, ovvero impossibile in senso logico, ma costituirebbe un'impossibilità reale: in quel caso, infatti, le rappresentazioni non rappresenterebbero per me alcunché e non potrei in alcun modo ritenerle come mie. L'appercezione trascendentale esprime dunque un principio analitico di unità sintetica⁴⁷.

4. Appercezione empirica e trascendentale

Quanto detto fin qui costituisce il presupposto per comprendere la distinzione, che Kant introduce già nel §16 dell'*Analitica*, tra l'appercezione trascendentale e quella empirica. Riferendosi alla prima, il filosofo sostiene infatti che:

Io la chiamo l'appercezione pura, per distinguerla da quella empirica, o anche l'appercezione originaria, poiché essa è quell'autocoscienza che, producendo la rappresentazione io penso – la quale deve poter accompagnare tutte le altre, ed è una e identica in ogni coscienza – non può essere derivata⁴⁸ a sua volta da nessun'altra rappresentazione (B132).

⁴⁶ C. A. EWING, *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 85.

⁴⁷ Illuminante, su questo problema, è la discussione che ne fa H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 339-348. Allison insiste che l'analiticità del principio è da considerarsi tale soltanto in relazione alla premessa (implicita) che si stia qui parlando di un intelletto finito, incapace di intuire il molteplice. L'osservazione circa l'analiticità del principio sintetico dovrebbe essere accuratamente distinta da quella contenuta nella prima edizione della *Critica*, secondo la quale «der synthetische Satz: dass alle verschiedene empirische Bewusstsein in einem einigen Selbstbewusstsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt» (A117 nota). Quanto qui sostenuto verrebbe apparentemente contraddetto dalle dichiarazioni della seconda versione della deduzione. Come si chiarisce dal contesto in cui occorre, questa citazione riguarda tuttavia il rapporto tra atti discreti della coscienza empirica di rappresentazioni singole e la continuità dell'autocoscienza empirica cui essi si riferiscono: il carattere temporale degli uni e dell'altra, non il rapporto trascendentale tra di essi, fanno il carattere sintetico della proposizione. Ciò non tocca in alcun modo il carattere analitico della proposizione trascendentale che le corrisponde nella seconda edizione della *Critica*. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 247-50. Sull'analiticità del principio di unità sintetica cf. anche E. MC CANN, «Skepticism and Kant's B-Deduction».

⁴⁸ L'edizione curata dall'Accademia delle Scienze di Berlino riporta «begleitet» (=«accompagnata»). Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, KGS III, 109. Così anche il testo adottato per la traduzione italiana in uso. Cf. I. KANT, *Critica della ragion pura*, 242. Si è tuttavia sollevato il sospetto che si tratti di un errore di trascrizione per «abgeleitet» (=«derivata»). Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 337. La seconda proposta consentirebbe di evitare una contraddizione: avendo, infatti, ribadito alla riga

La «purezza» dell'appercezione trascendentale si riferisce a quella della sintesi cui essa presiede, in quanto distinta dalla sintesi empirica: è emerso nel paragrafo precedente che a differenza della sintesi empirica, quella pura si rivolge al molteplice di un'intuizione spazio-temporale, che sia cioè già stato ordinato in funzione delle categorie⁴⁹. Un aspetto leggermente diverso dell'appercezione trascendentale è identificato dalla caratteristica della «originarietà»: mentre la prima si riferisce, infatti, alla capacità di *prescindere*, la seconda riguarda, invece, la capacità di *precedere*, ove entrambe sono da intendersi in senso logico. Sotto quest'ultimo aspetto, bisogna distinguere l'appercezione intesa come atto (e la rappresentazione di quest'atto) alla quale si può attribuire una originarietà soltanto relativa, e l'appercezione intesa come facoltà, e la rappresentazione di essa, cui spetta invece una assoluta originarietà⁵⁰. Le caratteristiche della purezza e della originarietà traducono, in questo modo, la spontaneità che è propria dell'intelletto e, di conseguenza, anche del carattere intellegibile.

Diversamente dall'appercezione trascendentale, cui il §16 dell'*Analitica* è interamente dedicato, il concetto di «appercezione empirica» riceve soltanto una breve menzione nella citazione sopra riportata. Riferendosi ancora una volta alla distinzione tra una sintesi pura e una empirica, ci si potrebbe legittimamente aspettare che l'appercezione empirica identifichi l'«io penso», in quanto si rapporta a un molteplice dell'intuizione in generale. A questo tema Kant si riferisce ancora nel §18, che si propone di riflettere sull'unità della coscienza. In questo contesto, la distinzione è tra un'unità oggettiva, quale è quella trascendentale (cf. B139), e un'unità meramente soggettiva (ovvero empirica) della coscienza, che ci si aspetterebbe coincida con l'unità dell'appercezione empirica. L'unità empirica della coscienza è qui descritta in questi termini:

Che io possa essere cosciente empiricamente del molteplice – se esso sia simultaneo o successivo – dipende dalle circostanze o dalle condizioni empiriche. Perciò l'unità empirica della coscienza, mediante l'associazione delle rappresentazioni, riguarda di per sé quello che ci appare, ed è del tutto contingente (B139-40).

Per questa ragione «l'unità empirica dell'appercezione – [...] che d'altronde è semplicemente derivata dalla prima [l'unità originaria della coscienza] sotto determinate condizioni *in concreto* – ha solo una validità soggettiva» (B140). Kant la definisce anche come una «determinazione del senso interno, con cui quel molteplice dell'intuizione è dato empiricamente, in vista della [...] congiunzione» (B139). Individuando un rap-

precedente che la rappresentazione «io penso» deve poter accompagnare tutte le altre rappresentazioni, sarebbe strano che essa non possa «essere accompagnata» da nessuna rappresentazione. La proposta alternativa confermerebbe il testo della prima edizione, ove Kant si riferisce a «drei ursprüngliche Quellen [...], die die Bedingungen der Möglichkeit aller Erfahrung enthalten, und selbst aus keinem andern Vermögen des Gemüts abgeleitet werden können». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A94.

⁴⁹ La «purezza» evoca inoltre la prima edizione della *Critica*, nella quale Kant poneva come fondamento a priori «dem empirischen Bewusstsein die reine Apperzeption, d. i. die durchgängige Identität seiner selbst bei allen möglichen Vorstellungen». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A116. Se si prescinde dai contenuti empirici, l'unità dell'appercezione è di tipo analitico.

⁵⁰ È significativo che Kant attribuisca la necessità di poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni e dell'identità numerica non soltanto alla facoltà ma anche all'atto che ne deriva. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 337. Anche nella prima versione della deduzione Kant parla della coscienza trascendentale come «das Bewusstsein meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A117 nota.

porto derivativo tra unità empirica e unità originaria, Kant sembrerebbe confermare l'aspettativa che l'unità di cui qui si parla sia quella dell'appercezione empirica, in quanto applicazione dell'appercezione trascendentale. Derivare l'unità empirica della coscienza a partire da quella originaria «sotto determinate condizioni *in concreto*» vorrebbe dire che l'unità dell'appercezione empirica è sottoposta non soltanto alle condizioni formali dell'unità dell'appercezione trascendentale, ma anche alle condizioni materiali dell'affezione. Questo tipo di unità sarebbe però tutt'altro che soggettiva, almeno nel senso esplicitato entro il §18, quello cioè di non riferirsi in alcun modo a un oggetto (cf. B139)⁵¹. Il riferimento esplicito al senso interno e, più in generale, la descrizione dell'unità empirica sopra riportata sembrerebbero, invece, suggerire che quest'ultima rappresenti qualcosa di distinto dall'unità dell'appercezione empirica. Kant si starebbe qui riferendo alla serie temporale degli stati di coscienza di un soggetto pensante: si pensi all'apprensione successiva – menzionata nella discussione della seconda analogia dell'esperienza – delle parti di una casa (cf. A190-1/B235-6). In questo caso, le «condizioni» concrete dalle quali quest'unità dipende sarebbero le leggi causali particolari che descrivono l'affezione sebbene, affinché essa possa essere appresa nella coscienza, tali leggi dovrebbero sottostare altresì alle funzioni dell'unità dell'appercezione⁵². Ma questo sarebbe un significato molto povero della nozione di «unità», al punto che si sarebbe tentati di negarle ogni validità, anche soltanto soggettiva. Il §18 riferisce, così, l'unità soggettiva ora all'unità dell'appercezione empirica, ora all'unità empirica dell'appercezione. Quest'ultima, di conseguenza, oscilla tra due poli: da una parte, il legame di derivazione dall'appercezione trascendentale; dall'altra, la dipendenza dall'affezione tramite il senso interno. La medesima ambiguità, che sembrerebbe rimanere insoluta all'interno della *Critica*⁵³, potrebbe essere attribuita al carattere empirico,

⁵¹ Occorrerebbe qui nuovamente ricordare la distinzione, esplicitata nel *Capitolo IV* di questo lavoro, tra due sensi dell'oggettività, uno debole, che può essere accordato anche ai giudizi di percezione, e uno forte. Cf. p. 145. Nella lettura del §18 seguono H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 355-63.

⁵² «Through the necessary relation of time (and all that is in time) to the transcendental unity of apperception, the order in which our ideas come to us – whether because of external stimuli or subjective association is determined by causal law. It is in this sense that the subjective connexion of ideas in our minds is derived from, or conditioned by, the original synthetic unity of apperception». Cf. H. J. PATON, *Kant's metaphysics of experience*, 520.

⁵³ Nella prima edizione della *Critica*, la deduzione trascendentale non offre maggiore chiarezza. Nella *Sezione Seconda*, al terzo stadio della deduzione «dal basso» (quello dedicato alla sintesi ricognitiva dei concetti), Kant riporta esplicitamente l'appercezione empirica alla coscienza empirica di sé, ovvero al senso interno. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A107. All'inizio della *Sezione Terza*, Kant descrive invece la funzione empirica dell'appercezione in relazione alla funzione trascendentale della stessa, dando inizio alla deduzione «dall'alto»: «jede derselben [rif. alle le sorgenti soggettive della conoscenza] kann als empirisch, nämlich in der Anwendung auf gegebene Erscheinungen betrachtet werden, alle aber sind auch Elemente oder Grundlagen a priori, welche selbst diesen empirischen Gebrauch möglich machen. Der Sinn stellt die Erscheinung empirisch in der Wahrnehmung vor, die Einbildungskraft in der Assoziation (und Reproduktion), die Apperzeption in dem empirischen Bewusstsein der Identität dieser reproduktiven Vorstellungen mit den Erscheinungen, dadurch sie gegeben waren, mithin in der Rekognition». Ivi, A115. La funzione empirica dell'appercezione consisterebbe così nell'applicazione delle norme trascendentali al molteplice dell'esperienza, ovvero nella ricognizione sul rapporto tra riproduzioni dell'immaginazione e percezioni sensibili, sulla base della quale vengono applicati i concetti. Di appercezione empirica si parla anche nell'*Antropologia pragmatica*, che tuttavia non consente una disambiguazione del termine. In una nota al paragrafo sull'osservazione di sé stessi, si legge che: «so kann das Bewusstsein seiner selbst (*apperceptio*) in das der Reflexion und das der Apprehension eingeteilt

nella misura in cui esso esprime da una parte il carattere intellegibile sul quale è fondato, sebbene la sua unità dipenda in qualche modo anche dalla successione contingente delle azioni e dei fenomeni comportamentali del soggetto.

Anche della nozione di «senso interno» è, peraltro, difficile delineare i contorni. Essa identifica, infatti, in primo luogo una componente dell'attività intuitiva, nel senso kantiano di questo termine. In secondo luogo, Kant sembrerebbe individuare nel senso interno la possibilità di riconoscere – ovvero di riappropriarsi riflessivamente, in senso cognitivo – dei propri stati mentali. Nell'*Estetica trascendentale*, avendo definito lo spazio e il tempo come «forme pure di ogni intuizione sensibile» (A39/B56), Kant conclude che essi ineriscono «alla nostra sensibilità in maniera assolutamente necessaria» (A42/B60) e, nella *Logica trascendentale*, egli li identifica come condizioni di possibilità della conoscenza in generale (cf. B165-6)⁵⁴. Nella misura in cui costituisce la «forma

werden. Das erstere ist ein Bewusstsein des Verstandes, das zweite der innere Sinn; jenes die reine, dieses die empirische Apperzeption» I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 134. L'appercezione empirica viene qui equiparata al senso interno. Qualche pagina oltre, dopo aver distinto la facoltà sensibile da quella intellettuale il filosofo aggiunge che: «so wird das Bewusstsein in das diskursive (welches als logisch, weil es die Regel gibt, voran gehen muss) und das intuitive Bewusstsein eingeteilt werden; das erstere (die reine Apperzeption seiner Gemütshandlung) ist einfach. Das Ich der Reflexion hält kein Mannigfaltiges in sich und ist in allen Urteilen immer ein und dasselbe, weil es bloß dies Förmliche des Bewusstseins, dagegen die innere Erfahrung das Materielle desselben und ein Mannigfaltiges der empirischen inneren Anschauung, das Ich der Apprehension, (folglich eine empirische Apperzeption) enthält». Ivi, 141-2. Kant sembrerebbe, qui, delineare una chiara distinzione tra l'appercezione pura come coscienza della propria soggettività pensante e il senso interno. In rapporto a quest'ultimo, tuttavia, il testo consentirebbe di interpretare l'appercezione empirica in due modi: sebbene, infatti, a una prima lettura si sarebbe tentati di associare immediatamente appercezione empirica e senso interno, una riflessione più accurata sembrerebbe suggerire che, soltanto nella misura in cui il senso interno implica un'applicazione della funzione empirica dell'appercezione, ovvero delle categorie al molteplice dell'intuizione spazio-temporale, esso può essere equiparato all'appercezione empirica, *qua* distinta dall'appercezione trascendentale. La coscienza interna (senso interno) e la funzione empirica dell'appercezione (in relazione all'appercezione trascendentale) costituirebbero così due facce della stessa medaglia: la prima presuppone che intendiamo il tempo come forma dell'intuizione, la seconda come intuizione formale. Pur distinguendo tra coscienza empirica e funzione empirica dell'appercezione, Allison sembra lasciare aperta la questione del loro rapporto: cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 359 nota 44. Diversamente, Keller interpreta l'unità propria dell'appercezione, trascendentale oltre che empirica, non come univocamente oggettiva, ma oggettiva e soggettiva insieme (l'unità soggettiva non sarebbe soltanto quella della semplice associazione di idee): in questo senso, il giudizio che esprimesse un'unità soltanto soggettiva rappresenterebbe un'autentica esperienza del sé. Cf. P. KELLER, *Kant and the demands of self-consciousness*, 83-4 e 92-4.

⁵⁴ Il tempo si mostrerebbe portatore di un'asimmetria rispetto allo spazio. Sotto un certo aspetto il concetto del tempo sembrerebbe meno esteso del concetto spazio, nella misura in cui «kann keine Bestimmung äußerer Erscheinungen sein». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A33/B49. Senz'altro la tesi dell'idealità trascendentale del tempo rivela che la dimensione temporale di un fenomeno dipende dal suo essere oggetto dell'intuizione sensibile in una coscienza in generale. Ma consideriamo un fenomeno che abbia soltanto una dimensione spaziale, che di conseguenza non sia nulla per la coscienza: se il fenomeno si definisce come l'oggetto di un'intuizione sensibile, esso a ben vedere non sarebbe affatto un fenomeno. Sarebbe dunque più ragionevole, nella cornice del ragionamento kantiano, interpretare l'esistenza di fenomeni soltanto spaziali come un'ipotesi contro-fattuale, introdotta per soddisfare l'esigenza «strategica» di esplicitare la distinzione del tempo dallo spazio. Sotto un altro aspetto, il concetto del tempo sembrerebbe più esteso del concetto di spazio, nella misura in cui il tempo «ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt». Ivi, A34/B50. Lo spazio, invece, «ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt». *Ibidem*. Sembrerebbe qui profilarsi l'ipotesi di fenomeni a una sola dimensione, questa volta temporale invece che spaziale. Senz'altro è possibile ammettere che la coscienza epistemica contenga in sé delle rappresentazioni temporali, cui non corrisponde direttamente una contro-

del senso interno» (A33/B49), il tempo è anche il modo in cui «intuiamo noi stessi e il nostro stato interno» (*ibidem*). Più avanti nell'*Estetica trascendentale*, Kant lo definisce «il modo in cui l'animo viene affetto dalla *sua propria* attività, vale a dire da questo porre la *sua* rappresentazione, quindi da *se stesso*» (B67-8, corsivo mio)⁵⁵. Il riferimento sembra qui essere a una forma di auto-affezione, sebbene – nella misura in cui si parla ancora di *sensu* interno – ciò che il soggetto percepisce di sé è la propria dimensione fenomenica:

o non si dovrà assolutamente ammettere un senso interno, oppure il soggetto – che è l'oggetto di questo senso – potrà essere rappresentato da quest'ultimo soltanto come fenomeno, e non come esso giudicherebbe se stesso, se la sua intuizione fosse semplice spontaneità, e cioè fosse un'intuizione intellettuale (B68)⁵⁶.

Nel §24 dell'*Analitica trascendentale*, nella seconda parte della deduzione trascendentale delle categorie, Kant – riflettendo sul lavoro dell'intelletto in rapporto a quello della sensibilità – offre ancora qualche indicazione sul tema dell'auto-affezione. Egli definisce la facoltà di immaginazione come «la capacità di determinare a priori la sensibilità» (B152) e la sintesi del molteplice dell'apprensione, che essa realizza in base a regole a priori, come «un effetto dell'intelletto sulla sensibilità, e [...] la *prima* applicazione dell'intelletto agli oggetti dell'intuizione possibile per noi (un'applicazione che è

parte spaziale: ad esempio, quelle della memoria. La psicologia sarebbe in grado di ampliare enormemente questo insieme. Affinché tuttavia le rappresentazioni possano essere considerate come rappresentazioni di un oggetto dell'esperienza, affinché cioè diano luogo a una conoscenza nel senso proprio del termine, è necessario che siano almeno direttamente o indirettamente, tramite leggi empiriche, riconducibili a una percezione (nello spazio oltre che nel tempo: cf. *ivi*, A226/B273). Lo spazio includerebbe in questo senso anche l'interno del corpo: la distinzione trascendentale, non psicologica né fisica, tra senso interno e senso esterno si riferisce infatti al soggetto pensante, ovvero alla sua coscienza epistemica (ad esempio la rappresentazione di un processo biologico). D'altra parte, il discorso trascendentale si riferisce a tutto quanto possa essere considerato una rappresentazione (e abbia pertanto un contenuto intenzionale). In questo senso, anche quella di fenomeni esclusivamente temporali costituisce un'ipotesi fittizia per distinguere il tempo dallo spazio. In entrambi i casi presi in considerazione, dunque, l'estensione dei concetti di tempo e di spazio cui ci si riferisce non deve essere considerata in senso empirico, materiale e numerico ma in senso trascendentale, formale e concettuale. La maggiore soggettività e universalità formale dello spazio rispetto al tempo si chiariscono definendo quest'ultimo «die unmittelbare Bedingung der inneren (unserer Seelen) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen». *Ivi*, A34/B50. Sulla distinzione del senso interno dal senso esterno riposa fra l'altro la funzione delle categorie relazionali e modali, oltre che dei principi dinamici dell'intelletto.

⁵⁵ Il testo adottato per la traduzione italiana riporta «ihrer Vorstellung», ma il traduttore segnala di leggere «seiner», riferendolo a «Gemüt». Cf. C. ESPOSITO, «Note al testo», in I. KANT, *Critica della ragion pura*, 1323 nota 54. Anche l'edizione curata dall'Accademia delle Scienze riporta «seiner». Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft. 2. Auflage*, KGS III, 70. D'altra parte, «ihrer» potrebbe essere riferito a «Tätigkeit». In questo caso («ihrer» riferito a «Tätigkeit»), «rappresentazione» [*Vorstellung*] potrebbe essere inteso in senso attivo (il rappresentare l'attività) o in senso passivo (la rappresentazione prodotta dall'attività). La prima opzione porrebbe l'accento sulla dimensione riflessiva del senso interno, dando luogo però a una perifrasi inutilmente complessa (per quale ragione «porre una rappresentazione» [*eine Vorstellung setzen*], invece che «rappresentare» [*vorstellen*]?), mentre la seconda opzione renderebbe equivalente la versione originale («ihrer Vorstellung») e la sua correzione («ihrer»=«seiner»): una rappresentazione, prodotto dell'attività dell'animo, è anche prodotto dell'animo. Anche la lettura «seiner» confermerebbe dunque la riflessività di questa specifica attività dell'animo.

⁵⁶ La fenomenicità del sé che si percepisce nel senso interno viene argomentata in maniera ambigua. Su questo punto cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 275-85. Cf. inoltre M. HOSSENFELDER, *Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion*, 61-3.

al tempo stesso il fondamento di tutte le altre applicazioni)» (B152, corsivo mio). Tramite la sintesi trascendentale della facoltà di immaginazione, in altri termini, «l'intelletto esercita sul soggetto passivo – di cui essa è, appunto, una facoltà [si ricordi la modifica nella suddivisione delle facoltà dell'animo, tra la prima e la seconda edizione] – quell'operazione a proposito della quale noi possiamo dire a buon diritto che da essa viene affetto il senso interno» (B153-4). In altri termini «una siffatta congiunzione del molteplice [...] l'intelletto non la trova già pronta nel senso interno, bensì la produce, esercitando con ciò un'affezione su di esso» (B155). Nel riferirsi a una «prima» applicazione dell'intelletto alla sensibilità, il filosofo suggerisce esplicitamente la possibilità di una seconda applicazione. A cosa alluda, sembrerebbe rivelarlo il riferimento al fenomeno dell'attenzione collocato in una nota conclusiva all'intero paragrafo:

«io non vedo come si possa trovare tanta difficoltà che il senso interno venga affetto da noi stessi. Ogni attenzione può offrirci un esempio a tal riguardo. Nell'attenzione l'intelletto determina sempre il senso interno - conformemente alla congiunzione che esso pensa - in vista dell'intuizione interna che corrisponde al molteplice nella sintesi dell'intelletto. Ciascuno potrà percepire in sé stesso quanto venga affetto comunemente l'animo in questo caso» (B158 nota).

In altri termini, l'applicazione dell'intelletto alla sensibilità garantita dalla facoltà dell'immaginazione avrebbe il compito di guidare non solo la sintesi del molteplice spazio-temporale, ma anche una sintesi di second'ordine delle rappresentazioni temporali presenti nell'animo, per il cui tramite il soggetto si rappresenta non più soltanto la materia data della rappresentazione, ma la rappresentazione stessa come qualcosa che gli è interna. Tramite questa operazione riflessiva, il soggetto prenderebbe coscienza delle rappresentazioni cognitive presenti nel suo animo come tali⁵⁷. Se la funzione dell'immaginazione chiarisce il processo dell'auto-affezione e, tramite il riferimento al fenomeno dell'attenzione, consente la distinzione tra conoscenza esterna e interna, essa complica enormemente la questione circa la natura fenomenica del senso interno. Nella misura in cui l'immaginazione costituisce un'espressione dell'intelletto, allacciare il senso interno alla sintesi di quest'ultima riduce la separazione tra la sensibilità e intelletto: sembrerebbe, così, rendersi trasparente già nella prima una partecipazione attiva del soggetto, che sia in ultima analisi riconducibile all'appercezione trascendentale. In questo senso, Kant trova paradossale che il senso interno «presenti alla coscienza noi stessi, ma solo come appariamo a noi stessi, non come siamo in noi stessi, dal momento che

⁵⁷ In questo senso, il senso interno ammette giudizi di esperienza oltre che di percezione. Su questo aspetto cf. G. PRAUSS, *Erscheinung bei Kant*, 258 e ss. Il senso interno sembra, inoltre, essere più di una mera coscienza concomitante (la rappresentazione della propria rappresentazione e del proprio rappresentare), nella misura in cui rappresenta un oggetto in relazione a un soggetto (ovvero rappresenta una rappresentazione e un rappresentare come propri). Il senso interno si distingue così dalla conoscenza esterna, spazio-temporale (in quanto include una rappresentazione del soggetto, oltre che dell'oggetto), ma anche dalla riflessione trascendentale (la quale prescinde dall'oggetto, occupandosi piuttosto della relazione tra una rappresentazione e la fonte epistemica che la produce: cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A260-1/B316-7). Così anche secondo l'*Antropologia pragmatica* le percezioni temporali stanno «alla base» (I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 161) del senso interno, che «si raccoglie dalla loro connessione» (*ibidem*), senza con ciò voler dire che ne esauriscono i contenuti.

noi ci intuiamo solo nel modo in cui veniamo affetti internamente» (B153)⁵⁸. L'ambiguità propria della nozione di «senso interno» ripete e amplifica, così, quella già descritta della nozione di «coscienza empirica» e, con essa, l'ambivalenza del carattere empirico⁵⁹.

5. Il «paralogismo» della ragione

Sulla questione della fenomenicità della conoscenza di sé, fa da controparte alla de-

⁵⁸ In questo senso, il problema sarebbe un'esemplificazione di quello più ampio riguardante l'affezione, sollevato al più tardi dal celebre commento di Jacobi e affrontato nel capitolo precedente in merito alla questione della causalità noumenica. Cf. p. 139 nota 22.

⁵⁹ Alla dottrina del senso interno il filosofo si riferisce esplicitamente anche nell'*Antropologia pragmatica*, definendolo «Bewusstsein dessen, [...] was er [der Mensch] leidet, sofern er durch sein eignes Gedankenspiel affiziert wird». I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 161. L'accento sull'auto-affezione è posto anche quando Kant distingue il senso interno da quello esterno (la seconda parte della citazione propone invece una disambiguazione delle rappresentazioni interne dagli stati interiori del soggetto, ove i secondi non hanno alcuna rilevanza epistemica e, nella misura in cui funzionano come stimoli, pertengono alla sfera pratica della facoltà di desiderare): «Die Sinne aber werden wiederum in den äußeren und den inneren Sinn (*sensus internus*) eingeteilt; der erstere ist der, wo der menschliche Körper durch körperliche Dinge, der zweite, wo er durchs Gemüt affiziert wird; wobei zu merken ist, dass der letztere als bloßes Wahrnehmungsvermögen (der empirischen Anschauung) vom Gefühl der Lust und Unlust, d. i. der Empfänglichkeit des Subjekts, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden, verschieden gedacht wird, den man den inwendigen Sinn (*sensus interior*) nennen könnte». I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 153. All'interno di una lunga annotazione, il filosofo insiste altresì sulla fenomenicità del senso interno: «als Objekt der inneren empirischen Anschauung, d. i. so fern ich innerlich von Empfindungen in der Zeit, so wie sie zugleich oder nach einander sind, affiziert werde, erkenne ich mich doch nur, wie ich mir selbst erscheine, nicht als Ding an sich selbst. Denn es hängt doch von der Zeitbedingung, welche kein Verstandesbegriff (mithin nicht bloße Spontaneität) ist, folglich von einer Bedingung ab, in Ansehung deren mein Vorstellungsvermögen leidend ist (und gehört zur Rezeptivität). Daher erkenne ich mich durch innere Erfahrung immer nur, wie ich mir erscheine; welcher Satz dann oft bösllicherweise so verdreht wird, dass er so viel sagen wolle: es scheine mir nur (*mihi videri*), dass ich gewisse Vorstellungen und Empfindungen habe, ja überhaupt dass ich existiere. Der Schein ist der Grund zu einem irrigen Urteil aus subjektiven Ursachen, die fälschlich für objektiv gehalten werden; Erscheinung ist aber gar kein Urteil, sondern bloß empirische Anschauung, die durch Reflexion und den daraus entspringenden Verstandesbegriff zur inneren Erfahrung und hiermit Wahrheit wird». I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 142. Sembrerebbe qui che la natura fenomenica del senso interno dipenda dal suo contenuto, dal fatto cioè che essa rappresenti il soggetto come passivo. Quest'interpretazione sembrerebbe escludere che si possa avere coscienza di sé in tutti quei casi nei quali il soggetto compie delle azioni, il che sarebbe contro-intuitivo. Avendo poi appreso che anche nella ricettività il soggetto è, almeno dal punto di vista formale, attivo e che, quindi, la distinzione tra recettività e spontaneità non coincide con quella tra passività e attività, la conoscenza di sé rischierebbe di non avere alcun contenuto. Sulle ragioni dell'associazione – comunque problematica – tra affezione e passività, cf. p. 167-8 nota 17. In ogni caso, la distinzione tra senso interno e appercezione pura è perciò da intendersi come tra due metodi di relazionarsi epistemicamente al medesimo soggetto, sulla base dei quali due diversi aspetti di esso vengono alla luce: una volta il soggetto colto come oggetto, una volta come soggetto. In questo senso le azioni del soggetto sarebbero disponibili alla coscienza di sé, ma solo al prezzo di essere interpretate come meri eventi naturali. Il carattere peculiare della loro spontaneità non sarebbe trasparente per il senso interno (così come non lo sarebbe per la conoscenza esterna). La fenomenicità dell'esperienza interna fa da perno al rifiuto dell'idealismo di matrice cartesiana, che pone in dubbio l'esistenza del mondo esterno. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A226-35/B274-88. Posto che la conoscenza interna e quella esterna si collocano sullo stesso piano, negare la possibilità di quella esterna dovrebbe infatti mettere in dubbio anche quella interna. Su questo punto cf. N. KEMP SMITH, *A commentary on Kant's Critique of pure reason*, 321.

scrizione – contenuta nell'*Analitica* – del processo di auto-affezione la discussione – contenuta nella *Dialettica* – del «paralogismo». Con quest'ultimo termine, Kant si riferisce a una peculiare forma di parvenza trascendentale⁶⁰ cui la ragione perviene, nel suo uso teoretico, quando concepisce – come condizione ultima di un sillogismo assertivo – il soggetto del pensiero (cf. A333-4/B390-1). Tale parvenza fornisce i contenuti per una «dottrina trascendentale dell'anima (*psychologia rationalis*)» (A334/B391)⁶¹. L'esame di questo processo ribadisce la natura squisitamente trascendentale dell'autocoscienza, negando la possibilità di accedere a una conoscenza del sé noumenico a partire dal senso interno: ne esce, così, confermata la distinzione tra appercezione trascendentale ed empirica, ma prendono corpo anche – confrontandosi peraltro con la dottrina cartesiana del «*cogito*» – alcune riflessioni sul soggetto pensante. Nella seconda edizione della *Critica*, il filosofo esplicita il ragionamento in questi termini:

Ciò che non può essere pensato altrimenti che come soggetto, non esiste anche altrimenti che come soggetto, e dunque è sostanza.

Ma un essere pensante, considerato semplicemente come tale, non può essere pensato altrimenti che come soggetto.

Quindi, esso esiste anche soltanto come soggetto, ossia come sostanza (B410-1).

Che qualcosa non possa essere pensato altrimenti che come soggetto implica che *sotto tutti i possibili punti di vista* esso debba poter essere pensato come tale: qualora esistesse, anche nell'intuizione spazio-temporale. Senz'altro, affinché un molteplice dell'intuizione spazio-temporale possa essere pensato come soggetto, si renderebbe necessario il criterio enunciato (almeno) dalla prima analogia dell'esperienza: ma non è questo, qui, il punto della discussione. La premessa maggiore si riferisce infatti a «un oggetto in generale» (B411 nota), che in quanto tale potrebbe essere istanziato anche, ma non solo, da un oggetto dell'intuizione spazio-temporale. Di quest'ultimo oggetto, la premessa maggiore presuppone che non possa essere pensato altrimenti che come soggetto. Che questo qualcosa non possa esistere altrimenti che come soggetto, presuppone invece che esso esista: secondo i postulati del pensiero empirico, ciò dipende dalla possibilità di essere colto direttamente o indirettamente per mezzo di leggi empiriche tramite un'intuizione spazio-temporale. Ma ancora una volta non ne va qui dell'affermare l'esistenza di quest'oggetto, che viene invece presupposta: «nella premessa maggiore si parla di cose [*Dingen*]» (B411 nota) e le «cose» [*Dingen*], per definizione, esistono. In altri termini si ritiene qui che (a) qualora un oggetto in generale non possa essere pensato altrimenti che come soggetto e (b) qualora esso esista allora (c) esso non potrebbe essere che sostanza. Dire che «è sostanza» «ciò che [...] non esiste [...] altrimenti che come soggetto» e che «ciò che non può essere pensato altrimenti che come soggetto, non esiste anche altrimenti che come soggetto» sono due affermazioni sintetiche (poiché includono un predicato d'esistenza), sebbene a priori.

La premessa minore contiene un'ambiguità. Tutto ciò che, considerato semplicemente come tale, non potrebbe essere pensato altrimenti che come soggetto è, infatti, esclu-

⁶⁰ Il paralogismo contraddistingue un unico errore, sebbene Kant lo articoli in quattro forme nella prima edizione della *Critica*.

⁶¹ Kant si riferisce alla psicologia razionale elaborata dai principali esponenti della filosofia scolastica tedesca, ma anche a quella da lui professata nel periodo pre-critico. Cf. ad esempio I. KANT, *Träume*, KGS II, 315-73.

sivamente il soggetto trascendentale, il soggetto – cioè – considerato «soltanto relativamente al pensiero, e all'unità della coscienza» (B411)⁶², quale semplice «forma del pensiero» (B411 nota). È questa, infatti, la natura dell'appercezione trascendentale delineata nei paragrafi precedenti. Dire che il soggetto trascendentale non possa essere pensato altrimenti che come soggetto del pensiero costituisce un'affermazione analitica: la nozione di «soggetto trascendentale» contiene, infatti, per definizione, quella di «soggetto». Ma essa non implica, di per sé, l'esistenza: potrebbe, cioè, darsi che l'atto del pensiero sia, di fatto, esercitato da qualcosa di non permanente e che, in ultima analisi, nell'intuizione sensibile non possa mai darsi un permanente spazio-temporale cui attribuire la sostanzialità, quindi il concetto di «anima». Sulla base di questo ragionamento, la conclusione rappresenterebbe un *non sequitur* (cf. B412 nota): l'esistenza sarebbe, qui, illegittimamente presupposta. L'ambiguità riguarda, quindi, la nozione di «essere pensante» e, in particolare, quella di «essere». Se, infatti, considerarlo «come tale» è strettamente equivalente al pensarlo «come soggetto», allora «come tale» significa «come soggetto trascendentale» e si riferisce, nella nozione di «essere pensante», al fatto che sia – appunto – pensante, mentre la nozione di «essere» dev'essere intesa in senso debole, non esistitivo. Se, invece, si intende l'«essere» in senso forte, esistitivo e, come «essere pensante», il soggetto non più in senso trascendentale, ma empirico (ad esempio psicologico)⁶³, perché considerarlo «come tale» dovrebbe univocamente significare pensarlo «come soggetto» e, dunque, come sostanza? La nozione di «essere pensante» non contiene, infatti, quella di «soggetto» e l'affermazione sarebbe, pertanto, sintetica e, peraltro, nemmeno potrebbe ritenersi giustificata alla luce dell'*Analitica trascendentale*. Affinché la premessa minore sia valida, in questo caso, la soggettività trascendentale di ciò che esiste come pensante dovrebbe essere presupposta. È, dunque, soltanto nella prima accezione che la premessa minore risulterebbe giustificata, sebbene questa stessa accezione non consentirebbe di giustificare la conclusione. Viceversa, la conclusione sarebbe giustificata se si intendesse la premessa minore nella seconda accezione, nel qual caso sarebbe però la premessa stessa a risultare ingiustificata⁶⁴. In altri termini, la sostanzialità può essere legittimamente predicata di un soggetto soltanto in senso empirico, mentre al soggetto trascendentale non è possibile attribuire la categoria dell'esistenza. Nel paralogismo della ragione accade, invece, che l'«essere pensante» venga interpretato, nella premessa minore, ora come soggetto trascendentale, di modo che la premessa minore sia vera, ora come soggetto empirico, per legittimare il passaggio alla conclusione⁶⁵.

⁶² Sul soggetto trascendentale considerato sotto l'aspetto dell'unità della coscienza pone l'accento P. KITCHER, «Kant's paralogisms», 526. L'autrice ne dà, tuttavia, un'interpretazione psicologica sulla base della quale l'attribuzione al soggetto della predicazione esistitiva potrebbe considerarsi esistitiva, diversamente da quanto detto in ciò che segue.

⁶³ In questo ambito, Kitcher distingue tuttavia da una descrizione sostanziale e una sì psicologica, ma funzionale, la quale si sottrarrebbe al paralogismo. Cf. P. KITCHER, «Kant's paralogisms», 545.

⁶⁴ Un ragionamento simile si trova in H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 334-41 e 346-51. Egli attribuisce tuttavia l'ambiguità all'espressione «come tale» e non, come qui, all'espressione «essere pensante» e quindi alla nozione di «essere».

⁶⁵ Nella prima edizione della *Critica*, il paralogismo poneva l'accento sulla questione della sostanzialità piuttosto che su quella della sostanza: «Dasjenige, dessen Vorstellung das absolute Subjekt unserer Urteile ist und daher nicht als Bestimmung eines andern Dinges gebraucht werden kann, ist Substanz. Ich, als ein denkendes Wesen, bin das absolute Subjekt aller meiner möglichen Urteile, und diese Vorstellung von mir selbst kann nicht zum Prädikat irgendeines andern Dinges gebraucht werden. Also bin ich, als

Secondo Kant, la confusione di un principio analitico – quello per cui il soggetto trascendentale non può essere pensato che come soggetto – con uno sintetico – quello che predica la sostanzialità del soggetto trascendentale – presuppone una oggettivazione del

denkend Wesen (Seele), Substanz». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A348. Anche in questo caso l'ambiguità risiede nella premessa minore. La rappresentazione di me stesso che non può essere usata come predicato di un'altra cosa qualsiasi è infatti l'«io penso», considerato come soggetto meramente logico e in questo senso assoluto (analitico). In virtù di un'oggettivazione, il concetto meramente logico di un soggetto assoluto produce quello reale di un essere pensante. Il concetto di «soggetto» viene, quindi, inteso ora come quello di un soggetto meramente logico, ora come quello di un soggetto reale. Solo in virtù della seconda interpretazione è possibile sussumerlo nella premessa maggiore, che di per sé enuncia un principio per l'applicazione della categoria sostanziale a un oggetto in generale. È solo grazie a questa interpretazione, dunque, che si rende possibile la conclusione. La topica della dottrina razionale dell'anima prevede l'attribuzione all'«io penso» non soltanto della categoria sostanziale, ma anche, sulla base di questa, della semplicità (o identità sincronica), dell'unità (o identità diacronica) e della separatezza rispetto a possibili oggetti nello spazio (cf. ivi, A344/B402). Su di esse si fonda a sua volta l'attribuzione di altri predicamenti (immaterialità, incorruttibilità, personalità, spiritualità, vita e immortalità, cf. ivi, A345/B403). Mentre nella seconda edizione della *Critica*, la discussione dell'applicazione delle altre categorie all'«io penso» si riduce a tre brevi paragrafi di chiarimento (cf. ivi, B407-9), essa dava luogo ad altri tre paralogismi nella prima edizione della *Critica* (cf. ivi A351; A361 e A366-7). Nel secondo paralogismo, la premessa minore si riferiva alla dottrina kantiana dell'appercezione trascendentale: «weil die Vorstellungen, die unter verschiedenen Wesen verteilt sind (z. B. die einzelne Wörter eines Verses) niemals einen ganzen Gedanken (einen Vers) ausmachen: so kann der Gedanke nicht einem Zusammengesetzten, als einem solchen inhärieren» (ivi, A352), il che equivaleva a dire che «viele Vorstellungen in der absoluten Einheit des denkenden Subjekts enthalten sein müssen» (ivi, A352). In questo caso l'unità assoluta (universale) e necessaria dell'appercezione veniva considerata ora come una condizione formale del pensiero, relazionata a quest'ultimo in senso logico, ora come una condizione materiale del pensiero, relazionata a esso in senso causale. Nel primo caso si trattava di un principio analitico, nel secondo caso si tratta di un principio sintetico (cf. ivi, A353). Il terzo paralogismo si riferiva all'identità numerica del soggetto rispetto alla successione delle rappresentazioni: ancora una volta, la premessa minore considerava l'«io penso» ora come appercezione trascendentale, la cui identità numerica è tutt'uno con l'atto stesso di pensare e ora come appercezione empirica, la quale ci fornisce tuttavia un'esperienza di ciò che siamo soltanto fenomenicamente. Nel primo caso, equivalente al punto di vista della prima persona singolare, non si sarebbe nemmeno autorizzati a porre la domanda sull'identità rispetto al tempo poiché l'autocoscienza trascendentale è solo logica e quindi al di fuori del tempo. Nel secondo caso, equivalente al punto di vista della terza persona singolare, si può porre la domanda sull'identità dell'«io penso» nel tempo ma se ne otterrebbe soltanto una risposta parziale, relativa al sé fenomenico (cf. ivi, A362-3). Se invece si prescindesse da ogni punto di vista, l'«io penso» potrebbe comunque essere considerato soltanto nella sua funzione logica. Il quarto paralogismo consentiva al filosofo di confrontarsi con una serie di questioni riguardanti il rapporto dell'anima con il corpo. A questo proposito, Kant distingueva il principio analitico, di per sé legittimo, per cui «ich unterscheide meine eigene Existenz, als eines denkenden Wesens, von anderem Dingen außer mir (wozu auch mein Körper gehört)» (ivi, B409) da quello sintetico, secondo il quale l'io esiste indipendentemente dalle cose esterne, tramite le quali delle rappresentazioni possono essere date. Quest'ultimo si origina dall'erronea oggettivazione di un'idea meramente logica, consistente nell'astrazione dell'appercezione trascendentale da tutti i suoi contenuti rappresentativi. In questo caso, infatti, «verwechsele ich die mögliche Abstraktion von meiner empirisch bestimmten Existenz mit dem vermeinten Bewusstsein einer abgesondert möglichen Existenz meines denkenden Selbst, und glaube das Substantiale in mir als das transzendente Subjekt zu erkennen, in dem ich bloß die Einheit des Bewusstseins, welche allem Bestimmen, als der bloßen Form der Erkenntnis, zum Grunde liegt, in Gedanken haben». Ivi, B426-7. Ameriks identifica nella trattazione kantiana una dottrina positiva della mente. Cf. K. AMERIKS, *Kant's theory of mind*. Diversamente, Rosefeldt rintraccia nelle predicazioni analitiche attribuite all'io una teoria semantica, volta a rendere conto dei possibili usi di questo indicale. Cf. T. ROSEFELDT, *Das logische Ich*.

soggetto trascendentale (cf. B411 e ss.)⁶⁶. Una corretta interpretazione del paralogismo restituisce, invece, definitiva chiarezza alla distinzione tra il senso interno, tramite il quale è possibile attribuire una sostanzialità fenomenica al soggetto empirico, e l'appercezione, che implica soltanto una coscienza della propria soggettività pensante⁶⁷.

⁶⁶ Il nocciolo del problema sta nel fatto che, come il filosofo avrà a dire nella discussione sull'ideale trascendentale, «Sein ist [...] kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A598/B626. Non è possibile affermare l'esistenza di qualcosa sulla sola base di condizioni formali, ma si rendono necessarie condizioni materiali che siano fornite tramite l'intuizione spazio-temporale. La critica del paralogismo fornisce così l'occasione per confrontarsi con la dottrina cartesiana del «*cogito, ergo sum*», che Kant interpreta come un'inferenza (cf. A355 e B422n) a partire dalla presunta, implicita premessa secondo la quale «alles, was denkt, existiert» (B422n). Sulla base di questo ragionamento, Sellars ammette la possibilità che l'io venga considerato alla stregua di un sistema neurofisiologico. Cf. W. SELLARS, «Metaphysics and the concept of a person».

⁶⁷ Nell'*Antropologia pragmatica*, Kant riporta non soltanto l'antropologia ma anche la psicologia a una forma di conoscenza interna: «Die Wahrnehmungen desselben [des inneren Sinnes] [...] ist nicht bloß anthropologisch, wo man nämlich davon absieht, ob der Mensch eine Seele (als besondere unkörperliche Substanz) habe oder nicht, sondern psychologisch, wo man eine solche in sich wahrzunehmen glaubt, und das Gemüt, welches als bloßes Vermögen zu empfinden und zu denken vorgestellt ist, als besondere im Menschen wohnende Substanz angesehen wird». I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 161. Sulla conoscenza empirica di sé, cf. H. KLEMMER, *Kants Philosophie des Subjekts*, 219-21. Sempre nell'*Antropologia*, egli definisce il senso interno come coscienza psicologica, l'appercezione pura come coscienza logica (cf. ivi, 142). Sembrerebbe così potersi concludere che «Ich denke, ist [...] der alleinige Text der rationalen Psychologie» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A343/B401), ma anche che non si possa dedurre da esso alcun sapere, senza sconfinare nel campo dei fenomeni e quindi della psicologia empirica. La critica del paralogismo rivela infatti che «durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denket, wird nun nichts weiter, als ein transzendentes Subjekt der Gedanken vorgestellt=x, welches nur durch die Gedanken, die seine Prädikate sind, erkannt wird, und wovon wir, abgesondert, niemals den mindesten Begriff haben können» (ivi, A346/B404). Secondo Sellars Kant ammetterebbe, a conclusione del paralogismo, che l'io possa venire rappresentato da un *automaton spirituale* sotto il profilo teoretico. Per una discussione di questo problema cf. W. SELLARS, «...This I or He or It (the Thing) which Thinks...». Sulla stessa affermazione kantiana cf. inoltre D. STURMA, *Kant über Selbstbewusstsein*, 75. La distinzione tra esperienza di sé e appercezione trascendentale consente di interpretare questo soggetto trascendentale=x in un duplice modo. Nell'*Antropologia pragmatica*, Kant osserva che «Hier scheint uns nun das Ich doppelt zu sein [...]: 1) das Ich als Subjekt des Denkens (in der Logik), welches die reine Apperzeption bedeutet (das bloß reflektierende Ich), und von welchem gar nichts weiter zu sagen, sondern dass eine ganz einfache Vorstellung ist; 2) das Ich als das Objekt der Wahrnehmung, mithin des inneren Sinnes, was eine Mannigfaltigkeit von Bestimmungen enthält, die eine innere Erfahrung möglich machen». I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 134. Apparentemente contravvenendo a questa indicazione, Kitcher riconosce nel paralogismo il profilarsi di un sé psicologico-epistemico che si distingue tanto da quello semplicemente fenomenico che da quello noumenico. Cf. P. KITCHER, «Kant's paralogisms», 546. In particolare, Kant si riferisce a un esempio nell'ambito pedagogico: il bambino, che parlando in terza persona di sé mostra soltanto di percepirsi, nell'apprendere a parlare di sé in prima persona comincia a pensare (cf. ivi, 127). Al di là dell'effettiva validità dell'osservazione, essa conferma una volta di più la distinzione fondamentale tra senso interno e appercezione pura. Nella medesima nota riportata sopra, tuttavia, Kant rettifica: «Die Frage, ob bei den verschiedenen inneren Veränderungen des Gemüts [...] der Mensch, wenn er sich dieser Veränderung bewusst ist, noch sagen könne, er sei ebenderselbe (der Seele nach), ist eine ungereimte Frage; denn er kann sich dieser Veränderungen nur dadurch bewusst sein, dass er sich in den verschiedenen Zuständen als ein und dasselbe Subjekt vorstellt, und das ich des Menschen ist zwar der Form (der Vorstellungsart) nach, aber nicht der Materie (dem Inhalte) nach zwiefach». Ivi, 134 nota. Allo stesso modo, più avanti egli dichiara: «Ich, als denkendes Wesen, bin zwar mit Mir, als Sinnenwesen, ein und dasselbe Subjekt». Ivi, 142. Così anche nel §25 dell'*Analitica*, Kant distingue la conoscenza di me stesso «wie ich mir erscheine, oder wie ich an mir selbst bin» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B157) e la

Ad ogni modo, la concezione kantiana dell'appercezione trascendentale non esclude l'esistenza⁶⁸. Come viene esplicitato in una lunga nota a conclusione del paralogismo, nell'esperienza epistemica il sé prende coscienza della propria attività di pensiero come anche della propria esistenza di soggetto pensante. In questo senso, l'esistenza è analiticamente contenuta nell'appercezione trascendentale. In altri termini, essa non si aggiunge al concetto «io penso» come un suo predicato – ovvero alla proposizione «io penso» come conclusione di un sillogismo – ma, piuttosto, coincide con l'«io penso», con lo stesso atto del pensare. In altri termini, l'affermazione che io esisto pensando «contiene la determinabilità della mia esistenza solo rispetto alle mie rappresentazioni nel tempo» (B420): essa consiste, cioè, nella coscienza della propria esistenza come soggetto determinante della forma delle rappresentazioni, pur non consentendo di predicare alcunché riguardo a questo soggetto. In questo caso «l'esistenza non è ancora una categoria, se è vero che questa non si riferisce ad un oggetto dato indeterminatamente, bensì ad un oggetto di cui si abbia un concetto e del quale si vuol sapere se sia posto o meno anche al di fuori di questo concetto» (B422 nota). Nel §9 dell'*Analitica*, Kant ha chiarito che la peculiarità della categoria modale è quella di non aggiungere nulla al contenuto dei concetti empirici cui si applica (cf. A74/B99-100). Come tale essa presuppone un concetto determinato, che in questo caso mancherebbe. L'«io penso» costituisce infatti una «rappresentazione puramente intellettuale» (B423 nota), ovvero la *rappresentazione* di un *atto* della facoltà intellettuale pura, il cui insorgere sarebbe occasionato da «una rappresentazione empirica, che offra la materia per il pensiero» (B423 nota). In questo senso l'appercezione trascendentale «precede l'esperienza che deve determinare l'oggetto della percezione in riferimento al tempo attraverso la categoria» (B423 nota) ma esprime una «proposizione empirica indeterminata, ossia una percezione [indeterminata]» (B422 nota): è occasionata dall'esperienza epistemica, si riferisce sempre a un contenuto empirico (sebbene indeterminato) ed è come tale contingente (cf. anche B428). Come esemplificato nel caso delle categorie logiche della causalità e della sostanza, si tratterebbe qui di un'applicazione meramente logica della categoria di «esistenza» (cf. B431-2). Alla luce di quanto detto si comprende la complessa nota al §25 dell'*Analitica*:

l'io penso esprime l'atto di determinare la mia esistenza⁶⁹. Con esso, dunque, l'esistenza è già data; ciò che invece ancora non è dato è il modo in cui io devo determinare

coscienza «dass ich bin» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B157): nella misura in cui dipende dall'unità sintetica del molteplice, l'appercezione comporta anche la coscienza suprema dell'unità tra l'«io penso» e l'io della coscienza interna. Sull'unità del sé cf. C. MARSHALL, «Kant's metaphysics of the self» e ID., «Kant's One Self and the Appearance/Thing-in-itself Distinction».

⁶⁸ Su questo punto cf. H. E. Allison, *Kant's transcendental idealism*, 351-6. Sulla connessione tra questo tipo di esistenza e la nozione di «spontaneità» cf. H. KLEMMME, *Kants Philosophie des Subjekts*, 400-3. Cooke aggiunge che, allo stesso modo, pur non potendo intuire gli altri attributi del sé non possiamo d'altra parte esimerci, sotto determinate condizioni, dal concepirlo come semplice, identico e separato. Cf. V. COOKE, «Kant's godlike self», 316.

⁶⁹ In relazione alle rappresentazioni date, si è sovente interpretata l'appercezione trascendentale come un atto di riflessione del soggetto su sé stesso: secondo Henrich, ad esempio, Kant «denkt das Ich als jenen Akt, in dem das Subjekt des Wissens von allen besonderen Gegenständen absieht, sich in sich selbst zurückwendet und so die stetige Einheit seiner mit sich gewahrt». D. HENRICH, «Fichtes ursprüngliche Einsicht», 191-2. A partire da questa interpretazione, Henrich affronta la questione dello statuto epistemico dell'autocoscienza e quella della sua esistenza (ivi, 192-3). Egli adombra inoltre un paio di problematichità

quest'esistenza, e cioè come devo porre in me quel molteplice che è proprio di essa. Per questa seconda cosa c'è bisogno di un'auto-intuizione, la quale abbia come suo fondamento una forma data a priori, e cioè il tempo, che è sensibile e appartiene alla recettività di ciò che è determinabile. Ma se io non avessi ancora un'altra auto-intuizione, la quale, prima dell'atto di determinare, e analogamente a come il tempo fornisce ciò che è determinabile, fornisse anch'essa ciò che è determinante in me – ciò di cui io sono cosciente solo come spontaneità – non potrei determinare la mia esistenza come l'esistenza di un essere spontaneo, bensì mi rappresenterei soltanto la spontaneità del mio pensare, cioè del mio determinare, e la mia esistenza resterebbe sempre e soltanto sensibile, cioè determinabile solo come l'esistenza di un fenomeno. E invece questa spontaneità fa sì che io mi chiami intelligenza (158 nota).

Nella medesima nota Kant esplicita l'ipotesi contro-fattuale di una «auto-intuizione». Dal momento che l'unica forma di intuizione accessibile all'uomo sarebbe quella spazio-temporale, nell'intuirsi il soggetto presupporrebbe un meta-soggetto, che si collochi in un meta-tempo: il quale, volendo intuire sé stesso, ne presupporrebbe un altro e così via. L'«io penso», nel porre la propria esistenza, prende coscienza della propria spontaneità. L'appercezione, in quanto facoltà, rivela così un tratto distintivo del soggetto trascendentale che la esercita⁷⁰. Per questa ragione, non soltanto l'appercezione trascen-

legate all'appercezione intesa come riflessione, che soltanto nella concezione fichtiana dell'autocoscienza sembrerebbero trovare una soluzione: l'una riguarderebbe la coincidenza dell'io che riflette con l'io su cui esso riflette, l'altra riguarda l'eventualità di un circolo vizioso (ivi, 194-6). Di questo avviso è anche D. STURMA, *Kant über Selbstbewusstsein*. Pothast osserva invece che, sebbene nel paralogismo Kant sembri intendere l'appercezione in senso riflessivo, nella deduzione trascendentale delle categorie egli vi si riferisce come all'atto stesso del pensare. Cf. U. POTHAST, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, 13. Il passaggio in questione incoraggia questo secondo aspetto. La riflessività è, inoltre, uno dei temi centrali nella ricostruzione storica operata da F. WUNDERLICH, *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts*.

⁷⁰ Fin dall'*Introduzione alla Critica della ragion pura*, Kant si riferisce ai «Verstandeshandlungen». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, BXL. Il riferimento alla conoscenza in generale come a un «atto» è inoltre presente in tutta l'*Analitica dei principi*. «Ich verstehe aber unter Funktion die Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen». Ivi, A68/B93. «Wir können aber alle Handlungen des Verstandes auf Urteile zurückführen». Ivi, A69/B94. «Diese Handlung nenne ich Synthesis». Ivi, A77/B102. «Ich verstehe aber unter Synthesis in der allgemeinsten Bedeutung die Handlung, verschiedene Vorstellungen zu einander hinzuzutun und ihre Mannigfaltigkeit in einer Erkenntnis zu begreifen». Ivi, A77/B103. «Derselbe Verstand also und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er in Begriffen vermittelt der analytischen Einheit die logische Form eines Urteils zu Stande brachte, bringt auch vermittelt der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transzendentalen Inhalt». Ivi, A79-B105. «Man wird hier leicht gewahr, dass diese Handlung ursprünglich einig und für alle Verbindung gleichgeltend sein müsse». Ivi, B130. «Um aber irgend etwas im Raume zu erkennen, z. B. eine Linie, muss ich sie ziehen und also eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zu Stande bringen, sodass die Einheit dieser Handlung zugleich die Einheit des Bewusstseins (im Begriffe einer Linie) ist». Ivi, B138. «Diejenige Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen [...] unter eine Apperzeption überhaupt gebracht wird, ist die logische Funktion der Urteile (§ 19)». Ivi, B143. «Sie sind nur Regeln für einen Verstand, dessen ganzes Vermögen im Denken besteht, d. i. in der Handlung, die Synthesis des Mannigfaltigen [...] zur Einheit der Apperzeption zu bringen». Ivi, B145. «so ist seine [des Verstandes] Synthesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nichts anders als die Einheit der Handlung, deren er sich als einer solchen auch ohne Sinnlichkeit bewusst ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist». Ivi, B153. «Er also übt unter der Benennung einer transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft diejenige Handlung aufs passive Subjekt, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, dass der innere Sinn dadurch affiziert werde». Ivi, B153-4. «Dagegen der in-

dentale prelude alla teoria kantiana della libertà sviluppata in ambito pratico, ma anche l'elaborazione della libertà pratica arricchisce la concezione kantiana del sé e incide sulla definizione della sua esistenza, sostanzialità, identità, incorporeità⁷¹.

nere Sinn die bloße Form der Anschauung, aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben, mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, welche nur durch das Bewusstsein der Bestimmung desselben durch die transzendente Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluss des Verstandes auf den inneren Sinn), welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist». Ivi, B154. «Wir können uns keine Linie denken, [...] und selbst die Zeit nicht, ohne indem wir im Ziehen einer geraden Linie (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit sein soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, dadurch wir den inneren Sinn sukzessiv bestimmen, und dadurch auf die Sukzession dieser Bestimmung in demselben Acht haben». *Ibidem*. «Bewegung als Handlung des Subjekts (nicht als Bestimmung eines Objects), folglich die Synthesis des Mannigfaltigen im Raume, wenn wir von diesem abstrahieren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den inneren Sinn seiner Form gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der Sukzession zuerst hervor». *Ibidem*. «Da nun zum Erkenntnis unserer selbst außer der Handlung des Denkens, die das Mannigfaltige einer jeden möglichen Anschauung zur Einheit der Apperzeption bringt, noch eine bestimmte Art der Anschauung, dadurch dieses Mannigfaltige gegeben wird, erforderlich ist, so ist zwar mein eigenes Dasein nicht Erscheinung». Ivi, B157. In corrispondenza della nozione di «atto del pensiero», che costituisce il perno nell'interpretazione di questo passaggio, e della nozione di «facoltà di pensare», alla prima strettamente connessa, si gioca la possibilità di una connessione tra la spontaneità di cui si parla nella prima *Critica* e la libertà di cui si parla nella seconda. Su questo aspetto cf. G. MARTIN, *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*, 176-80; I. HEIDEMANN, «Der Begriff der Spontaneität in der *Kritik der reinen Vernunft*»; ID., *Spontanität und Zeitlichkeit*, 178-82 e 242.

⁷¹ Cf. A. C. EWING, *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, 82. Sul rapporto tra il paralogismo della ragione e la dottrina kantiana della libertà, cf. inoltre K. AMERIKS, *Kant's theory of mind*, 189-233. È a questa opacità costitutiva della conoscenza di sé che si riconducono anche le difficoltà pratiche di imputazione e discernimento del dovere. Su questo punto cf. J. MADORE, *Difficult freedom and radical evil in Kant: deceiving reason*, 36.

CAPITOLO VI

Ragione

1. Uso teoretico della ragione

La *Dialettica trascendentale* si è resa nota soprattutto per la discussione di temi centrali della metafisica classica, sistematizzati nella tradizione scolastica tedesca: l'anima, il mondo, Dio¹. Quest'interpretazione ha consentito di accogliere principalmente il significato negativo della *Dialettica*². La portata critica della *Dialettica* e il rapporto che essa intrattiene con l'*Analitica* – e più in generale con il progetto della *Critica della ragion pura* (cf. A57-64/B82-89) – possono essere, tuttavia, adeguatamente compresi solo in una cornice più ampia. Ciò richiede di leggere la *Dialettica trascendentale* alla luce

¹ Cf. la partizione della *Metafisica tedesca* di Wolff: CH. WOLFF, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Similmente accade per la *Metafisica* di Baumgarten. Cf. J. G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*. È stato addirittura ipotizzato che Kant avesse inizialmente articolato la teoria dell'illusione trascendentale con la sola preoccupazione delle questioni cosmologiche. J. BENNETT, *Kant's Dialectic*, 283. Sulla centralità delle antinomie cf. anche R. BUTTS, «Kant's Dialectic and the logic of illusion», 307.

² Confrontando la bipartizione della *Logica trascendentale* con quella, in vigore anche presso la tradizione scolastica tedesca, della metafisica in *metaphysica generalis* e *specialis*, questa interpretazione consentirebbe di leggere il testo kantiano come serrata critica della psicologia, della cosmologia e della teologia razionali: dopo aver ricondotto l'ontologia ai principi trascendentali dell'intelletto nell'*Analitica* (cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A845-6/B873-5), nella *Dialettica* Kant metterebbe cioè in questione i concetti di «anima», di «mondo» e di «Dio» sui quali si strutturano le metafisiche speciali. Kant stesso, che nel periodo pre-critico aderisce alla partizione tradizionale delle discipline filosofiche (cf. I. KANT, *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766*, KGS II, 308-10), sembra confermare quest'impressione a conclusione della *Dottrina trascendentale degli elementi* (cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A702-3/B730-1). Sottolineano la continuità tra la *Dialettica trascendentale* e la metafisica kantiana pre-critica K. AMERIKS, «The Critique of Metaphysics: Kant and traditional ontology» e soprattutto J. SCHMUCKER, *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft*. Anche Strawson interpreta la *Dialettica* come rifiuto della «metafisica trascendente». P. F. STRAWSON, *Saggio sulla Critica della ragion pura*, 7. L'argomentazione ruota intorno a un «principio di significanza» in base al quale «l'uso di concetti in proposizioni che hanno la pretesa di esprimere la conoscenza di oggetti può essere significante solo a condizione di essere associato a una possibile intuizione, in altre parole alle condizioni empiriche di applicazione del concetto». Ivi, 144.

delle intenzioni sistematiche dell'autore, che si estendono all'ambito pratico (cf. BXXIV-BXXV). Ma bisogna, soprattutto, riconoscere, in filigrana alla *Dialettica*, una riflessione sulla natura e sul funzionamento della ragione umana. Il *Libro Primo* della *Dialettica* illustra esplicitamente come si generano le idee della ragione, sviluppando quanto detto, nell'*Introduzione* alla *Dialettica*, sulla ragione in generale. Kant articola, così, una spiegazione non solo tematica, ma anche metodologica dell'illusione trascendentale, identificandovi una dinamica propria della ragione nel suo uso teoretico e distinguendo l'illusione dall'errore. Tali testi costituiscono il presupposto per comprendere non soltanto la trattazione del *Libro Secondo* – dedicato alle tre forme di inferenze dialettiche – ma anche la discussione sulla possibilità e lo scopo di un uso regolativo della ragione contenuta nell'*Appendice* alla *Dialettica*³. Forse per questo, pur avendo stabilito già nell'*Analitica* che ogni conoscenza per potersi dire tale debba riferirsi all'esperienza (cf. B166), Kant dedica una sezione propria – per essere precisi, la più ampia nella *Critica* – allo studio di una «dialettica trascendentale» (A63/B88)⁴.

1.1. Natura delle idee trascendentali

Nella suddivisione graduale delle rappresentazioni [*Stufenleiter*], Kant identifica un concetto della ragione con il termine «idea», definendolo «concetto composto di nozioni, che oltrepassa la possibilità dell'esperienza» (A320/B377), ove «nozione» indica un concetto dell'intelletto. Il filosofo introduce così una distinzione tecnica idee e concetti, dalla quale è lecito aspettarsi che emerga una differenza tra ragione e intelletto.

Avendo riferito il termine «categoria» ad Aristotele, Kant riconduce quello di «idea» a Platone (cf. A313/B370)⁵. Il filosofo dell'Accademia avrebbe correttamente concepito l'idea come «qualcosa che [...] nell'esperienza non troverà mai nulla che le si adegui» (A313/B370; cf. anche A314/B370-1). Come è stato mostrato nell'*Analitica*, le categorie si definiscono, in funzione delle intuizioni spazio-temporali, quali «chiavi di accesso ad esperienze possibili» (A313/B370) e, solo in seconda battuta, peraltro erroneamente, sono suscettibili di un uso trascendentale, a meno di un'intuizione spazio-temporale: in questo caso, esse si riferiscono a un oggetto in generale, ovvero – come si è chiarito nel *Capitolo IV* di questo lavoro – alla cosa in sé come in tutto e per tutto identica alla cosa conosciuta, ma considerata indipendentemente dalle condizioni della conoscenza. Le idee sono, invece, «archetipi delle cose stesse» (A313/B370): il riferimento alla cosa in sé costituisce, in questo caso, la loro funzione primaria. L'altro aspetto che Kant recupe-

³ Quest'ultima, a sua volta, si apre all'ulteriore riflessione sull'uso regolativo delle idee nel giudizio riflettente, nella terza *Critica*. Essa prepara, inoltre, il terreno alla discussione sull'unità della ragione nella *Dottrina del Metodo* e garantisce il passaggio alla seconda *Critica*.

⁴ Gli studi di Heimsoeth, a cui ho attinto abbondantemente nella ricostruzione della risoluzione all'antinomia, lasciano trasparire la coerenza interna e la sistematicità dell'argomentazione kantiana nella *Dialettica*. Per un ulteriore approfondimento cf. H. HEIMSOETH, *Transzendente Dialektik*. Sugli aspetti positivi della *Dialettica* insiste, con particolare riferimento alla *Dottrina del metodo*, O. O'NEILL, «Vindicating reason»; O. HÖFFE, *Kant's Critique of pure reason*, 245-54. Quest'ultimo, mettendola immediatamente in relazione con la filosofia pratica kantiana, insiste sulla funzione «terapeutica» della «decostruzione» operata nella *Dialettica trascendentale*.

⁵ Il riferimento a Platone ricorre, nella *Dialettica trascendentale*, ben dieci volte. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A313-7/B370-4 (sei volte). A471/B499 (una volta). A502/B530 (una volta). A568-9/B596-7 (due volte). A queste occorrenze se ne aggiungono una nell'*Introduzione* alla *Critica*. Cf. *ivi*, A5/B9. E una nella *Dottrina del metodo*. Cf. *ivi*, A854/B882.

ra da Platone è quello per cui le idee esprimono una «connessione architettonica [...] secondo fini» (A318/B375). In base alle restrizioni imposte alla conoscenza dalla sensibilità nell'*Analitica*, per la loro caratterizzazione trascendente rispetto all'esperienza le idee sono costitutivamente illusorie: fin dall'*Introduzione* alla *Logica*, Kant definisce le apparenze [*Erscheinungen*] come canone della verità, l'uso reale della ragione come logica della parvenza [*Schein*] (cf. A60-1/B85-6). La funzione sistematica delle idee trascendentali riceve, invece, una valutazione positiva in riferimento all'uso regolativo della ragione, nell'*Appendice* alla *Dialettica*⁶.

Pur escludendo, a differenza di Platone, che si possano considerare «idee» le conoscenze matematiche (cf. A314/B371 nota), Kant, seguendo Platone, include sotto questa classificazione contenuti non solo teoretici, ma anche pratici⁷: gli uni e gli altri possono, infatti, svolgere una funzione archetipica e sistematica. Ma è a un particolare tipo di idee – definite come «concetti della ragion pura» (A311/B368), ovvero alle idee trascendentali (cf. A327/B383) – che si dirige l'attenzione del filosofo di Königsberg: la loro origine rivela, infatti, la dinamica costitutiva della ragione umana nel suo uso teoretico, cui Kant tenterà di ricondurre le inferenze dialettiche tipiche della psicologia razionale, della cosmologia razionale e della teologia razionale. Il *Libro Primo*, il *Libro Secondo* e l'*Appendice* alla *Dialettica* sono dedicati alla «scoperta e spiegazione» (A614/B642) dell'illusione trascendentale della ragione: la «scoperta» si riferisce in particolare all'inventario completo e sistematico delle idee trascendentali (*Libro Primo*), attraverso quella che per Kant stesso sembra essere una deduzione metafisica; la «spiegazione» si riferisce invece al duplice tentativo – l'uno erroneo (*Libro Secondo*) e l'altro corretto (*Appendice*) di una deduzione trascendentale delle stesse⁸. La genesi delle idee trascendentali dischiude in questo modo una via dall'illusione trascendentale alla compiutezza sistematica della conoscenza: esso rivela così in cosa consista la spontaneità della ragione, in relazione a quella dell'intelletto e per una corretta interpretazione della natura e del funzionamento del carattere intellegibile.

1.2. Origine delle idee trascendentali

Iniziando il *Libro Primo* della *Dialettica trascendentale*, Kant chiarisce che le idee «non sono dei concetti ottenuti mediante riflessione, bensì ottenuti mediante deduzione» (A310/B367). Secondo le *Lezioni di Logica*, la «riflessione» costituisce, insieme alla «comparazione» e all'«astrazione», uno dei momenti fondamentali nella formazione, a partire da un'intuizione in generale, dei concetti dell'intelletto (cf. KGS IX, 94). In particolare, l'*Analitica trascendentale* ha mostrato la corrispondenza tra i concetti puri dell'intelletto e le funzioni logiche del giudizio, tramite la deduzione «metafisica» delle categorie, e la funzione dei concetti puri dell'intelletto nella «determinazione di un oggetto» (A310/B367) in generale e, qualora si applichino al molteplice di un'intuizione spazio-temporale, nella «conoscenza» (A310/B367) di un oggetto dell'esperienza, tramite la «deduzione trascendentale» delle categorie. Si è chiarito nei paragrafi precedenti

⁶ In questo caso, Kant dichiara di intendere Platone «besser [...], als er sich selbst verstand» (A314/B370).

⁷ Che assumono, cioè, significato in funzione della libertà: ad esempio, l'idea di virtù. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A315/B372.

⁸ Su questa interpretazione della «spiegazione» e della «scoperta», cf. O. HÖFFE, *Kant's Critique of pure reason*, 249.

che la realtà oggettiva dei concetti puri dell'intelletto riposa, sotto l'aspetto epistemologico, sul fatto «che, costituendo essi la forma intellettuale di ogni esperienza, la loro applicazione deve poter essere sempre mostrata nell'esperienza» (A310/B367): pur rivelando la spontaneità del pensiero, poiché pensati «a priori, prima dell'esperienza» (A310/B366-7), tali concetti si definiscono, da un punto di vista ontologico, in funzione del molteplice sensibile (cf. A310/B366-7) e «non contengono altro che l'unità della riflessione circa i fenomeni, nella misura in cui questi ultimi devono appartenere necessariamente a una coscienza empirica possibile» (A310/B367).

Anche i concetti della ragione vengono introdotti a partire da una funzione logica del pensiero, quella deduttiva: Kant annuncia, in questo modo, una corrispondenza tra le idee e la forma dei sillogismi e, insieme, un rapporto tra le idee e le categorie⁹. In quella che sembrerebbe una «esposizione metafisica» (A321/B377-8), Kant *mostra* la corrispondenza tra idee e sillogismi in riferimento alla funzione logica della ragione, ma è solo rivelando la funzione reale della ragione che si rende possibile *spiegare* come, a partire dai sillogismi, si originino le idee (A322/B378-9). A differenza delle categorie, perciò, la questione della validità oggettiva delle idee, per quanto, da una parte, comporta una deduzione analoga a quella condotta nell'*Analitica* (cf. A321/B378 e A329/B386), ha, d'altra parte, come criterio ultimo la sola ragione e si rivela, in questo senso, una questione squisitamente soggettiva (cf. A336/B393)¹⁰. Ciò non significa che le idee siano di per sé erranee: alla prima forma di «deduzione trascendentale», fondata su una dinamica illusoria, se ne aggiunge un'altra, nell'*Appendice* alla *Dialettica* (A670-1/B698-9), che esprime una funzione regolativa, questa volta legittima, della ragione nel suo uso teoretico. Ciascuno di questi tre momenti – quello logico, quello reale e quello regolativo – verrà articolato in quanto segue¹¹.

1.2.1. Inferenze mediate

Definendo i concetti della ragione come concetti dedotti, Kant lascia presupporre che «la forma dei sillogismi [...] conterrà l'origine di particolari concetti a priori che possiamo chiamare concetti della ragion pura, ossia idee trascendentali» (A321/B378).

⁹ Nella misura in cui «sie geben [...] Stoff zum Schließen» (A310/B367), i concetti puri dell'intelletto meritano una priorità storico-genealogica rispetto alle idee. Se una deduzione è una composizione di giudizi (cf. KGS IX, 114) e ogni giudizio sottostà alle regole categoriali, anche l'origine delle idee, in quanto ricondotta alla forma logica dei sillogismi, riposa sulle categorie. A differenza di quella di un «concetto dell'intelletto», la nozione di «concetto della ragione» rivela «dass er sich nicht innerhalb der Erfahrung wolle beschränken lassen» (A310/B367), nella misura in cui questi concetti «das Unbedingte enthalten» (A311/B367). Kant osserva infatti che «Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen)» (A311/B367). In italiano come in tedesco, «comprendere» [*Begreifen*] può essere usato intransitivamente, «intendere» [*Verstehen*] presuppone un contenuto intenzionale, implicito o esplicito. La diversa misura della spontaneità dell'intelletto e della ragione in relazione al pensiero è rilevata anche da L. W. BECK, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 38. Sotto l'aspetto logico ed epistemologico, i concetti della ragione esprimono perciò una apriorità rispetto ai concetti dell'intelletto e, più in generale, all'esperienza.

¹⁰ Su questo aspetto insiste M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 132.

¹¹ Mi rifaccio in particolare agli studi di H. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 307-332 e 423-448 e M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*.

Come è stato detto, l'*Analitica trascendentale* ha mostrato un «isomorfismo»¹² tra forme logiche del giudizio e categorie: in un'unica e medesima funzione, l'intelletto relaziona, giudicando, rappresentazioni date (logica generale) e organizza, tramite le categorie, i concetti (logica trascendentale) (cf. A79/B105). Anche in questo caso, una e medesima sarebbe l'attività della ragione nel determinare, inferendo, un giudizio (logica generale) e nell'organizzare questo lavoro sintetico secondo un'idea (logica trascendentale). Avendo descritto l'intelletto come «facoltà di giudicare» (A69/B94), nell'*Introduzione* alla *Dialettica* Kant definisce la funzione logica della ragione come quella di «inferire mediatemente» (A299/B355). Il concetto di «mediazione» si chiarisce come segue.

In ogni inferenza vi è una proposizione che sta a fondamento, e un'altra, ossia la conseguenza dedotta da quella precedente, e infine vi è la conseguenza conclusiva, secondo la quale la verità della conclusione finale risulta indissolubilmente connessa con la verità della prima proposizione. Qualora il giudizio dedotto si trovi già nella prima, cosicché possa essere inferito senza la mediazione di una terza rappresentazione, l'inferenza si chiama immediata (*consequentia immediata*); io preferirei chiamarla inferenza dell'intelletto [*Verstandeschluss*]. Qualora invece, oltre alla conoscenza posta come fondamento, si richieda ancora un altro giudizio per ottenere la conseguenza, l'inferenza si chiama inferenza della ragione, o sillogismo [*Vernunftschluss*] (A303/B360).

La medesima distinzione si ripete nelle *Lezioni di Logica*: avendo descritto il ragionamento come «quella funzione del pensiero tramite la quale un giudizio viene dedotto da un altro» (KGS IX, 114), Kant definisce una conseguenza immediata «la deduzione (*deductio*) di un giudizio dall'altro senza un giudizio mediante (*iudicium intermedium*)» (*ibidem*) e definisce una conseguenza come mediata allorché, «per dedurre una conoscenza da un giudizio, oltre al concetto che quel giudizio già contiene, se ne aggiunge un altro» (*ibidem*). Egli attribuisce altresì le prime all'intelletto e le seconde alla ragione. Nella misura in cui Kant attribuisce la capacità di dedurre anche all'intelletto, diviene importante distinguere la deduzione compiuta dall'intelletto da quella della ragione¹³. Se il filosofo stesse qui facendo un rilievo fenomenologico, più precisamente psicologico, sul numero di premesse necessarie per raggiungere una conclusione, sarebbe corretto obiettare che si tratta di una distinzione contingente, relativa ai singoli soggetti empirici: ciascuno potrebbe necessitare di un differente numero di premesse per raggiungere una conclusione¹⁴. Nel dirimere la questione, possiamo rifarci all'esempio fornito dal filosofo.

Nella proposizione: tutti gli uomini sono mortali, sono contenute già le proposizioni: alcuni uomini sono mortali, alcuni mortali sono uomini, nulla di ciò che è immortale è un uomo, e dunque queste proposizioni sono conseguenze *derivate* immediatamente dalla prima proposizione. Di contro, nel giudizio che sta alla base non si trova la proposizione: tutti i dotti so-

¹² H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 170 nota 16 e 172. Per una discussione dell'isomorfismo tra idee e forme logiche del sillogismo, in relazione a quello tra categorie e forme logiche del giudizio, cf. M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 133-7.

¹³ La traduzione italiana cui mi riferisco sembra distinguere tra *derivazione* (dell'intelletto) e *deduzione* (della ragione). Accolgo volentieri questa soluzione, sebbene Kant utilizzi in entrambi i casi il medesimo verbo [*ableiten* o *herleiten*, alternati indifferentemente] e definisca, nelle *Lezioni di Logica*, anche la derivazione immediata con il termine latino «*deductio*». Cf. I. KANT, *Logik*, KGS IX, 114.

¹⁴ Cf. J. BENNETT, *Kant's Dialectic*, 259.

no mortali (infatti il concetto di dotto non si presenta affatto in quel giudizio), ed essa può esser *dedotta* dal giudizio che sta alla base solo per mezzo di un giudizio intermedio (A303-4/B360, corsivo mio).

Pur rimanendo nell'ambito della logica formale, Kant si starebbe qui riferendo all'atto di pensiero presupposto dalle due diverse forme di derivazione. Una conseguenza immediata sarebbe analiticamente contenuta nella premessa e potrebbe esserne *derivata* tramite l'applicazione del quadrato aristotelico delle opposizioni (cf. KGS IX, 115-119). Una conseguenza mediata potrebbe, invece, essere ottenuta dalla premessa soltanto sinteticamente: potrebbe esserne, cioè, soltanto *dedotta* tramite un atto di sussunzione. Kant lo descrive in quanto segue.

In ogni sillogismo penso anzitutto una regola (*maior*) per mezzo dell'intelletto. In secondo luogo, io sussumo una conoscenza sotto la condizione della regola (*minor*) per mezzo della facoltà di giudizio. Infine determino la mia conoscenza per mezzo del predicato della regola (*conclusio*), e dunque la determino a priori per mezzo della ragione (A304/B360; cf. anche A330/B386-7).

La sussunzione presuppone quindi un sistema di atti teoretici cui, sotto la guida della ragione, le altre facoltà superiori della conoscenza (intelletto, giudizio, cf. A130/B169) collaborano organicamente. Sebbene l'atto di sussunzione venga effettivamente realizzato giudicando, sussumere [*subsumieren*] significa determinare una conoscenza in base a una regola, tramite la riconduzione di quella conoscenza sotto la condizione espressa dalla regola. Nelle *Lezioni di Logica*, Kant individua il seguente principio generale dei sillogismi: «ciò che sta sotto la condizione di una regola, sta anche sotto la regola stessa» (KGS IX, 120). La determinazione *a priori* per mezzo della ragione consiste così nella «conoscenza della *necessità* di una proposizione attraverso la sussunzione della sua condizione sotto una regola generale data» (KGS IX, 120, corsivo mio). Si ricordi che, nell'*Analitica trascendentale*, Kant aveva presentato quella della modalità come una funzione logica del tutto particolare, che «ha come propria caratteristica quella di non contribuire in nulla al contenuto del giudizio» (A74/B99) e aveva presentato il giudizio necessario «come se il pensiero fosse [...] una funzione [...] della ragione» (A75/B100 nota)¹⁵. Già allora, quindi, la necessità veniva definita in funzione della ragione: tale definizione acquisisce piena intellegibilità nella *Dialettica*. In questo contesto, la premessa maggiore di un sillogismo esprime «la relazione [...] tra una conoscenza e la sua condizione» (A304/B361). Avendo appreso dalla tavola dei giudizi che una relazione può essere espressa in tre modi (cf. A70/B95), ciascuno dei quali corrisponde a una categoria (cf. A80/B106), Kant distingue al più tre forme di sillogismo: quello categorico, quello ipotetico e quello disgiuntivo (cf. A304/B361; cf. anche KGS II, 45-61 e IV, 330)¹⁶.

La teoria appena descritta si chiarisce con un esempio. Si consideri il giudizio «Caio è mortale». Lo si può desumere da un'esperienza (quella di apprendere la morte di Caio, ad esempio), tramite l'applicazione di un concetto («mortalità») al molteplice di

¹⁵ Esiste dunque, sin dall'*Analitica*, una stretta dipendenza della categoria della «necessità» dalla ragione. Su questo aspetto cf. G. MARTIN, *Kant's metaphysics and theory of science*, 179.

¹⁶ Si tenga presente che, nelle *Lezioni di Logica*, solo il sillogismo categorico è considerato un'inferenza mediata, perché il sillogismo ipotetico esprime in realtà un'inferenza immediata e quello disgiuntivo consiste in un polisillogismo. Cf. I. KANT, *Logik*, KGS IX, 129-30.

un'intuizione spazio-temporale (la rappresentazione intuitiva di «Caio»). Le facoltà della conoscenza occupate in questa attività sarebbero l'intelletto e la sensibilità. Il medesimo giudizio potrebbe essere derivato come conseguenza immediata da un altro, del tipo: «Caio non è non mortale». Anche in questo caso, l'operazione dipenderebbe dall'intelletto. Infine, si potrebbe dedurre questo giudizio come conseguenza mediata a partire da una premessa, ad esempio: «tutti gli uomini sono mortali» (cf. A322/B378). In questo caso, l'attività dell'intelletto richiede la guida della ragione. Ci si dovrebbe, infatti, chiedere sotto quale condizione si può asserire che «Caio è mortale». La condizione potrebbe essere che Caio sia un uomo. Riportando la rappresentazione (concettuale, in questo caso) di «Caio» sotto il concetto di «umanità», si sarebbe altrettanto autorizzati a ricondurla sotto quello di «mortalità». Il concetto di «mortalità» – come ogni altro concetto per Kant, puro o empirico che sia (cf. B134 nota) – esprime un'unità normativa, presuppone cioè una regola in base alla quale, affinché si possa predicare la «mortalità» della rappresentazione «Caio», bisogna poterla predicare anche di tutti i concetti che cadono sotto la rappresentazione «Caio», che cioè ne costituiscono l'intensione: ad esempio, il concetto di «uomo». La regola per l'applicazione del concetto di «mortalità» al concetto di «Caio» impone il verificarsi di una condizione, che Caio sia un uomo. Sotto questo rispetto, il giudizio «Caio è mortale» è condizionato dalla regola «Tutti gli uomini sono mortali» e dunque vincolato all'ottemperamento della condizione, nel giudizio «Caio è uomo». Sussumendo il giudizio sotto la regola, la ragione è in grado di spiegare *perché* Caio è mortale, ovvero di fondare questa conoscenza in maniera necessaria.

Con ciò, si è chiarita la funzione logica della ragione, ma non è ancora emerso in che modo le idee si originano a partire dai sillogismi né, di conseguenza, quale rapporto intrattengano con le categorie. Fino a questo punto, sembrerebbe esserci una distinzione soltanto di grado tra ragione e intelletto: che, cioè, il lavoro della ragione, sebbene a un livello di maggiore complessità, sia, in fondo, riconducibile a quello dell'intelletto. La ragione, in questo senso, non sarebbe altro «che una facoltà subalterna, che a conoscenze date fornisce una certa forma – denominata forma logica – con la quale le conoscenze dell'intelletto vengono subordinate le une alle altre e le regole inferiori alle superiori» (A305/B362). Ma Kant non trascura la domanda se la ragione si possa anche «isolare» (A305/B362) e, in tal caso, se essa possa ancora «essere una sorgente autonoma di concetti e giudizi che scaturiscono esclusivamente da essa e tramite cui essa stessa si rapporta agli oggetti» (A305/B362), ovvero «se la ragione in sé, vale a dire la ragione pura a priori, contenga principi sintetici e regole, e in che cosa mai consistano tali principi» (A306/B363).

1.2.2. Logica e trascendenza

Per avanzare su entrambe le questioni, quella sull'origine delle idee e, quindi, quella sulla ragione, bisogna compiere un passaggio dalla logica formale, che «astrae da ogni contenuto della conoscenza» (A299/B354 e cf. A55-6/B79-80), alla logica trascendentale, che considera la struttura sillogistica «qualora la si applichi all'unità sintetica delle intuizioni secondo la norma delle categorie» (A321/B378). Si ripete, così, il medesimo procedimento articolato per la deduzione delle categorie a partire dalla funzione logica dei giudizi (cf. A76-83/B102-9). In quel caso, tuttavia, l'uso logico dell'intelletto si era rivelato sufficiente per spiegare quello trascendentale e il passaggio dall'uno all'altro

era stato diretto. In questo caso, invece, l'uso logico della ragione costituisce un modello – una «intelaiatura»¹⁷ – per comprendere quello trascendentale (cf. A306/B363), ma non è, di per sé, sufficiente (cf. A299/B356).

Per comprendere l'uso trascendentale occorre, in questo caso, recuperare una definizione più generale di «ragione», che Kant offre, sempre nell'*Introduzione* alla *Dialettica*, in una sezione di raccordo, premessa alle due dedicate, rispettivamente, all'uso logico e all'uso trascendentale della ragione. Qui, facendo il paio con la descrizione dell'intelletto come facoltà delle regole (cf. A132/B171), Kant descrive la ragione «in generale» (A298/B355) come «facoltà dei principi» (A299/B356). Solo sulla base di questa definizione, tenendo cioè presente questa aspirazione connaturata alla ragione umana, si può spiegare la dinamica costitutiva della ragione nella sua funzione trascendentale e, insieme con essa, l'origine delle idee e la specificità della ragione rispetto all'intelletto¹⁸. A partire da questa definizione, diversamente dall'uso trascendentale dell'intelletto, quello della ragione può essere considerato – richiamando le definizioni della *Dissertazione inaugurale* (ove era attribuito all'intelletto, invece che alla ragione KGS II, 393-4) – «reale, nella misura in cui la ragione stessa contiene l'origine di certi concetti e principi, che essa non trae né dai sensi né dall'intelletto» (A299/B356)¹⁹. Mentre l'uso trascendentale dell'intelletto determina una «logica della verità» (A62/B87), l'uso trascendentale della ragione – nella misura in cui è reale, quindi «iperfisico» (A63/B87) – genera di per sé una «logica della parvenza» (A61/B86 e A131-2/B170-1), come si chiarirà nel seguito. Verità (cf. A57-61/B82-5), errore (cf. A260-92/B316-49) e illusione si collocano, così, per Kant, tutti e tre sul piano trascendentale²⁰. Se l'uso logico fosse stato di per sé sufficiente a fondare quello trascendentale, lo si sarebbe dovuto dichiarare altrettanto illusorio: l'aggiunta di una ulteriore premessa consente, invece, di preservare l'uso logico della ragione pur dichiarando illusorio quello trascendentale.

1.2.3. La ricerca dell'incondizionato

Kant riconosce che il concetto di «principio» può avere «un duplice significato» (A300/B356). In senso relativo (A301/B358), può *fungere* da principio ogni proposizione universale, nella misura in cui essa «può servire come premessa maggiore di un sillogismo» (A300/B356) pur non *essendo* un principio. In questo senso, ci si riferisce ai principi delle scienze empiriche, ai principi matematici e, infine, ai principi trascendentali dell'intelletto, trattati dalla seconda parte dell'*Analitica trascendentale*. In senso proprio e assoluto (A301/B358), invece, un principio è l'origine di una conoscenza, nella quale «conosco il particolare nell'universale mediante concetti» (A300/B357). Si tratterebbe, nel lessico kantiano, di un giudizio sintetico puro, ma non a priori, poiché le condizioni di esso prescinderebbero, piuttosto che precedere, dai singoli casi dell'esperienza (a differenza delle scienze empiriche), dall'intuizione pura (a differenza della matematica), come anche da un'esperienza possibile in generale (a differenza dei

¹⁷ P. F. STRAWSON, *Saggio sulla Critica della ragion pura*, 145.

¹⁸ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 314-22.

¹⁹ Il parallelo tra l'uso reale dell'intelletto nella *Dissertazione* e l'uso reale della ragione nella prima *Critica* è discusso da M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 130.

²⁰ Cf. O. HÖFFE, *Kant's Critique of pure reason*, 247.

principi trascendentali dell'intelletto)²¹.

A titolo di esempio, si consideri la prima analogia dell'esperienza: «In ogni cambiamento dei fenomeni la sostanza permane» (A182/B224) che può essere tradotta nella massima teoretica: «si deve considerare sostanza tutto ciò che, nel cambiamento dei fenomeni, permane». La si confronti con il principio di sistematicità: «gli elementi [...] non devono essere moltiplicati senza necessità» (A652/B680). Entrambi i principi esprimono una valenza universale e possono pertanto essere considerati come premessa maggiore di un sillogismo. Entrambi esprimono il concetto di una «unità fondamentale». Il primo caso, tuttavia, identifica la sostanza tramite un criterio temporale, che fa riferimento a un'esperienza possibile. Il secondo caso, invece, prescinde da questo criterio²². Sebbene pochi ragionamenti comincino da un vero e proprio principio, ogni sillogismo costituisce «una forma di derivazione di una conoscenza da un principio» (A300/B357) e può essere, come tale, ricondotto a esso.

Tramite i principi, intesi nel senso proprio e primario del termine, la ragione promuove un peculiare tipo di unità:

[s]e l'intelletto è la facoltà dell'unità dei fenomeni mediante regole, la ragione sarà la facoltà dell'unità delle regole dell'intelletto sotto principi. Essa dunque non si dirige mai in primo luogo all'esperienza, o a un qualche oggetto, bensì all'intelletto, per fornire a priori alle molteplici conoscenze dell'intelletto un'unità mediante concetti: unità che può chiamarsi unità della ragione ed è di tutt'altra specie da quella che può essere operata dall'intelletto (A302/B359).

Si è chiarito nel capitolo precedente che l'attività discorsiva dell'intelletto consiste in operazioni sintetiche discrete, tramite le quali il molteplice dell'intuizione viene riportato per concetti all'unità dell'appercezione. I concetti rappresentano un'unità distributiva, e l'unità sintetica dell'appercezione, che si definisce in funzione di essi, altrettanto. A prescindere da queste operazioni sintetiche, l'appercezione trascendentale potrebbe ancora continuare a dirsi una, ma soltanto in senso analitico, cioè in quanto sempre identica a sé stessa, il che – almeno dal punto di vista trascendentale – avrebbe una ben modesta rilevanza. Al contrario, la ragione realizza un'unità sistematica e completa (cf. anche A326-7/B383)²³, «collettiva» (A582/B610 e A644/B672), delle conoscenze. In questo senso, l'unità razionale è «essenzialmente distinta» (A307/B363) da quella dell'intelletto, sia essa intesa come la categoria di unità o come unità dell'appercezione (cf. B131). Il rapporto tra l'unità dell'appercezione e l'unità della ragione costituisce lo spazio entro il quale oscilla la natura unitaria del carattere intellegibile. Nel riferirlo alla spontaneità manifestata dall'intelletto e dalla ragione, infatti, Kant non specifica se l'unità del carattere intellegibile sia quella propria dell'uno o dell'altra: il che, presumi-

²¹ M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 118.

²² Con ciò mi pare sufficientemente chiarita la distinzione tra principi trascendentali dell'intelletto e principi trascendenti della ragione, contestata da Bennett. Cf. J. BENNETT, *Kant's Dialectic*, 262. Altra questione è definire se, nella filosofia trascendentale, si possa stabilire univocamente un principio supremo della ragione, o una gerarchia di principi.

²³ Paul Guyer mette in relazione l'unità completa e sistematica delle conoscenze presupposta dall'unità della ragione con gli ideali di «interezza» e forma» attribuiti, questa volta, al mondo inteso come totalità degli oggetti nella *Dissertazione inaugurale*. Cf. P. GUYER, «The unity of reason», 141-2. Cf. inoltre I. KANT, *De mundi sensibilis atque intellegibilis*, KGS II, 390-1; ID., *Kritik der reinen Vernunft*, A302/B359.

bilmente, si spiega con il fatto che l'unità del carattere intellegibile è parzialmente analoga a quella dell'uno e a quella dell'altra. Considerato, infatti, in rapporto alle manifestazioni discrete, osservabili, del carattere empirico e delle sue azioni, il carattere intellegibile si rivela dall'accumulazione asintotica di queste ultime. D'altra parte, è chiaro che la sua essenza unitaria è ben più della somma di tutte queste manifestazioni e costituisce, piuttosto, la ragione che le tiene insieme.

Dal punto di vista storico-genealogico, la ragione costituisce una funzione di secondo ordine: essa non si applica all'esperienza, bensì all'uso empirico dell'intelletto (cf. anche più avanti A306-7/B363) e non produce alcuna conoscenza, ma determina l'ordine delle conoscenze (cf. nell'*Appendice* A643-4/B671-2). Dal punto di vista logico ed epistemologico, come emergerà più chiaramente nell'*Appendice* alla *Dialettica*, si tratta però di un ruolo di primo ordine. Kant sostiene, così, che «ogni nostra conoscenza comincia dai sensi, di qui muove verso l'intelletto e si conclude nella ragione, al di sopra della quale non si incontra nulla di più elevato in noi per elaborare la materia dell'intuizione e per sussumerla sotto la suprema unità del pensiero» (A298/B355). La ragione, infatti, «nel concludere, cerca di ridurre la grande molteplicità della conoscenza dell'intelletto al minimo numero di principi (condizioni universali) e con ciò tenta di realizzare l'unità suprema della conoscenza» (A305/B361).

La riduzione all'unità in base a principi opera in maniera analoga a quella di un sillogismo. Ogni giudizio esprime per la ragione una conoscenza condizionata, della quale essa è portata per sua natura a cercare «nel suo uso logico» (A307/B364) la condizione universale: come è stato chiarito, infatti, il sillogismo rappresenta «un giudizio ottenuto mediante la sussunzione della sua condizione sotto una regola universale (la premessa maggiore)» (A307/B364). Nella misura in cui anche la premessa maggiore di un sillogismo esprime una conoscenza condizionata, essa «a sua volta è sottoposta allo stesso tentativo della ragione, e con ciò dev'essere cercata, fin quando è possibile (per mezzo di un *prosyllogismus*) la condizione della condizione» (A307/B364; cf. inoltre A331/B387). Per ogni conoscenza condizionata dell'intelletto, la ragione è portata ad istituire una ricerca ricorsiva delle condizioni e a «trovare [...] quell'incondizionato con cui venga compiuta l'unità della conoscenza stessa» (A307/B364).

Nell'esempio citato sopra, il giudizio «Caio è mortale» presupponeva, come premessa maggiore di un eventuale sillogismo tramite il quale potesse essere dedotto, la regola per cui «tutti gli uomini sono mortali». Ma anche questa regola rappresenterebbe per la ragione una conoscenza condizionata, per la quale essa sarebbe portata a cercare un'ulteriore condizione, ad esempio: «tutti gli uomini hanno un corpo», tramite la quale la conoscenza potrebbe essere sussunta sotto un'altra regola, in questo caso: «tutti i corpi sono mortali», e così via. A questo punto, Kant introduce una distinzione decisiva²⁴.

Questa massima logica [quella di ricercare per ogni condizionato la propria condizione] non può divenire in altro modo un principio della ragion pura, se non ammettendo che, se è dato il condizionato, è data anche (vale a dire, è contenuta nell'oggetto e nella sua connessione) l'intera serie delle condizioni subordinate le une alle altre; la quale serie è perciò essa stessa incondizionata (A307-8/B364).

La massima di cui qui si parla appartiene alla logica generale, prescinde cioè dai contenuti della conoscenza. In questo senso, essa è analitica: il concetto di «condizionato»

²⁴ Una ricostruzione chiara è offerta da M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 121-9.

contiene quello di «condizione»²⁵. Essa, inoltre, è una massima soggettiva e trascendentale: la sua prescrizione si rivolge, infatti, al pensiero piuttosto che alla realtà oggettiva ed essa costituisce la condizione di possibilità dell'uso della ragione nella sua funzione speculativa, ovvero del suo esercizio sull'uso empirico dell'intelletto. Il principio che le corrisponde, invece, è sintetico: nel concetto di «condizionato» è compreso ben quello di «condizione», ma non quello di «incondizionato» (cf. A308/B364). Esso è inoltre un principio oggettivo, nella misura in cui descrive una realtà opposta al soggetto trascendentale. E, poiché il suo oggetto non potrebbe mai essere esaurito da alcuna esperienza, Kant gli attribuisce una natura trascendente (cf. A308/B365). Così come è stata descritta, la massima è naturale, ovvero connaturata alla ragione umana. Inoltre, essa è inevitabile, a condizione che si intraprenda una ricerca formulando un principio²⁶. Ma se non si vuole incorrere nell'inconveniente di attribuire alla ragione un vuoto epistemico – ciò che Kant avrebbe senz'altro voluto evitare – accusandola di prescrivere una massima falsa, anche il principio che essa implica dev'essere inteso come inevitabile e, per la sua inscindibilità con la massima, naturale. Il principio oggettivo deve dunque essere ammesso, non appena la ragione si applica all'uso empirico dell'intelletto e la ricerca dell'unità razionale diviene una questione non meramente logica, ma reale²⁷. Mentre la prescrizione espressa dalla massima, sebbene trascendentale, non necessita di alcuna deduzione, in quanto logica e soggettiva, il principio oggettivo richiede invece che si mostri il suo ruolo nella conoscenza: ciò che avviene tramite la descrizione dell'illusione trascendentale prima e dell'uso regolativo della ragione poi²⁸.

Nel *Libro Primo* della *Dialettica*, Kant descrive il passaggio dalla massima al principio in relazione all'esempio menzionato sopra.

Nella conclusione di un sillogismo [...] noi restringiamo un predicato ad un certo oggetto, dopo aver pensato – nella premessa maggiore – quel predicato in tutta la sua estensione, sotto una certa condizione. Questa quantità completa dell'estensione in relazione a una tale condizione si chiama l'universalità [*Allgemeinheit*] (*universalitas*). Ad essa corrisponde, nella sintesi delle intuizioni, la totalità [*Allheit*] (*universitas*) delle condizioni. Quindi il concetto trascendentale della ragione non è altro che il concetto della totalità delle condizioni per un condizionato che venga dato. Ora, poiché soltanto l'incondizionato rende possibile la totalità delle condizioni, e viceversa la totalità delle condizioni è in sé stessa sempre incondizionata, un concetto razionale puro in generale può essere spiegato per mezzo del concetto

²⁵ In questo senso, la si può considerare una traduzione del principio di ragion sufficiente, che – come tale – si affianca a quella offerta dalla seconda analogia dell'esperienza. La prima giustifica la tesi della terza antinomia della ragion pura, sulla seconda riposa l'antitesi. Ecco in qual senso, come si è chiarito nel *Capitolo II* di questo lavoro, la questione cosmologica dibattuta nella terza antinomia della ragion pura porta alla luce una ambiguità intrinseca al principio di ragion sufficiente formulato da Leibniz.

²⁶ Per la sua affinità con l'imperativo categorico, dovuta alla pretesa incondizionata che entrambi esprimono, l'una sull'intelletto e l'altro sulla volontà, questa massima è stata definita da Allison come un «imperativo categorico intellettuale». Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 312. Anche Bennett traduce la distinzione tra oggettivo e soggettivo in quella tra teoretico e pratico. Cf. J. BENNETT, *Kant's Dialectic*, 268.

²⁷ Ameriks recupera, a questo proposito, la distinzione tra fondamento logico e fondamento reale, già presente negli scritti kantiani pre-critici. Cf. K. AMERIKS, «The Critique of Metaphysics: Kant and traditional Ontology», 251 e 272 nota 2. Cf. inoltre I. KANT, *Der einzig mögliche Beweisgrund*, KGS II, 81-87; ID., *Negative Größe*, 189-204.

²⁸ M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 120.

dell'incondizionato, in quanto esso contiene un fondamento per la sintesi del condizionato (A322/B379).

Il passaggio dall'universalità del giudizio alla totalità delle condizioni segna la transizione dalla logica formale a quella trascendentale (cf. anche A573/B601). Il passaggio dalla totalità delle condizioni all'incondizionato determina, invece, il passaggio della «logica trascendentale» nella «dialettica». L'universalità si riferisce in questo caso al giudizio assertorio: «tutti gli uomini sono mortali», ma può essere esemplificata anche da un giudizio ipotetico o disgiuntivo²⁹. Essa esprime l'estensione completa di un predicato (in questo caso quello di «mortalità») sotto una condizione (in questo caso, la «umanità»): al medesimo schema potrebbero essere ricondotti, con l'aggiunta di qualche operazione logica, tanto un giudizio ipotetico quanto uno disgiuntivo. In qual senso l'estensione completa di un sillogismo corrisponde alla totalità delle condizioni del giudizio? Che una proprietà si predichi in tutta la sua estensione sotto una regola, ovvero di tutti i membri di una determinata classe, presuppone – in base alla valenza normativa del concetto – che essa si predichi di ciascun membro in accordo alle condizioni stabilite dall'intensione del concetto. Mentre la logica generale si occupa della relazione formale tra i concetti, la logica trascendentale si occupa infatti delle condizioni di applicazione dei concetti al molteplice dell'intuizione. Ecco perché interrogarsi sul senso di un giudizio universale pone il problema della totalità e determina il passaggio dall'una all'altra³⁰. Ora, la totalità raggiunta dall'intelletto per mezzo di operazioni sintetiche discrete è sempre distributiva. Nel considerarla, tuttavia, la ragione presuppone una totalità sistematica, completa. In altri termini, la «totalità delle condizioni» compare una prima volta nel suo significato relativo, e una seconda volta nel suo significato assoluto³¹. Questo perché formulare un giudizio, capace di una pretesa di verità, di per sé presuppone che non soltanto alcune, ma tutte le condizioni di applicazione di quel giudizio all'esperienza siano state ottemperate. L'incondizionato costituisce non l'*oggetto*, ma il *fondamento* della sintesi del condizionato: garantendo la totalità delle condizioni materiali di un giudizio di esperienza, le idee trascendentali si rivelano indispensabili per formulare giudizi sensati circa gli oggetti di un'esperienza possibile. Alla luce di quanto detto fino a questo punto, Kant sostiene che

quante sono le specie di relazione che l'intelletto si rappresenta tramite le categorie, tanti saranno i concetti razionali puri; e così si dovrà cercare in primo luogo un incondizionato della sintesi categorica in un soggetto; in secondo luogo, un incondizionato della sintesi ipotetica

²⁹ L'universalità riguarda la «quantità» dei giudizi e, sotto il punto di vista della logica trascendentale, è incompatibile con la particolarità e la singolarità. Universali possono essere i giudizi assertori, ma anche quelli ipotetici o disgiuntivi. Questi ultimi tre sono, infatti, modi della «relazione» espressa da un giudizio. Schmucker rimprovera a Kant di non aver precisato ciò con sufficiente chiarezza. Cf. J. SCHMUCKER, *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft*, 40.

³⁰ Sotto l'aspetto dell'estensione, che riguarda la logica generale, un giudizio universale [*allgemein*] («tutti») può essere considerato identico a un giudizio singolare («ogni») (cf. A71/B96-7), che è quello cui Kant fa corrispondere – nell'*Analitica trascendentale* – la categoria della «totalità» [*Allheit*] (cf. A80/B106). Partendo, dunque, come in questa argomentazione, dal punto di vista della logica generale, è possibile stabilire una connessione tra i giudizi universali (assertivi, ipotetici o disgiuntivi) e il concetto della totalità, sebbene – a rigor di logica trascendentale – l'universalità del giudizio sia rappresentata dal modo categoriale dell'«unità».

³¹ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 316.

dei membri di una serie; in terzo luogo, un incondizionato della sintesi disgiuntiva delle parti in un sistema (A323/B379).

Come è emerso sopra, la forma di un sillogismo dipende dalla categoria relazionale espressa dalla premessa maggiore: ciascuna idea trascendentale rappresenterebbe il procedimento ascendente di una forma sillogistica. In questo senso, le idee non sarebbero il *contenuto* di un sillogismo, ma esprimerebbero il *modo* di sintetizzare proprio di quel sillogismo. Il medesimo atto di pensiero tramite il quale un giudizio viene ricondotto a una regola (assertoria, ipotetica, disgiuntiva), ovvero a una categoria (inerenza e sussistenza, causalità e dipendenza, comunanza) esprimerebbe anche un'idea trascendentale³². Se l'*Analitica trascendentale* articola una «grammatica del pensiero», la *Dialettica trascendentale* mostrerebbe così che essa è «intrinsecamente orientata» all'incondizionato³³. Ma non in ogni ragionamento si manifesta un'idea: ciò si verifica solo quando la categoria, che nella premessa maggiore di un sillogismo determina la regola della deduzione, è considerata a prescindere dalle condizioni di applicazione nel giudizio, nella misura in cui la ragione presuppone la totalità delle condizioni della deduzione³⁴. È stato giustamente osservato che, mentre nel caso delle categorie esse sarebbero risultate illusorie se non si fosse mostrata la loro validità oggettiva, nel caso delle idee esse si rivelano illusorie qualora sia loro attribuita una validità oggettiva³⁵.

1.3. Illusione trascendentale

Nell'*Introduzione* alla *Dialettica*, Kant si riferisce alla «parvenza trascendentale» (A925/B352) distinguendola da quella empirica (cf. A295/B351-2) e da quella logica (cf. A296-7/B253). La dichiarazione centrale è quella per cui:

nella nostra ragione (considerata soggettivamente come una facoltà della conoscenza umana) hanno sede regole fondamentali e massime del suo uso, le quali hanno tutto l'aspetto di principi oggettivi, e per cui accade che la necessità soggettiva di una certa connessione dei nostri concetti in favore dell'intelletto venga considerata come una necessità oggettiva della determinazione delle cose in sé stesse (A297/B353-4).

Si è chiarito che l'idealismo trascendentale consente di distinguere tra la massima analitica di ricercare per ogni condizionato la propria condizione e il principio sintetico di presupporre, per ogni condizionato, l'incondizionato. È stata, altresì, spiegata l'inseparabilità della massima dal principio, onde evitare che la ragione incorra in un vuoto epistemico. Se, del resto, la massima potesse sussistere senza il principio, essa non sarebbe sufficiente a spiegare l'origine delle idee trascendentali, la quale è, dunque, intessuta con la ricerca dell'incondizionato. Nella citazione Kant si riferisce, quindi, alla massima e al principio che intervengono nell'uso teoretico ragione, qualora essa si applichi al lavoro cognitivo dell'intelletto, sussumendo i giudizi di quest'ultimo in una catena di sillogismi ascendenti. Soggettivo e oggettivo contraddistinguono, pertanto, due ambiti di normatività: quelli in cui si esercita la necessità espressa, rispettivamente, dalla massima e dal principio. In questi termini, l'illusione consisterebbe nel fatto che per-

³² Cf. M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 136.

³³ Entrambe le citazioni sono tratte da O. HÖFFE, *Kant's Critique of pure reason*, 250.

³⁴ Cf. M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 137.

³⁵ Cf. M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 121.

cepiamo – «aspetto» [*das Ansehen*] rimanda al campo semantico del vedere – necessariamente la massima soggettiva come un principio oggettivo.

Come emergerà nel capitolo seguente di questo lavoro, anche nel riferirsi agli errori cognitivi che dipendono dalla sensibilità e dall'intelletto – in particolare, quelli rinvenuti nell'ambito della *metaphysica generalis* e attribuiti a Leibniz e a Locke (cf. A271/B327) – Kant parla di «un inavvertito influsso della sensibilità sull'intelletto, per mezzo del quale accade che i fondamenti soggettivi del giudizio confluiscono assieme a quelli oggettivi facendoli deviare dalla loro destinazione» (A294/B350-1)³⁶. Diversamente da quest'ultimo caso, nel quale l'oggettività dipende dall'appercezione trascendentale, ovvero dalle categorie e, quindi, dai principi *trascendentali* dell'intelletto, il principio oggettivo che è all'origine dell'illusione in cui cade la ragione è un principio *trascendente*³⁷. Gli uni hanno, così, come pietra di paragone l'esperienza possibile, e si riferiscono a un oggetto inteso come oggetto di quest'esperienza mentre, nel loro uso – per l'appunto – erroneo, tali principi e concetti si riferiscono a un oggetto in generale. Il principio della ragione, invece, si riferisce – sulla base dei sillogismi a cui si applica – a un oggetto specifico, il quale può essere tuttavia soltanto pensato, poiché tale principio prescinde di per sé, per definizione, da ogni possibile esperienza³⁸. Di conseguenza, l'oggettività cui pretende l'intelletto non è la stessa cosa che quella cui tende invece la ragione: nel primo caso si tratta dell'oggettività in senso epistemico, che peraltro richiede l'intervento – seppure regolato – di un contributo soggettivo da parte della sensibilità. Illegittimamente la ragione potrebbe pretendere a questo tipo di oggettività, poiché quella cui essa tende coincide sotto questo punto di vista con un principio soggettivo: ciononostante, come emergerà più avanti, nella misura in cui si tratta di una tendenza connaturata alla ragione umana, anche in questo caso è possibile continuare a parlare di oggettività, sebbene in un senso diverso da quello epistemico. La distinzione tra due forme di oggettività è un riflesso di quella tra le due forme di spontaneità manifestate, rispettivamente, dall'intelletto e dalla ragione.

Il filosofo pone l'accento sul fatto che l'illusione trascendentale è un meccanismo radicato nella conformazione stessa della ragione umana e, come tale, è «naturale e inevitabile» (A298/B354). La sua naturalezza è comparabile a quella di un'illusione ottica (la quale, tuttavia, costituisce un tipo di parvenza «empirica»), cui Kant peraltro si riferisce in queste pagine, facendo il paragone con il fatto che «non possiamo evitare che il mare [la linea dell'orizzonte] ci appaia più alto al largo che a riva [...]; [...] neppure un astronomo potrà impedire il fatto che la luna gli appaia più grande al suo sorgere» (A297/B354). L'inevitabilità è invece da intendersi in senso condizionale, ove la condizione consiste nella natura della conoscenza umana: qualora ci si impegni nell'indagine speculativa, la ragione non potrà trattenersi dal valutare i giudizi formulati dall'intelletto e dall'istituire, a partire da essi, una ricerca delle condizioni, presupponendo la totalità

³⁶ Un approfondimento di questo aspetto si trova nel *Capitolo VII* di questo lavoro.

³⁷ Per rimarcare la distinzione tra errore empirico e illusione trascendentale, Kant chiarisce che «daher sind transzendental und transzendent nicht einerlei» (A296/B352). Quella tra «trascendentale» e «trascendente», alla quale – per altro – Kant non si attiene sempre con la stessa costanza, è una distinzione problematica, riconducibile a quella tra categorie e idee, da ultimo, a quella tra intelletto e ragione: cf. M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 114 nota 24.

³⁸ In questo senso, gli oggetti delle metafisiche speciali – come si mostrerà nel prossimo capitolo – non possono essere in alcun modo ridotti all'oggetto cui si riferiscono concetti empirici. Cf. M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 111-117.

di queste ultime. Ma è stato giustamente osservato che sottrarsi all'illusione trascendentale rinunciando all'attività teoretica sia equiparabile a sottrarsi a un'illusione ottica chiudendo gli occhi³⁹: con un po' di buon senso, possiamo quindi accettare la tesi kantiana. A meno di una riflessione trascendentale, massima e principio sono a ben vedere un'unica cosa, considerata una volta dal punto di vista dell'intelletto, rispetto alla cui indagine sui fenomeni quella della ragione vale come una massima, e una volta dal punto di vista della ragione, che considerando le apparenze come la cosa in sé le sottopone a un principio trascendente: non soltanto, dunque, il passaggio dalla massima al principio ma anche la loro confusione sembrerebbe inevitabile⁴⁰. La *Dialettica trascendentale*, ridefinita nell'*Introduzione* alla *Logica trascendentale* come «critica della parvenza dialettica» (A62/B86), consente, sulla base dell'idealismo trascendentale, di svelare la parvenza trascendentale ma, per la naturalezza e inevitabilità di quest'ultima, non di eliminarla. In questo senso, la parvenza trascendentale si distingue da quella logica, consistente nella «semplice imitazione della forma della ragione (l'illusione dei sofismi)» (A296/B353), la quale dipende invece da una «mancanza di attenzione alla regola logica» (A296/B353) e «scompare completamente» (A297/B353) non appena svelata. Quello logico, per essere precisi, è un errore piuttosto che un'illusione.

Quest'ultima osservazione richiama l'attenzione su un altro risultato. Kant sostiene, infatti, che, pur non potendo in alcun modo eliminare la parvenza trascendentale, una critica sia in grado non soltanto di scoprirla ma anche di «far sì che essa non inganni» (A297/B354; cf. anche BXXXI). Egli sembrerebbe così distinguere la parvenza trascendentale – e con essa le idee e i principi della ragione – dall'errore metafisico, per intenderci quello attribuito alle inferenze della psicologia razionale, della cosmologia razionale e della teologia razionale. Così anche nell'ultima citazione riportata egli identifica la parvenza trascendentale come fondamento «per cui» una connessione soggettivamente necessaria «viene considerata» come oggettivamente necessaria, distinguendo l'atto (di considerare qualcosa come qualcos'altro) dalla parvenza *in base alla quale* esso si compie. In modo simile, Kant mostra di esprimersi ogniqualvolta si riferisca alla parvenza trascendentale (nella prima parte dell'*Introduzione* alla *Dialettica*: «parvenza, in quanto induce all'errore», A293/B350; «porta completamente fuori strada», A295/B352), per lo meno ove non usi il termine «parvenza» in modo generico («verità e parvenza», ove «parvenza» significa genericamente «errore»: cf. A293/B350). Ancora una volta, il paragone con le rappresentazioni ottiche è eloquente: nella parvenza trascendentale come in quella empirica, comprendendo la natura illusoria della percezione, pur non essendo in grado di percepire diversamente, siamo però in grado di formulare giudizi corretti in merito alle nostre percezioni. In questo senso, l'errore non è né naturale né inevitabile. Non è naturale, o per lo meno non lo è in una prospettiva di idealismo trascendentale, che fornisce la cornice concettuale per distinguere una normatività oggettiva da una meramente soggettiva. Non è inevitabile, nella misura in cui sembrerebbe riguardare non tanto i principi e le idee della ragione in quanto tali, quanto piuttosto l'uso che se ne fa e, di conseguenza, l'attività di giudicare in cui questo avviene. Dopo aver discusso e specificato la dinamica dell'illusione trascendentale nella *Dialettica trascendentale*, Kant affida ad una *Appendice* una ulteriore riflessione su un uso corretto ed epistemicamente indispensabile dei principi razionali. Quest'ultimo, di cui

³⁹ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 331.

⁴⁰ M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 127.

mi occupo qui di seguito, conduce l'attenzione sulla preoccupazione fondamentale sottesa alla concezione kantiana dell'uso teoretico della ragione e prepara, così, il terreno per le questioni affrontate nella terza *Critica*⁴¹.

1.4. L'uso regolativo delle idee e il fine della ragione

All'inizio dell'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale*, Kant riassume i risultati della discussione.

La ragione non si riferisce mai direttamente a un oggetto, ma unicamente all'intelletto, e mediante quest'ultimo al suo proprio uso empirico; essa dunque non crea concetti (di oggetti), bensì li ordina soltanto, e fornisce ai concetti quell'unità che essi possono avere nella loro massima estensione possibile, cioè in riferimento alla totalità della serie: una totalità, questa, che non è presa in considerazione dall'intelletto, il quale guarda soltanto alla connessione mediante cui ovunque si costituiscono serie di condizioni secondo concetti (A643-4/B671-2).

Come è stato anticipato all'inizio di questo capitolo, in virtù del suo essere facoltà dei principi la ragione svolge una funzione di secondo ordine sulle operazioni sintetiche dell'intelletto, tramite le quali soltanto si *costituiscono* per noi, a partire dal molteplice spazio-temporale, oggetti della conoscenza. Kant chiarisce qui che le operazioni sistematiche della ragione *regolano* le operazioni dell'intelletto e, di conseguenza, gli oggetti che da esse dipendono, riportandoli in un *ordine* complessivo e, quindi, in un orizzonte di *sensu*⁴².

Per chiarire in che modo la ragione regoli l'attività dell'intelletto, Kant distingue una funzione apodittica da una ipotetica. Il primo caso si riferisce all'attività della ragione nel procedimento discendente di un sillogismo. In questo senso, «l'universale è in sé già certo e dato» (A646/B674) insieme al caso particolare, e la ragione rappresenta la facoltà di sussumere sotto l'universale il particolare, che risulterà perciò «determinato necessariamente» (A643/B674) nel giudizio. Il secondo caso si riferisce, invece, alla capacità della ragione di istruire un prosillogismo. In questo senso, «il particolare è certo, mentre l'universalità della regola per tale conseguenza resta ancora un problema»

⁴¹ Forse troppo generosamente, Ameriks rileva che, in continuità con il periodo pre-critico, «whereas he [Kant] argues that rationalist claims about the self are fallaciously inflated, he does not do much within the *Critique* to rule out the idea of a consistent, albeit very formal and negative, pure theory of the ultimate nature of the self, for example as necessarily immaterial and rational [...]. For most cosmological issues, a fairly extensive rational doctrine (of phenomenal law and noumenal possibilities) is allowed and is outlined in part in the *Metaphysical Foundations of Natural Science*. Finally, the theological idea is like the psychological one in not leading to contradictions, but also somewhat like the cosmology in providing a relatively full doctrine of attributes». Cf. K. AMERIKS, «The Critique of Metaphysics: Kant and traditional Ontology», 254-5.

⁴² Nella ricerca di senso da parte della ragione risiede, a mio avviso, il confine estremo della libertà di pensiero. In primo luogo, come si vedrà nell'esame della terza *Critica*, un senso non è ancora un fine, sebbene ne costituisca la condizione: è soltanto in base alla capacità di rinvenire un ordine nel mondo che la volontà può rinvenire degli scopi in base ai quali determinarsi. In secondo luogo, sebbene nella terza *Critica* Kant affidi all'immaginazione produttiva, in una dimensione esclusivamente soggettiva, la capacità di rinvenire un senso delle cose, la capacità di porre la domanda rimane una sana pretesa della ragione, attraverso i suoi principi: in questo modo, fatte le dovute distinzioni, essa continua a testimoniare una relazione dell'uomo a ciò che non è finito. Sulla spontaneità del pensiero come *Sinngebung* o meglio *Sinnbezug*, cf. I. HEIDEMANN, *Spontanität und Zeitlichkeit*, 227.

(A646/B674), può essere cioè assunta soltanto come un'ipotesi. In questo caso, la ragione non dice nulla su come l'esperienza sia fatta, ma indica piuttosto all'intelletto come si debba indagare su di essa, svolgendo così un ruolo «regolativo» (A647/B675).

Nel suo uso ipotetico, la ragione permette di ricostruire, sebbene soltanto problematicamente, l'universale in un giudizio, risalendo, tramite l'istituzione di un prosillogismo, a una regola a partire dalla quale il giudizio possa essere dedotto. La ragione consente, in altri termini, di «approssimare [...] la regola all'universalità» (A647/B675) ove l'uso empirico dell'intelletto «costituisce il criterio della verità delle regole» (A647/B675).

Tale universalità garantisce una «unità sistematica delle conoscenze dell'intelletto» (A647/B675), che Kant ritrova in alcuni «principi dei filosofi» (A651/B679) e riconduce a tre forme fondamentali: «1) [...] un principio dell'omogeneità del molteplice sotto generi superiori; 2) [...] un principio di varietà dell'omogeneo sotto specie inferiori; e [...] 3) una legge di affinità di tutti i concetti, che impone un passaggio continuo da una specie all'altra» (A658/B686). Il principio di affinità può considerarsi il risultato della combinazione dei primi due; inoltre, tutti e tre esprimono l'unico principio dell'unità sistematica e presiedono, così, all'indagine dell'intelletto sulla natura e al processo di formazione dei concetti empirici⁴³). L'unità sistematica costituisce, tuttavia, «solo un'unità proiettata» (A647/B675). Evocando la definizione dell'unità suprema della conoscenza come un «antico desiderio» (A301/B358) della filosofia e dell'aspirazione all'incondizionato come il «desiderio della metafisica» (BXXI), la nozione di «unità proiettata» anticipa l'orientamento intrinsecamente finalistico della ragione nel suo uso pratico. Il concetto di proiezione rimanda inoltre alla metafora ottica del *focus imaginarius*, che sarà chiarita più avanti e, tramite questa, anticipa quella di «progetto», in base alla quale, nella terza *Critica*, la funzione riflettente del giudizio riconduce l'unità del molteplice della natura a un'intelligenza sovraumana (cf. KGS V, 180). Accostando i concetti di «ordine» e di «unità proiettata», sembra emergere nel testo dell'*Appendice* implicitamente quanto nella *Critica del giudizio* sarà definitivamente esplicitato tramite il concetto di finalità formale, che cioè senso e fine, sebbene irriducibili l'uno all'altro, sono strettamente connessi.

Questa riflessione conduce a esaminare lo statuto epistemico del principio razionale dell'unità sistematica, che Kant chiarisce come segue.

L'unità sistematica o razionale della conoscenza dell'intelletto è un principio *logico*, per aiutare l'intelletto a progredire mediante le idee, laddove esso non sarebbe in grado di stabilire da solo delle regole, e al tempo stesso per procurare alla diversità delle sue regole un accordo comune sotto un principio (sistematico) e con ciò la più estesa connessione che sia possibile. Affermare poi che la costituzione degli oggetti, o la natura dell'intelletto che li conosce in quanto tali, sia in sé destinata all'unità sistematica, e che essa si possa in una certa misura postulare a priori, anche a prescindere da un tale interesse della ragione; e dunque affermare che tutte le conoscenze possibili dell'intelletto (fra le quali quelle empiriche) possiedono un'unità razionale e sottostanno a principi comuni, dai quali esse, indipendentemente dalle loro diversità, possono essere derivate: ebbene, questo sarebbe un principio *trascendentale* della ragione, che renderebbe necessaria l'unità sistematica non in modo semplicemente

⁴³ Su questo aspetto insiste H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 423-48, cui devo peraltro molti punti della presente ricostruzione.

soggettivo e logico – cioè come metodo – bensì in modo oggettivo (A648/B676, corsivo mio).

Il filosofo sembrerebbe così presupporre che un principio della ragione abbia valore logico, non trascendentale. A quanto detto segue, però, dopo poche pagine un'altra riflessione.

Di fatto, non si comprende come possa aver luogo un principio *logico* dell'unità razionale delle regole, se non si presuppone un principio *trascendentale*, tramite cui venga ammessa a priori una siffatta unità sistematica come necessaria e inerente agli oggetti stessi. Infatti, con che diritto la ragione potrebbe pretendere nel suo uso logico di trattare la molteplicità delle forze – quale ci fa conoscere la natura – come un'unità che rimane semplicemente nascosta, e di dedurla per quanto sta in essa, da una qualche forza fondamentale, se fosse libera di ammettere come altrettanto possibile che tutte le forze siano eterogenee e che l'unità sistematica della loro deduzione non sia conforme alla natura (A651/B679)?

La distinzione tra natura logica e trascendentale del principio calca quella tra la massima soggettiva e principio oggettivo che presiede all'uso teoretico della ragione. Come la massima di ricercare per ogni condizionato la propria condizione si distingue dal principio per cui dato il condizionato è dato anche l'incondizionato, allo stesso modo il principio dell'unità sistematica, inteso in senso logico come prescrizione di ricercare per ogni conoscenza condizionata una cornice empirica che ne sia la condizione, si distingue dal medesimo principio, inteso questa volta in senso trascendentale come affermazione della sistematicità dell'esperienza in generale. È stato chiarito, però, che la massima è inseparabile dal principio: allo stesso modo, la prescrizione di ricercare una cornice sistematica per una conoscenza data sarebbe insensata, se non si presupponesse la sistematicità dell'esperienza in generale. Il principio logico si distingue così dal principio trascendentale, ma allo stesso tempo lo presuppone: Kant specifica questa tesi non soltanto per il principio di unità sistematica, ma anche per le sue espressioni più particolari (per il principio di omogeneità cf. 651-4/B679-82; per il principio di specificità cf. 654-7/B682-5).

Il problema si sposta, allora, sulla trascendentalità del principio. In qual senso il principio trascendentale avrebbe una funzione soltanto regolativa, e non anche costitutiva dell'esperienza? E in quale senso una regola può essere ritenuta un principio trascendentale della ragione? Affronto le questioni in ordine inverso⁴⁴. Nella seconda, in particolare, viene al pettine la questione della validità oggettiva dei principi razionali, che percorre l'intera discussione dell'uso teoretico della ragione. Nell'*Introduzione* alla *Dialettica*, il filosofo ha osservato che, sebbene la ragione, riportando le conoscenze a un'unità sistematica, risponda a un antico desiderio della filosofia, «[il fatto] che gli oggetti in sé stessi – vale a dire la natura delle cose – siano subordinati a principi e debbano essere determinati secondo meri concetti, se non è una cosa impossibile, è almeno una cosa alquanto assurda nella sua pretesa» (A301-2/B358).

Avendo definito le idee in modo tale che esse non possano mai trovare alcun corrispondente nell'esperienza, Kant riconosce nel *Libro Primo* della *Dialettica trascendentale* che di esse «non è possibile propriamente alcuna deduzione oggettiva» (A336/B393) come quella elaborata nel caso delle categorie. Come è stato mostrato nell'*Analitica trascendentale*, la validità oggettiva delle categorie riposa sul ruolo che

⁴⁴ Sulla deduzione trascendentale delle idee della ragione, cf. R. PIPPIN, *Kant's theory of form*, 208-10.

esse svolgono nella sintesi del molteplice spazio-temporale: la tavola delle categorie (A80/B106) traduce, così, in termini trascendentali la nozione di «realtà» e dunque quella di «essere»⁴⁵. A questa tavola ne corrisponde un'altra, collocata nell'*Appendice all'Analitica trascendentale*, nella quale Kant traduce in termini trascendentali le nozioni di «niente» e quindi di «non-essere» (cf. A292/B348): Kant osserva qui che

l'oggetto di un concetto, al quale non è assegnabile alcuna intuizione corrispondente, è=niente, ossia è un concetto senza oggetto, come i *noumena*, i quali non possono essere annoverati tra le possibilità, seppure proprio perciò non debbano essere spacciati come impossibili (*ens rationis*) (A289/B347).

Il filosofo recupera questa riflessione allorché, concludendo il paragrafo introduttivo al *Libro Primo della Dialettica*, introduce una distinzione tra gli enti di ragione, identificando come *conceptus ratiocinati* i concetti dedotti correttamente e come *conceptus ratiocinantes* quelli sofisticati (A311/B368; cf. inoltre A669-70/B697-8 e KGS V, 396): trattandosi di concetti *a priori* (il problema è esplicitato in questi termini in A669-70/B697-8), anche nel caso delle idee non ci si può esimere dal chiedersi se esse abbiano o meno una validità di qualche tipo per qualche tipo di oggetto⁴⁶. La descrizione dell'illusione, pur consentendo «una deduzione soggettiva di esse a partire dalla natura della nostra ragione» (A336/B393), si è rivelata insufficiente per collocare i concetti della ragione sotto l'una o l'altra classificazione. Nella *Dialettica trascendentale*, infatti, riconducendo le idee a una dinamica illusoria, ma non erronea, della ragione, Kant, da una parte, esclude che la ragione, nella sua funzione reale, possa determinare come è fatta la realtà (e ribadisce in questo senso i risultati dell'*Analitica trascendentale*, cf. B166 nota); ma, d'altra parte, lascia aperta la possibilità che essa possa contribuire, sebbene in modo indiretto, alla conoscenza.

Introducendo la funzione regolativa della ragione, Kant sembra indicare una possibile soluzione nell'*Appendice alla Dialettica trascendentale*. Nella prima parte di questo testo, il filosofo sembra accennare a una deduzione trascendentale dei principi della ragione, definendone l'uso regolativo «vantaggioso e assolutamente necessario» (A644/B672): in questo modo, la ragione istituisce un ordine che non soltanto l'intelletto non sarebbe mai in grado di darsi da sé, ma a meno del quale questo non potrebbe nemmeno svolgere il ruolo che gli è proprio. La ragione garantirebbe in questo modo «un canone per l'estensione e per la coerenza» (A329/B385) dell'uso dell'intelletto. Se l'*Analitica trascendentale* mostra che la conoscenza dell'intelletto può estendersi *indefinitamente* al molteplice dell'intuizione sensibile, la ragione *definisce* la massima estensione della conoscenza dell'intelletto a tutti gli oggetti dell'esperienza possibile (completezza) e l'armonia delle sue rappresentazioni (sistematicità)⁴⁷. Si chiarisce questa tesi attraverso il riferimento metaforico al *focus imaginarius*. È noto che in una visione prospettica «frontale» (o centrale) i punti sono riconducibili a ideali «linee di fuga», che sembrano convergere in un unico punto o «fuoco». Così, nella visione speculare avviene che lo spettatore percepisce il fuoco, effettivamente collocato alle sue

⁴⁵ Sulle radici di questo concetto di realtà, cf. C. ESPOSITO, «Realtà», in I. KANT, *Critica della ragion pura*, 1414.

⁴⁶ La diatesi passiva testimonia una forma di dipendenza da un oggetto, mentre la diatesi attiva sottolinea l'attività della sola ragione.

⁴⁷ Cf. P. GUYER, «The unity of reason», 139-40.

spalle, come oltre lo specchio⁴⁸. Sebbene nei *Sogni di un visionario* questa metafora fosse stata impiegata per illustrare una mera finzione (cf. KGS II, 344-6), essa rivela qui la funzione positiva dell'illusione trascendentale. Come l'illusione ottica consente allo spettatore di osservare oggetti che si trovano alle sue spalle, così l'illusione trascendentale consente all'intelletto di raggiungere oggetti che si trovano fuori dalla sua portata.

È vero che questo fa nascere in noi l'illusione che queste linee direttive si dipartano da un oggetto che si trovi esso stesso al di fuori del campo di una possibile conoscenza empirica (così come gli oggetti vengono visti dietro la superficie dello specchio); e tuttavia questa illusione (alla quale peraltro non si può impedire che ci inganni) è a sua volta assolutamente necessaria, se oltre agli oggetti che abbiamo dinanzi agli occhi noi vogliamo vedere al tempo stesso quelli che sono lontani alle nostre spalle, vale a dire se in questo caso vogliamo dirigere l'intelletto oltre ogni esperienza data (che è una parte dell'intera esperienza possibile), quindi verso l'estensione più grande e più lontana possibile (A644-5/B672-3).

L'aspirazione a estendere l'uso dell'intelletto verso la «più grande e più lontana» estensione possibile, oltre «ogni esperienza data», traduce in qualche modo il problema dell'induzione. Un giudizio empirico contingente può esercitare una pretesa di verità nella misura in cui ottempera a certe condizioni universali e necessarie. Dal punto di vista formale, esse sono state esplicitate nell'*Estetica Trascendentale* e nell'*Analitica trascendentale*. In quest'ultimo testo, Kant ha però chiarito che «fin dove giunge la percezione e quanto vi si connette secondo leggi empiriche, lì giunge anche la nostra conoscenza dell'esistenza delle cose» (A226/B273). Dal punto di vista materiale, le condizioni di possibilità di un giudizio empirico contingente presuppongono che la natura sia in qualche modo ordinata e riconducibile a leggi generali. Consideriamo il principio trascendentale della seconda analogia dell'esperienza. Esso comporta che, affinché si possa conoscere qualcosa come un evento, si presupponga la nozione di causa ed effetto. Ma se la natura fosse poi a tal punto complessa da non garantire alcuna uniformità, in base alla quale poter applicare le nozioni trascendentali di «evento», «causa» ed «effetto», e dovessimo invece considerare tutti i fenomeni della natura come qualcosa di non determinato e non determinabile, allora le stesse nozioni trascendentali si renderebbero superflue. Formulare anche un singolo giudizio sull'aria che respiriamo, presuppone almeno la validità (sebbene non la nostra conoscenza) delle leggi della termodinamica, oltre che quella dei principi trascendentali dell'intelletto (cf. l'esempio kantiano in A646/B647). La possibilità di formulare leggi empiriche per induzione dev'essere presupposta a ogni uso dell'intelletto, cosicché quest'ultimo riposa su un ordine che non è in grado di darsi da sé: in questo lo soccorre la ragione⁴⁹.

Alla luce di queste riflessioni, Kant riprende, nella seconda parte dell'*Appendice alla Dialettica*, il tema della «deduzione trascendentale» (A669/B697) delle idee, attribuendo loro, come già nella prima parte dell'*Appendice*, una «validità oggettiva, ma indeterminata» (A669/B697; cf. inoltre A663/B692)⁵⁰. A questo proposito, torna utile la di-

⁴⁸ Di *focus imaginarius* Kant parla anche nei *Sogni di un visionario*. Cf. I. KANT, *Träume eines Geistessehers*, 344-7. Sul significato e l'origine di questo concetto cf. W. LEFÈVRE – F. WUNDERLICH, «focus imaginarius». Cf. inoltre H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 425-30.

⁴⁹ Trovo particolarmente efficace la formulazione di Pippin, secondo il quale l'*Appendice alla Dialettica* rivela in modo definitivo che «per comprendere i fenomeni serve ben più delle condizioni formali dei fenomeni stessi». Cf. R. PIPPIN, *Kant's theory of form*, 215.

⁵⁰ Su questo aspetto cf. G. ZÖLLER, *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant*, 257-288.

stinzione tra i due sensi della nozione di «oggetto» introdotta nel *Capitolo IV* di questo lavoro. In primo luogo, si può considerare qualcosa come oggetto in quanto «dato [...] in modo assoluto» (A670/B698). In secondo luogo, si può considerare qualcosa «soltanto come un oggetto nell'idea» (*ibidem*). Nel primo caso, l'oggetto designa qualcosa di indipendente dalla mente (oggetto in senso forte). Nel secondo caso, esso designa un correlato intenzionale (oggetto in senso debole). Le categorie, se prese per sé, designano un oggetto soltanto in senso debole, ma, connesse alle forme pure dell'intuizione spazio-temporale per mezzo dell'immaginazione, possono «determinare» (A670/B698) un oggetto nel senso forte del termine. Al contrario, i concetti della ragione non possono determinare alcun oggetto nel senso forte del termine, ma il loro contenuto costituisce un correlato intenzionale (come *focus imaginarius*, cf. A644/B672)⁵¹.

Come già nella prima parte dell'*Appendice*, Kant definisce questi contenuti metaforicamente come uno «schema, al quale non viene fornito *direttamente* alcun oggetto [nel senso forte del termine], neanche a livello semplicemente ipotetico, e che anzi serve soltanto a rappresentarci altri oggetti attraverso la relazione con quest'idea [...] e quindi *indirettamente*» (A670/B698, corsivi miei; cf. anche A665/B693). Tramite le idee, la ragione dirige l'uso empirico dell'intelletto (considerato come suo prodotto) proprio come, tramite gli schemi trascendentali, l'intelletto dirige l'uso empirico delle categorie (considerate come suoi prodotti). Come le categorie, nel loro uso empirico, si possono considerare prodotti dell'intelletto, la stessa facoltà dell'intelletto, nel suo uso empirico, può considerarsi un prodotto della ragione. Più precisamente, come gli schemi trascendentali consentono di applicare le categorie (considerate dal punto di vista dell'intelletto, come concetti di possibili oggetti dell'esperienza) all'esperienza possibile, allo stesso modo le idee consentono di applicare le categorie (considerate dal punto di vista della ragione, in senso puro) all'esperienza possibile nel suo complesso.

In questa prospettiva, l'idea costituisce «solo un concetto euristico, non estensivo» (A671/B699): essa, cioè, piuttosto che mostrare come siano fatti gli oggetti e in questo modo estendere la nostra conoscenza (nel senso tecnico del termine) di essi, indica «*in che modo* sotto la sua guida noi dobbiamo cercare la costituzione e connessione degli oggetti dell'esperienza in generale» (A671/B699, corsivo mio). La domanda sul «modo» giustifica la formula contenuta nella risposta, quella del «come se» (A671/B699). Dobbiamo indagare i fenomeni dell'umano *come se* fossero riconducibili a un'anima e i fenomeni della realtà *come se* fossero riconducibili a un fondamento unico. Infine, bisogna condurre la ricerca scientifica come se la serie dei fenomeni fosse infinitamente estensibile (cf. A672/B700)⁵². Nella misura in cui le idee esprimono quell'incondizionato

⁵¹ Strawson interpreta questa distinzione in termini semantici, riferendola all'antinomia: «Solo se possiamo parlare in modo significativo di oggetti, senza considerarli oggetti di possibile esperienza – senza considerare, quindi, le condizioni della loro intuizione o percezione – potremmo insistere in modo legittimo sul fatto che ogni serie debba presentare questa disgiunzione [i due tipi di incondizionato]. Ma ciò è impossibile». P. F. STRAWSON, *Saggio sulla Critica della ragion pura*, 146.

⁵² Determinare l'oggetto dell'idea cosmologica è più complesso che nel caso dell'idea psicologica e di quella teologica, nella misura in cui la prima è un'idea contraddittoria (antinomia): ad essa corrispondono, a ben vedere, diversi oggetti. Rispetto alla prima e alla seconda antinomia, la ragione assume come prescrizione il contenuto dell'antitesi: bisogna condurre la ricerca scientifica come se la serie dei fenomeni fosse infinitamente estensibile (nella grandezza, nella divisibilità). La terza e la quarta antinomia producono, invece, due idee diverse per ciascuna. La terza prescrive, da una parte, di condurre la ricerca scientifica come se la serie causale dei fenomeni fosse infinitamente estensibile (analogamente

che sempre dev'essere presupposto, ogniqualvolta che la ragione prescriva all'intelletto la ricerca delle condizioni, e nella misura in cui la ragione non può tacere, non appena l'intelletto si impegni nell'indagine conoscitiva, «procedere secondo tali idee costituisce una «massima necessaria della ragione» (A671/B699). Questo concetto sembra chiarirsi in quanto segue:

L'unità della ragione è l'unità del sistema, e questa unità sistematica non serve alla ragione oggettivamente, come principio per poter estendere tale unità agli oggetti, ma soggettivamente, come massima per poterla estendere ad ogni possibile conoscenza empirica degli oggetti. [...] Ma la ragione non può pensare tale unità sistematica, se non dando al tempo stesso un oggetto alla sua idea, e tale oggetto, da parte sua, non può essere dato in alcuna esperienza, giacché l'esperienza non fornisce mai un esempio di unità sistematica completa (A680-1/B708-9).

È alla luce di tutto questo che bisogna leggere la conclusione:

È questa è appunto la deduzione trascendentale di tutte le idee della ragione speculativa, intese non come principi costitutivi dell'estensione della nostra conoscenza ad un numero maggiore di oggetti rispetto a quello che può fornire l'esperienza, ma come principi regolativi dell'unità sistematica del molteplice della conoscenza empirica in generale, la quale viene in tal modo costruita e sistemata entro i suoi propri confini più di quanto potrebbe accadere senza tali idee con il semplice uso dei principi dell'intelletto (A671/B699).

L'uso regolativo della ragione rivela che l'oggettività delle idee consiste nell'essere necessariamente radicate nell'attività conoscitiva del soggetto⁵³. Passo quindi alla seconda questione, in merito alla trascendentalità del principio dell'unità sistematica della conoscenza. In qual senso il suo ruolo sarebbe soltanto regolativo, e non anche costitutivo dell'esperienza? I termini «costitutivo» e «regolativo» compaiono per la prima volta nell'*Analitica dei principi*, per distinguere, da una parte, i principi matematici (assiomi dell'intuizione e anticipazioni della percezione) nella misura in cui si riferiscono a una quantità di materia e, dall'altra, i principi dinamici (analogie dell'esperienza e postulati del pensiero empirico) nella misura in cui si riferiscono all'esistenza di un oggetto materiale (cf. A179-80/B221-3). In quel testo, si è mostrato che, tra i principi che garantiscono le condizioni di possibilità dell'esperienza (esercitando, così, una funzione costitutiva rispetto ad essa), alcuni determinano la *costituzione* degli oggetti (esercitando una funzione costitutiva anche rispetto a questi ultimi), mentre altri *regolano* le relazioni fra gli oggetti (esercitando, nei confronti dell'esperienza, una funzione costitutiva

alla prima e alla seconda antinomia) e, dall'altra, di presupporre una causalità assoluta. La quarta prescrive, da una parte, di condurre la ricerca come se l'esistenza di ogni ente contingente dipendesse da qualcosa'altro e, dall'altra, di condurla come se esistesse un ente assolutamente necessario. Si noti che la formula del «come se» è applicabile a tutte queste idee meno che alla libertà: non avrebbe senso, infatti, dire che bisogna indagare le azioni come se fossero libere perché, almeno per Kant, a meno della libertà non avrebbe alcun senso parlare di azioni. Come è emerso dall'analisi testuale, la libertà è un'idea *sui generis*. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A616-7/B644-5. Kant definisce qui i principi della ragione, particolarmente in riferimento all'idea di un essere necessario «bloß heuristisch und regulativ». Cf. inoltre ivi, A663/B691. Kant si riferisce all'uso euristico dei principi della ragione, in quanto oggettivi ma indeterminati, condizioni di una determinata esperienza senza che di essi si possa fornire una deduzione trascendentale. Cf. infine ivi, A771/B799. In questo punto viene definitivamente licenziata l'ipotesi che si tratti di principi meramente fittizi.

⁵³ Sulla seconda deduzione trascendentale delle idee cf. anche H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 437-44.

e, nei confronti degli oggetti, una funzione regolativa). È quindi emerso, in quel testo, che la distinzione tra «costitutivo» e «regolativo» riguarda l'uso piuttosto che la natura dei principi e che un uso, sotto certi rispetti, costitutivo non esclude un uso, sotto altri rispetti, regolativo del medesimo principio. Anche nell'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale*, Kant ribadisce insistentemente che il valore di idee e principi dipende dall'uso che se ne fa (cf. A643/B671 e A669/B697 ad esempio). In questo senso, la ragione svolgerebbe un ruolo costitutivo, sebbene di secondo ordine, rispetto all'esperienza, se – legittimamente – deducesse a partire da un universale dato (cf. A647/B675) oppure – illegittimamente – considerasse come dato un incondizionato soltanto pensato (cf. A670/B698). Se non lo si considerasse tale, le idee e i relativi principi potrebbero svolgere una funzione regolativa, sebbene fondata in senso trascendentale, rispetto al lavoro concettuale. Essa sarebbe, sì, euristica, ma non nel senso di ipotesi fittizie, slegate dal contesto, nelle quali ci si imbatte casualmente e delle quali ci si disfi una volta che si è andati avanti nella ricerca. Tale funzione descrive infatti una dinamica costitutiva della ragione, sistematicamente connessa non soltanto all'esperienza, effettiva e possibile, ma anche al resto delle funzioni cognitive e pratiche dell'umano: per questo essa svolge un ruolo epistemico fondamentale, a meno del quale lo stesso intelletto non potrebbe avanzare nella conoscenza. Le questioni regolative, inerenti l'unità della conoscenza e della ragione in generale, divengono così progressivamente centrali nella riflessione kantiana, conducendo alla trattazione della terza *Critica*, che segna il passaggio dalla facoltà della ragione a quella riflettente del giudizio e risolve il problema dell'oggetto attraverso una normatività non più oggettiva, ma soggettiva (cf. KGS V, 185-6 e KGS 20, 225)⁵⁴.

Fin qui, si è mostrata l'origine delle idee («deduzione metafisica») a partire dall'uso non soltanto logico, ma anche reale della ragione. Si è quindi distinta l'illusione trascendentale dall'errore metafisico, al quale Kant riporta le inferenze dialettiche, in alcuni casi contraddittorie (le antinomie), in altri solo ingiustificate (cf. A674/B702), delle metafisiche speciali. Facendo questo, è stato possibile preservare una funzione epistemica positiva delle idee, fondata sull'uso regolativo della ragione. La giustificazione delle idee («deduzione trascendentale») ha consentito il «compimento del lavoro critico della ragion pura» (A670/B698). A questo punto, una questione ultima rimane da dirimere. Per quale motivo è stato necessario recuperare le idee della ragione, almeno nella loro funzione regolativa? In caso contrario, si sarebbe dovuto ammettere che la ragione finisce in un vuoto epistemico, essendo l'illusione una dinamica ad essa connaturata. Questa conseguenza sarebbe indesiderabile per almeno due motivi. In primo luogo, Kant ha definito – nella *Prefazione* alla prima edizione della *Critica* – la ragione come una funzione naturale del nostro pensiero: non possiamo non ragionare (cf. AX)⁵⁵. Sarebbe, pertanto, doppiamente problematico considerare come del tutto fallace una dinamica naturale di una facoltà naturale. In questo senso, la critica delle inferenze dialettiche si rivolge al «monopolio delle scuole, ma per nulla all'interesse degli uomini» (BXXXII). In secondo luogo, se la ragione – nel suo uso teoretico – fosse del tutto inaffidabile, essa non sarebbe all'altezza di fare da giudice a sé stessa, che è esattamente ciò

⁵⁴ Cf. R. PIPPIN, *Kant's theory of form*, 214; Particolarmente sensibile all'affinità tra il ruolo regolativo delle idee kantiane e le esigenze di spiegazione del pensiero ordinario e scientifico è P. F. STRAWSON, *Saggio sulla Critica della ragion pura*, 145. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 433-5.

⁵⁵ Questo aspetto è sottolineato da O. HÖFFE, *Kant's Critique of pure reason*, 228.

che accade nella *Dialettica*, nella prima *Critica* e nella filosofia trascendentale in generale. Seguendo un ragionamento affine al paradosso del mentitore, se le idee non fossero che un inganno, non sarebbe nemmeno possibile riconoscere che esse siano ingannevoli. In questo senso, la distinzione tra illusione ed errore consente di evitare una contraddizione, come anche di preservare alla ragione non tanto un vero e proprio statuto epistemico, ma certamente una capacità normativa pienamente legittima: come è stato chiarito, le idee non sono pure convenzioni ma devono essere considerate come se corrispondessero a una realtà effettiva. È questo lo «scopo finale della dialettica naturale della ragione umana» (A669/B697). Ma esso porta a una domanda più fondamentale: per quale ragione, avendo riconosciuto la naturalità e l'inevitabilità della dinamica costitutiva della ragione, si è reso opportuno dichiararla illusoria? È vero che in un caso la ragione, usata in senso reale, conduce a una contraddizione con sé stessa (antinomia). Ma negli altri due casi, in sé non contraddittori, e particolarmente nel caso del concetto di Dio, «l'unico determinato» (A675/B703), cosa impedisce di ammettere che la ragione possa conoscerne l'oggetto? Questa domanda, rispetto alla quale Kant non si mostra estraneo nella seconda parte dell'*Appendice* (cf. A673-9/B701-7), rivela una preoccupazione teleologica sottesa non soltanto alla facoltà conoscitiva della ragione, ma anche all'intera *Dialettica trascendentale* (compresa la *pars destruens*) e quindi alla *Critica della ragion pura* in generale. Una prima opzione sarebbe quella di leggere la *Critica della ragion pura* in funzione della *Critica della ragion pratica*. È stato, infatti, ipotizzato che Kant neghi all'uso teoretico della ragione – e all'ideale di un'unità completa e sistematica – un ruolo costitutivo dell'esperienza e, nella terza *Critica*, trasferisca lo stesso ruolo regolativo dalla ragione alla facoltà di giudizio, per attribuire, a partire dalla seconda *Critica*, solo alla ragion pratica un significato positivo. Nella *Critica della ragion pratica*, d'altra parte, Kant attribuirebbe sistematicità alla finalità dell'agire umano in base all'idea della libertà e ricondurrebbe, invece, il tema della completezza alle idee di Dio e del Sommo Bene. Questa tesi confermerebbe le intenzioni dichiarate dall'autore già nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (cf. BXXX) e corrobora la tesi dell'unità della ragione nelle sue funzioni teoretica, pratica e teleologica⁵⁶. Il problema, per Kant, è che il concetto di Dio, pur non essendo un concetto in sé contraddittorio, lo è se pensato a partire da una «ragione autonoma» (A678/B706). In altri termini, non si potrebbe ritenere la ragione (intendendo con essa l'intera facoltà umana di conoscere, compresa la sensibilità) come misura di sé stessa – che è il presupposto antropologico della prima *Critica* –, se d'altra parte si ammettesse la possibilità di una ragione suprema, diversa da quella umana: in quel caso, infatti, bisognerebbe ritornare a un approccio classico al problema della conoscenza, ove il parametro della normatività cognitiva sarebbe la conoscenza intuitiva dell'intelletto puro, di tipo divino. In altri termini, se la ragione nel suo uso reale potesse produrre conoscenza, nel senso kantiano del termine, potremmo disfarci dell'esperienza, o dovremmo quanto meno considerarla come una conoscenza di secondo grado, e questo contravviene alle premesse kantiane. La tesi che tramite la ragione non si possano conoscere oggetti fonda la distinzione tra intelletto e ragione, tra uso logico e uso reale della ragione, tra uso

⁵⁶ Cf. P. GUYER, «The unity of reason», 142. La stessa tesi, senza essere argomentata, viene sostenuta da E. WEIL, «Il male radicale, la religione, la morale», 15.

regolativo dei principi ed errore metafisico⁵⁷. Questo problema rivela così che a reggere l'intera *Critica della ragion pura* è una premessa implicita, che è il punto di vista antropico: il punto di partenza, ovvero la fonte di normatività, è l'essere umano, nella sua dimensione sempre duplice e sempre unitaria, immanente e trascendente insieme. In virtù di questa premessa, è consentito di delimitare la pretesa dogmatica del sapere teoretico, da una parte riconoscendo piena dignità alla conoscenza fondata sull'esperienza, dall'altra creando lo spazio concettuale per altri modi del pensare (cf. BXXX-I): in questo senso la prima *Critica* costituisce un passaggio imprescindibile per la seconda.

1.5. Intelletto e ragione teoretica

La nozione di «ragione» assume, nella terminologia kantiana, una pluralità di significati connessi. In senso molto ampio, essa designa la facoltà delle conoscenze sintetiche a priori e include entrambe le fonti della conoscenza umana: la sensibilità, considerata quanto alle sue forme pure, e l'intelletto. Proprio questo significato renderebbe ragione del titolo che Kant attribuisce alla propria opera, la *Critica della ragion pura*. In senso meno ampio, la ragione designerebbe le facoltà umane superiori: sotto il profilo teoretico, essa comprenderebbe in questo senso anche l'intelletto. In questo significato, il termine occorrerebbe nel titolo dell'altra importante opera del filosofo, la *Critica della ragion pratica*. In senso stretto, infine, la ragione significa la «facoltà dei principi» e si distingue così dall'intelletto, come emerge dalla *Dialettica trascendentale*⁵⁸.

Kant perviene alla distinzione tra intelletto e ragione nella tarda fase del periodo pre-critico (cf. KGS XVII, 648-653)⁵⁹, mentre nella *Dissertazione inaugurale* egli si riferisce ancora all'intelletto e alla ragione in maniera indifferenziata. Anche nella filosofia trascendentale alcuni interpreti hanno ritenuto opportuno collocare «la linea di demarcazione tra intelletto e ragione in una differenza di grado, piuttosto che in una rigida di-

⁵⁷ Cf. M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 115. Pippin chiarisce che «it is an illusion to think that reason can know things in themselves not so much because such things must remain forever beyond our knowledge, but because attempt to know such objects in that way arises from an illusory, and indefensible, conception of knowledge». R. PIPPIN, *Kant's theory of form*, 203. In questo senso, l'impossibilità per la ragione di conoscere i noumeni sarebbe contestualizzata in un ragionamento trascendentale, non metafisico. Cf. *ibidem*. Pippin osserva, inoltre, che, identificando la genesi delle idee nella ricerca dell'incondizionato, Kant riconduce la dinamica costitutiva della ragione a una necessità, sì, soggettiva, in quanto connaturata a una facoltà del soggetto, ma anche oggettiva, in quanto postulata dalle condizioni di possibilità di un oggetto dell'esperienza: così, la descrizione kantiana della dinamica della ragione si aprirebbe alla tesi, fatta propria dall'idealismo assoluto, secondo la quale il soggetto e l'oggetto si implicano reciprocamente. La datità dell'esperienza sarebbe, in questo senso, il parametro che impedisce a Kant di concepire la relazione tra soggetto e oggetto come una vera e propria dialettica: per quanto l'oggettività dei principi razionali rimanga, nella *Dialettica trascendentale*, una questione problematica, è chiaro che per Kant l'oggetto, per essere tale, deve essere sempre dato. La logica hegeliana costituirebbe, quindi, un'alternativa al problema dell'oggettività dei principi, rinunciando però, da parte sua, al primato dell'esperienza. Cf. *ivi*, 214. Sul passaggio, registrato nella *Critica della ragion pura*, da un paradigma teocentrico a un paradigma antropocentrico *della conoscenza*, cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 27-34; 445-8. Su questo tema, con particolare attenzione agli scritti pre-critici, cf. inoltre A. LAYWINE, «Kant's metaphysical reflections in the *Duisburg Nachlaß*».

⁵⁸ Cf. H. VAHINGER, *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 452-8.

⁵⁹ Per un'analisi dei passaggi principali che segnano la progressiva distinzione delle funzioni teoretiche della ragione da quelle dell'intelletto nella fase pre-critica, particolarmente in riferimento agli ideali della completezza e della sistematicità cf. P. GUYER, «The unity of reason», in particolare 143-167.

stinzione di sorta»⁶⁰. In più punti della *Dialettica*, come è emerso nella risoluzione dell'antinomia, Kant si riferisce effettivamente all'intelletto come a una facoltà produttiva e, ancora nell'*Analitica trascendentale*, all'intelletto «puro» come a una fonte suprema della conoscenza (cf. A63/B88). È inoltre emerso che gli stessi tentativi di differenziare la ragione dall'intelletto presentano delle problematicità. D'altra parte, lo stesso impianto della *Critica* non avrebbe senso se non si presupponesse, almeno su un piano trascendentale, una distinzione di sorta tra le due funzioni, se non tra le facoltà che ad esse presiedono (cf. A305/B361 e A306/B362)⁶¹. Sebbene, dal punto di vista logico ed epistemologico, siano connessi e interdipendenti, in relazione alla sintesi del molteplice spazio-temporale intelletto e ragione svolgono un compito essenzialmente diverso: l'unità sintetica, distributiva e discreta realizzata dall'intelletto è essenzialmente diversa da quella sistematica, collettiva e continua presupposta dalla ragione⁶².

Riferendola a quella dell'intelletto e a quella della ragione, Kant identifica così nella spontaneità del carattere intellegibile due aspetti irriducibili l'uno all'altro, ma interdipendenti: la capacità – dell'intelletto – di operare, in base a una propria norma, su contenuti dati e quella – della ragione – di accogliere un'istanza incondizionata. Nel primo aspetto si configura il rapporto tra il carattere empirico e quello intellegibile, nel secondo si considera il carattere intellegibile preso per sé. Quest'ultima prospettiva prepara il terreno per l'analisi, condotta nel seguito, del rapporto tra la libertà pratica e la ragione.

2. Uso pratico della ragione

2.1. Genesi della morale kantiana

Prima di procedere oltre, uno spazio dev'essere dedicato all'uso pratico della ragione. È, infatti, in questo ambito che tale facoltà diviene la vera protagonista, nell'argomentazione che connette la libertà alla moralità. In questo senso, sembra potersi istituire una relazione tra la spontaneità del pensiero, mostrata dalla ragione nel suo uso teoretico e la libertà pratica. Nel resto di questo capitolo esplicito il rapporto che sussiste tra l'autodeterminazione e la libertà, mentre riprenderò il tema dell'unità della ragione nelle conclusioni di questo lavoro. Tra il 1785 e il 1788, a soli tre anni di distanza l'una dall'altra, Kant pubblica una *Fondazione della metafisica dei costumi* e una *Critica della ragion pratica*. Seppure con alcune differenze, entrambe le opere affrontano il tema dell'etica attraverso un discorso di secondo ordine: piuttosto, infatti, che di una morale, si tratta in questo caso di una valutazione («fondazione», «critica») dei principi razionali («metafisica», «ragione») della morale («costumi», «pratica»)⁶³. Co-

⁶⁰ Cf. J. BENNETT, *Kant's Dialectic*, 263.

⁶¹ Cf. R. PIPPIN, *Kant's theory of form*, 207-8.

⁶² Ciò non significa che la pretesa della ragione sia legittima. Cf. M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 118. Chiaramente, trattandosi di una distinzione trascendentale ove si negasse una piena comprensione di questa dimensione sarebbe senz'altro più difficile riconoscere in cosa l'intelletto si differenzi dalla ragione.

⁶³ La *Fondazione* tralascia il rapporto tra la ragione teoretica e quella pratica, trattato nella *Critica della ragion pratica*. Sulla differenza tra la *Fondazione* e la seconda *Critica*, cf. H. J. PATON, *The categorical imperative*, 31-3. Per indicare il livello dell'argomentazione in entrambe le opere, Landucci impiega la distinzione tra normativo e meta-normativo. Cf. S. LANDUCCI, «La metaetica di Kant nella *Critica della ragion pratica*», 153. Per essere più precisi, bisognerebbe parlare di prescrittivo e meta-prescrittivo: la prescrizione, infatti, è il modo in cui una legge pratica si manifesta a una volontà buona, ma non santa.

me già nella filosofia teoretica, l'indagine lascia emergere la questione della possibilità di giudizi sintetici a priori di tipo pratico⁶⁴.

Una prima impostazione dell'etica critica si incontra già nel *Canone della ragion pura*, che non subì revisioni in vista della seconda edizione dell'opera che lo ospita. Sembrerebbe, così, che in un primo momento Kant ritenesse di poter trattare il problema morale entro una più ampia riflessione sulla ragion pura in generale. Pur difendendo una concezione genuinamente incompatibilistica della libertà, manca nel *Canone* una vera e propria consapevolezza circa il principio di autonomia della volontà: fu probabilmente questa la ragione che, facendogli posticipare ulteriormente il progetto di una metafisica dei costumi, portò Kant a redigere prima la *Fondazione* e poi una *Critica della ragion pratica*⁶⁵.

Come la *Prefazione* alla *Fondazione* chiarisce definitivamente (KGS IV, 387-92), la genesi dell'etica critica ha comportato duplice processo di (a) isolamento della ragione, nel suo uso pratico, da eventuali contenuti empirici e di (b) analisi del concetto di ragion pratica⁶⁶. Come già nella *Critica della ragion pura*, anche in questo caso tale processo

L'imperativo categorico è prescrittivo, mentre la legge morale non è prescrittiva, pur essendo – come tutte le leggi, anche quelle teoretiche – normativa (e appartiene con ciò al livello meta-prescrittivo). Cf. H. J. PATON, *The categorical imperative*, 70-1. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 283 e ss.

⁶⁴ Nella *Critica della ragion pura*, la questione viene esplicitata fin dall'*Introduzione*. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B19. Nella *Fondazione*, la domanda è piuttosto: «Wie sind alle diese Imperative möglich?». ID., *Grundlegung*, KGS IV, 417. All'imperativo categorico Kant si riferisce poi come a un principio sintetico a priori. Cf. *ivi*, 420. 445. Una chiara allusione al problema è, inoltre, raccolta anche nella *Prefazione* alla *Critica della ragion pratica*. Cf. ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 9 nota; 15-7 nota. Su questo punto, cf. inoltre L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 51-3.

⁶⁵ Per questa ragione, Allison ritiene la *Fondazione* un'opera transitoria tra il *Canone* e la seconda *Critica*. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 362. Sulla concezione della libertà pratica sostenuta nel *Canone*, cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 54-70. Segno che, nel *Canone*, Kant non abbia ancora maturato una piena concezione dell'autonomia della volontà è il fatto che, pur rintracciando la moralità nella sola «Würdigkeit, glücklich zu sein» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A813/B841), Kant trova ancora nell'idea di Dio una condizione della convinzione morale (cf. *ivi*, A814-9/B842-8). Una *Metafisica dei costumi*, il cui progetto effettivo è senz'altro più modesto rispetto a quello atteso, sarà redatta soltanto nel 1789. Per un resoconto dettagliato della genesi di questo progetto cf. L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 3-18. In particolare, sul passaggio dall'etica pre-critica all'etica critica, due diverse prospettive vengono offerte dagli studi di Menzer e Schmucker: il primo insiste sull'aspetto di rottura e di originalità manifestato a partire dalla *Fondazione*, il secondo sottolinea la continuità tra i due periodi. Cf. P. MENZER, «Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik in den Jahren 1760-1785. Erster Abschnitt» e ID., «Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik in den Jahren 1760-1785. Zweiter Abschnitt»; ID., «Anmerkungen»; J. SCHMUCKER, *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektion*.

⁶⁶ Il punto (a) costituisce, probabilmente, la ragione per cui Paton identifica, nella *Fondazione* e nella *Critica della ragion pratica*, un'etica «pura», rinvenendo invece, nella *Metafisica dei costumi*, la trattazione di un'etica «applicata». Cf. H. J. PATON, *The categorical imperative*, 24-5. Nel commentario alla *Critica della ragion pratica*, Beck distingue tre possibili significati del concetto di «purezza», in base ai quali Kant identificherebbe (i) una cognizione a priori o (ii) una cognizione che non contenga nulla rispetto all'esperienza oppure (iii) una facoltà a priori. Gli imperativi e il concetto di «dovere», considerati in generale, sarebbero puri soltanto nel primo senso, la legge morale lo sarebbe nel primo e nel secondo senso, la ragion pratica sarebbe pura nel terzo senso. Cf. L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 40 nota 20. Secondo Allison, il passaggio dalla metaetica all'etica (la *Metafisica dei costumi*, gli scritti su *La religione*) costituisce uno spostamento dell'interesse, nel tentativo di adattare la

si risolve in un «radicamento nella cosiddetta natura umana»⁶⁷, che mi accingo ad esplicitare in quanto segue.

2.2. Dalla *Fondazione* alla seconda *Critica*: uno sguardo di insieme

La *Fondazione* si articola in tre *Sezioni*, delle quali la prima e la seconda costituiscono un'unità. La prima, riferendosi al concetto di «bene» – sulla cui centralità nella conoscenza morale anche la ragione comune potrebbe facilmente concordare – identifica nella volontà ciò che soltanto si può ritenere buono in sé e non relativamente a qualcos'altro (cf. KGS IV, 393). In questa *Sezione*, Kant individua inoltre nel dovere ciò per cui, soltanto, una volontà assolutamente buona, sebbene limitata come è quella umana, potrebbe determinarsi (cf. KGS IV, 397) e introduce il paradigma della universalizzazione delle massime (cf. KGS IV, 402). La *Sezione seconda* opera sul paradigma di un agente razionale (cf. KGS IV, 412): a partire dal concetto di «imperativo categorico» (KGS IV, 414) – tramite il quale una legge pratica incondizionata si riferisce a una volontà condizionata (cf. *ibidem*) – tale *Sezione* determina il contenuto di questo imperativo in alcune formule equivalenti (cf. KGS IV, 421-37), delle quali la terza – il principio dell'autonomia – costituisce il «supremo principio della moralità» (KGS IV, 440). Se la moralità non è un'illusione, essa non può che configurarsi in questo modo (KGS IV, 445). Che la moralità non sia una chimera, che l'imperativo categorico sia cioè «vero e [...] assolutamente necessario» (*ibidem*), dipende dalla possibilità di un uso sintetico della ragion pura pratica: di questo si occupa la *Sezione terza* della *Fondazione* (cf. KGS IV, 444)⁶⁸.

filosofia trascendentale alla risoluzione di problemi empirici, piuttosto che un cambiamento di visione: tutti gli elementi dell'etica critica sarebbero già presenti all'autore, sebbene alcuni soltanto *in nuce* (ad esempio, la tesi di incorporazione e la distinzione tra *Wille* e *Willkür*), già nello scritto del 1785. Una più profonda discontinuità segnerebbe invece il rapporto della *Fondazione* con la *Critica della ragion pura* (nel quale Kant mostra di non aver ancora maturato il principio di autonomia della volontà), per non parlare degli scritti pre-critici (entro i quali Kant mostra di sostenere una concezione ancora comparativa, di sapore leibniziano-wolffiano della libertà). Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 297 nota 41. Il punto (a) segnerebbe inoltre la distanza di Kant dal senso morale della tradizione inglese e dall'ideale di perfezione morale posto al centro della tradizione scolastica, in particolare di quella tedesca. Cf. I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 441-3. Sul concetto di «isolamento» cf. D. KOSBIAU TREVISAN, «Isolating Reason: Kant's way to moral philosophy». Il punto (b) si riferisce al concetto di «analisi» in senso generico, intesa come «articolazione delle componenti»: come tale, esso vuole identificare tanto la trattazione della *Critica della ragion pratica* quanto quella della *Fondazione* e, in quest'ultima, tanto la *Sezione terza* quanto la *Sezione prima* e la *Sezione seconda*. Inoltre, è stato giustamente osservato che la natura «puramente analitica» (I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 392. 445) del metodo seguito nelle prime due sezioni della *Fondazione* è da intendersi in senso sì tecnico-filosofico, ma più ampio rispetto alla distinzione tra giudizi analitici e sintetici: in altri termini, tale metodo non esclude che per suo tramite sia possibile pervenire a giudizi sintetici. Su questo punto cf. H. J. PATON, *The categorical imperative*, 25-7.

⁶⁷ S. LANDUCCI, «La metaetica di Kant nella *Critica della ragion pratica*», 16. Dissento da Landucci nella misura in cui ritiene questo processo essere funzionale a una «assolutizzazione [...] di una sorta di morale «cristiano-borghese», per rispettare una formula almeno illustre». *Ibidem*. Ritengo infatti che l'argomentazione kantiana sia motivata da un genuino interesse a rintracciare il fondamento ultimo di un'etica per l'uomo. Sul fondamento della morale nella natura della ragion pratica insiste anche H. J. PATON, *The categorical imperative*, 29.

⁶⁸ Si chiarirà nel seguito che il problema appena menzionato consiste di due parti, solo una delle quali troverà risposta in Kant. Almeno nella *Fondazione*, l'eventualità che la moralità sia in fondo soltanto una chimera non sarà, pertanto, del tutto esorcizzata. In questa *Sezione terza*, Paton rinviene un procedimento

La seconda *Critica* presenta una struttura simile a quella della prima⁶⁹. Essa consta infatti di una *Dottrina degli elementi* e di una *Dottrina del metodo*, ove la prima si divide in una *Analitica* e in una *Dialettica* e la seconda offre i rudimenti di una pedagogia morale.

L'*Analitica* rappresenta, come già nella prima *Critica*, una «regola della verità» (KGS V, 16; 29). Essa si compone di tre capitoli: il primo affronta la questione dei principi, il secondo la questione dell'oggetto, il terzo la questione dei moventi della ragion pratica. Per usare una terminologia propria della prima *Critica*, il *Capitolo primo* e il *Capitolo secondo* possono essere considerati una *Logica*, il terzo un'*Estetica*⁷⁰. L'ordine dei contenuti è tuttavia l'inverso rispetto a quello seguito nella prima *Critica*, perché la natura stessa della ragion pratica lo richiede: in questo caso, infatti, sono i principi a determinare gli oggetti e i principi e gli oggetti a determinare la sensibilità, non viceversa (cf. *ibidem*)⁷¹. La *Dialettica*, invece, denuncia e risolve un apparente conflitto della ragione con se stessa quanto alla determinazione del proprio oggetto⁷².

Il *Capitolo primo* dell'*Analitica* riprende alcuni contenuti della *Fondazione*. Partendo dal presupposto che la ragione sia di per sé capace di muovere all'azione, i paragrafi dal primo all'ottavo concernono la possibilità di una ragion pura pratica, ovvero di un uso reale (capace di fornire un principio proprio) e non meramente logico (capace di ordinare mezzi a fini o gli stessi fini tra loro) della ragion pratica⁷³. A seguire, Kant introduce il problema di una «deduzione» (KGS V, 42; 91) del principio della ragion pura pratica, affinché i risultati scaturiti dall'analisi della moralità siano sufficientemente giustificati. Quindi, l'autore si occupa del rapporto tra ragione speculativa e pratica sul problema della causalità (cf. KGS V, 50-7; 109-23): un tema successivamente ripreso nella *Dilucidazione critica*, che fa da appendice all'intera *Analitica* (KGS V, 89-106; 195-233). Il *Capitolo secondo* dell'*Analitica* contiene una tavola delle categorie della libertà (KGS

sintetico o progressivo, cui Kant alluderebbe nella *Prefazione* all'opera quando scrive: «Ich habe meine Methode in dieser Schrift so genommen, wie ich glaube, dass sie die schicklichste sei, wenn man vom gemeinen Erkenntnis zur Bestimmung des obersten Princips desselben analytisch und wiederum zurück von der Prüfung dieses Princips und den Quellen desselben zur gemeinen Erkenntnis, darin sein Gebrauch angetroffen wird, synthetisch den Weg nehmen will». I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 392 [corsi-vo mio]. Cf. H. J. PATON, *The categorical imperative*, 29.

⁶⁹ Cf. S. LANDUCCI, *La Critica della ragion pratica di Kant*, 119.

⁷⁰ Vale la pena ricordare che, nell'immagine retrospettiva della *Critica della ragion pura* che Kant consegna nel 1788, egli considera l'*Estetica Trascendentale* come una parte dell'*Analitica trascendentale*. Cf. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 89; 195. Cf. L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 55-6.

⁷¹ Se gli oggetti costituissero il cominciamento della conoscenza morale, o i principi sarebbero a posteriori (e non si darebbe in questo caso nessun uso reale della ragion pratica pura), o non vi sarebbe alcun principio (e la moralità degli oggetti sarebbe per così dire intuita). Cf. L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 66.

⁷² In questo senso, il *Capitolo secondo* dell'*Analitica* anticipa in qualche misura la trattazione della *Dialettica*. Cf. S. LANDUCCI, *La Critica della ragion pratica di Kant*, 121 nota 4. Per una ricostruzione del conflitto di cui si parla nella *Dialettica*, cf. L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 247-8.

⁷³ In altri termini, in questi paragrafi si articola un'argomentazione dalla ragion pratica alla ragion pura pratica. Si tratterebbe del nucleo centrale della *Critica*, che come tale motiva il titolo: cf. D. HENRICH, «Il concetto di "intuizione etica" e la dottrina kantiana del "fatto della ragione"», 89 nota 10.

V, 66; 145) e termina con una trattazione del giudizio morale⁷⁴. Il *Capitolo terzo* dell'*Analitica* si occupa del sentimento morale.

Mi concentro, qui, sulla *Sezione terza* della *Fondazione* e sul *Capitolo primo* dell'*Analitica della ragion pratica*. In questi testi, Kant discute la possibilità di una ragione pura pratica e il rapporto tra l'autonomia della volontà e l'agire razionale⁷⁵. Il problema della libertà viene, quindi, trattato in riferimento alla legge morale e all'imperativo categorico: ne emerge una visione della struttura e del funzionamento della ragion pratica complementare a quella esplicitata nella *Critica della ragion pura*. Questo studio approfondisce pertanto il concetto di «spontaneità» emerso nella soluzione della terza antinomia della ragion pura⁷⁶. La questione del rapporto tra ragion pura e ragion pratica conduce al ruolo mediatore del giudizio e apre alle conclusioni del presente lavoro.

2.3. Reciprocità tra libertà e legge morale nella *Fondazione*

Nella *Sezione Terza* della *Fondazione*, la prima sottosezione intende stabilire che una volontà libera è anche autonoma e, viceversa, che una volontà autonoma è anche libera. Per farlo, Kant introduce anzitutto il concetto di «volontà», in relazione a termini già noti dalla risoluzione della terza antinomia. «La volontà», egli scrive, «è una specie di causalità degli esseri viventi, in quanto siano razionali» (KGS IV, 446; cf. anche KGS IV, 412). Anticipando la discussione sugli organismi organizzati nella *Critica del giudizio* (cf. KGS V, 464 nota; 448-50 nota), Kant mostra qui di comprendere nella nozione di «esseri viventi» tutti quelli che siano capaci di esercitare una qualche forma di causalità, cioè tanto gli animali quanto gli uomini⁷⁷. La nozione di «causalità», che svolgeva

⁷⁴ Quest'ultima parte corrisponde al capitolo sullo schematismo nella *Critica della ragion pura*: come tale, piuttosto che seguire la tavola delle categorie della libertà, troverebbe una migliore collocazione al termine del *Capitolo primo*. Cf. L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 126-7. Sul tema del giudizio morale tornerò nel *Capitolo VII*.

⁷⁵ Il problema è quello di mostrare che la legge morale, ovvero l'imperativo categorico, costituiscono il principio supremo della moralità per una volontà come quella umana. Non si tratta, dunque, di mostrare che la moralità non sia una finzione ma di confutare versioni della morale che la ritengono fondata sul principio della felicità o su quello della perfezione. Cf. T. E. HILL, «Kant's argument for the rationality of moral conduct», 98-9. Il problema che la morale sia una finzione rimane per Kant un problema sempre aperto, di cui egli si mostra consapevole sin dalla *Sezione prima* della *Fondazione*. Sostenere questa visione comporta, tuttavia, involversi in una serie di altre contraddizioni, di cui si parlerà nelle *Conclusioni* di questo lavoro. Nella *Critica della ragion pratica*, diversamente, il problema sarebbe quello, leggermente diverso, di mostrare che la ragion pura può essere pratica, sulla quale possibilità riposerebbe anche il problema della libertà.

⁷⁶ Molto si è dibattuto sulla continuità o discontinuità che intercorre tra la *Fondazione*, con particolare riferimento alla sua terza parte e la *Critica della ragion pratica*, con particolare attenzione all'*Analitica*. Per una panoramica di questo dibattito, cf. K. AMERIKS, «Kant's deduction of freedom and morality», 53-54 e F. RAUSCHER, «Freedom and reason in Groundwork III», 203-6 e 206 nota 5. Pur tenendo in considerazione la maggior parte delle voci che qui compaiono, condivido la tesi di una sostanziale continuità dell'etica critica, sebbene Kant privilegi di volta in volta argomenti diversi a seconda del livello (metaetico, etico o empirico) della trattazione. Per la tesi della continuità propende anche T. E. HILL, «Kant's argument for the rationality of moral conduct», 101 nota 5. In ogni caso, devo moltissimo della ricostruzione che segue a H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 273-363.

⁷⁷ Si è già detto – nel *Capitolo II* di questo lavoro, discutendo la risoluzione della terza antinomia – che la nozione di «Wesen» rimanda da una parte alla natura divina, dall'altra a quella animale. Cf. pp. 60-

un ruolo centrale nella risoluzione della terza antinomia della ragion pura, è qui specificata dalla razionalità: come conferma la tavola delle facoltà dell'animo superiori nella terza *Critica* (cf. KGS V, 198; LVIII), la volontà esprime la facoltà di desiderare superiore, informata dalla ragione⁷⁸.

Come già nella risoluzione della terza antinomia, anche nel testo della *Fondazione* Kant distingue due diverse accezioni del concetto di «libertà»: quello cosmologico-trascendentale e quello pratico (A533-4/B561-2; o psicologico-pratico, cf. A448/B476). Il primo viene connotato, nella *Fondazione*, come il significato *negativo* della libertà, il secondo come il significato *positivo* (KGS IV, 446)⁷⁹. Ripetendo quasi alla lettera le definizioni della prima *Critica*, Kant definisce la libertà, nel primo significato, in rapporto alla necessità naturale, come una proprietà della causalità «per cui essa può essere efficiente indipendentemente da cause estranee che la determinino» (KGS IV, 446); mentre la necessità naturale costituisce «la proprietà della causalità di tutti gli esseri non razionali, per cui [essi] sono determinati ad agire per mezzo dell'influsso di cause estranee» (*ibidem*)⁸⁰. Qui bisogna rilevare che Kant non definisce la necessità naturale come causalità di esseri in generale, considerati nel loro aspetto non razionale – quindi anche dell'uomo, nella misura in cui è affetto da desideri e inclinazioni – ma la definisce come una proprietà esclusiva della causalità di esseri *non* razionali, il che vuol dire, come si chiarirà in seguito, che l'uomo, anche nel caso in cui si determinasse in base ai propri istinti, non esprimerebbe una necessità naturale (in base alla distinzione tra *arbitrium*

1. «Leben» – come si è anticipato nel *Capitolo I* di questo lavoro – è un concetto associato alla facoltà di desiderare. Cf. pp. 29-30 nota 34.

⁷⁸ Nella *Critica della ragion pratica* si definirà «das Vermögen [...], durch seinen Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein» (I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 9 nota; 15 nota) come «Begehungsvermögen» (*ibidem*). La facoltà di desiderare, considerata in generale, è dunque connessa a una forma molto generica di razionalità, consistente nella capacità di avere delle rappresentazioni, che come tale dovrebbe poter essere attribuita agli animali oltre che agli uomini. Mentre le rappresentazioni della facoltà di desiderare superiore sono elaborate dalla ragione – e, come tali, razionali in senso stretto – nel caso della facoltà di desiderare inferiore si tratta di inclinazioni, fornite tramite la sensibilità, le quali non possono definirsi razionali nel senso stretto del termine. Per questa ragione, nel *Canone della ragion pura* Kant ha definito il «praktisch» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A800/B828) – in quanto strettamente connesso alla volontà – come «was durch Freiheit möglich ist» (*ibidem*).

⁷⁹ Per essere precisi, la definizione della libertà in senso cosmologico-trascendentale, che Kant offre nella risoluzione della terza antinomia della ragion pura, qui identificata come definizione della libertà nel suo significato negativo, comprende a sua volta un'accezione negativa e una positiva. La prima identifica una facoltà «deren Kausalität also nicht nach dem Naturgesetze wiederum unter einer anderen Ursache steht, welche sie der Zeit nach bestimmte». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A533/B561. La seconda identifica «das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen». *Ibidem*. Lo stesso si potrebbe dire della libertà in senso pratico, qui identificata come definizione della libertà nel suo significato positivo, in quanto essa comprende un significato positivo (come autonomia) e un significato negativo (come indipendenza da altri moventi). Nella *Sezione terza* della *Fondazione*, Kant pone l'accento sul significato negativo della libertà in senso cosmologico-trascendentale e sul significato positivo della libertà in senso pratico, ma questo non comporta affatto che egli abbia rinnegato i significati complementari.

⁸⁰ Mi discosto dalla traduzione italiana, che riporta «cause esterne» e ripropongo invece la medesima traduzione offerta, per lo stesso termine [*fremde Ursache*], qualche riga sopra: «cause estranee». Come viene definitivamente esplicitato nella *Critica della ragion pratica*, ma emerge già nella risoluzione della terza antinomia, le «cause estranee» comprendono, infatti, secondo Kant, fattori sia esterni che interni. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A546/B574; ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 96-7; 209-13.

brutum e arbitrium sensitivum, cf. A534/B562). Il significato «positivo» della libertà viene, invece, introdotto come problema. Esso «proviene da» (KGS IV, 446; nella prima *Critica*: «si fonda su», A533/B561) quello cosmologico-trascendentale. Introducendo, nella *Sezione Terza* della *Fondazione*, il concetto pratico-psicologico della libertà sulla scorta di quello cosmologico-trascendentale, Kant sembrerebbe proprio voler intendere la libertà pratica nel suo senso stretto, proprio e primario, secondo il quale essa comporta un'assoluta spontaneità, e non soltanto la capacità di deliberare fra opzioni date.

Ora, per rispondere alla domanda su quale sia il contenuto positivo della libertà, l'autore impiega la nozione di «legge» che, fino a questo punto della sottosezione, era rimasta implicita: «il concetto di una causalità porta con sé quello di leggi secondo le quali, per mezzo di qualcosa, che chiamiamo causa, deve essere posto qualcos'altro, ossia la conseguenza» (KGS IV, 446). D'altronde, il rapporto tra volontà e legge è già emerso nella *Sezione seconda* della *Fondazione*, ove Kant ha osservato che «ogni cosa della natura opera secondo leggi» (KGS IV, 412; cf. inoltre KGS IV, 401). Infine, la nozione di «legge» era quella intorno alla quale si strutturava la risoluzione della terza antinomia della ragion pura (cf. A539/B567 e ss.). Parafrasando l'argomentazione della prima *Critica*, anche nella *Fondazione* Kant starebbe osservando che ogni agire, insieme alla sua causalità, per potersi ritenere tale dovrebbe potersi altrettanto ricondurre a una regola, a meno della quale quell'agire, insieme alla sua causalità, risulterebbe incomprendibile. Nella prima *Critica*, si era definita questa legge con il termine «carattere» (A539/B567). Se la libertà della volontà si pensasse come assenza di leggi, quella volontà costituirebbe «una assurdità» (KGS IV, 446; il termine tedesco *Unding*, letteralmente «non-cosa», è ancora più eloquente). In modo più esplicito, nella prima *Critica* si era detto che a meno di avere un carattere una causa cessava di essere tale. Ora, è stato sufficientemente chiarito, in riferimento alla risoluzione della terza antinomia, che la seconda analogia dell'esperienza descriveva la configurazione di un agire in quanto fisico, fenomenico, traducendo in termini trascendentali il principio leibniziano di ragion sufficiente, senza tuttavia escludere la possibilità di una facoltà causale non sensibile (cf. A538/B566), la cui regola fosse mediata dalla libertà. Dando per nota quell'argomentazione, Kant può definire, nella *Fondazione*, la libertà e la necessità naturale come due opposte «proprietà» (KGS IV, 446) della causalità, ovvero della legge che la descrive. La libertà sarebbe, quindi, «una causalità secondo leggi immutabili, ma di specie particolare» (KGS IV, 446). Già nella *Sezione seconda* della *Fondazione*, d'altronde, Kant definiva la volontà come capacità di «agire secondo la rappresentazione delle leggi, vale a dire secondo principi» (KGS IV, 412; cf. inoltre KGS IV, 427), mostrando tra l'altro di aver già maturato una qualche idea della incorporazione dei momenti nelle massime nel processo razionale pratico.

In base a queste definizioni, l'autonomia della volontà potrebbe essere facilmente dedotta a partire dal significato positivo della libertà: se, da una parte, la libertà non può che manifestarsi in una legge (pena l'esclusione dalla categoria delle cause efficienti) e se, d'altra parte, questa legge non può provenire da altro (pena la dipendenza da cause estranee), allora la volontà non potrebbe che darsi la propria legge da sé stessa. Se, infatti, la volontà non fosse in grado di darsi una legge da sé, essa dovrebbe sottomettersi a una qualche altra legge, ovvero a una necessità naturale, dalla quale la sua determinazione all'azione dipenderebbe: questa volontà non sarebbe, pertanto, libera. A supporto

di questa deduzione, concludendo la *Sezione Seconda* della *Fondazione* Kant aveva definito l'autonomia e l'eteronomia come due fonti diverse, e mutuamente esclusive, dell'autorità di una legge (cf. KGS IV, 440-1): una facoltà causale, che non prenda leggi da altro (eteronomia), non può che essere legge a se stessa (autonomia)⁸¹.

Nella *Sezione terza* della *Fondazione*, però, il riferimento all'eteronomia e, specularmente, quello all'autonomia sono ambigui. In un primo momento, ci si aspetterebbe che Kant si riferisca alla necessità naturale come a quella forma di causalità propria di esseri non razionali, la quale esprimerebbe una forma di eteronomia nel significato trascendentale, sopra illustrato, di questo termine. È, infatti, questo tipo di necessità (e questo tipo di eteronomia) che la libertà, di per sé, escluderebbe. Ne conseguirebbe che una volontà libera non può che essere autonoma, nel senso trascendentale del termine. D'altra parte, Kant indica la ragione per cui la necessità naturale costituisce una «eteronomia delle cause efficienti» (KGS IV, 446) nel fatto che «ogni effetto è possibile solo in base alla legge che qualcos'altro determini alla causalità la causa efficiente» (*ibidem*). Quest'ultima descrizione identifica un significato non trascendentale, ma empirico dell'eteronomia: essa non consisterebbe nel fatto che la fonte della legge sia in altro (come accade per gli esseri non razionali), ma piuttosto nel fatto che la legge accolga in sé moventi esterni (ciò che accade anche nel caso degli imperativi ipotetici, i quali da un punto di vista trascendentale continuerebbero ad esprimere una forma di autonomia)⁸². Sempre secondo la *Sezione terza* della *Fondazione*, l'autonomia prescriverebbe invece «di non agire secondo alcun'altra massima se non quella che può avere se stessa ad oggetto anche come legge universale» (KGS IV, 447). Si tratterebbe, ancora una volta, di intendere l'autonomia in senso non trascendentale, ma empirico: essa consisterebbe non tanto nel fatto che la fonte della legge sia in sé e non in altro, ma nel fatto di non accogliere altri moventi se non quelli propri. Essa coinciderebbe, pertanto, con il principio

⁸¹ Secondo Allison, il ragionamento kantiano implicito procederebbe per successive bipartizioni: a) tra un arbitrio assolutamente indeterminato (che non sottostà ad alcuna legge) e un arbitrio determinato (sotto condizioni di legge); b) tra un arbitrio patologicamente determinato e uno non patologicamente determinato. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 286-7. Ora, soltanto nel caso di un arbitrio determinato ha senso parlare di autonomia o di eteronomia. Posto che un arbitrio indeterminato sarebbe un'assurdità, un arbitrio determinato patologicamente (come quello bruto) sarebbe eteronomo, un arbitrio non determinato patologicamente (come quello umano) sarebbe autonomo. La distinzione tra eteronomia e autonomia si colloca a livello meta-empirico, ovvero trascendentale: soltanto l'autonomia è condizione di possibilità di un'esperienza etica come tale. È solo sussumendo la distinzione etica tra arbitrio bruto e sensitivo (cioè libero, quale è quello umano) sotto quella, meta-empirica, tra arbitrio patologicamente determinato e arbitrio non patologicamente determinato che i due termini possono essere considerati contraddittori e si può passare dalla negazione dell'uno, tramite la negazione dell'eteronomia che lo contraddistingue, all'affermazione dell'altro, dunque dell'autonomia che lo contraddistingue.

⁸² Tale significato si dice empirico in quanto costitutivo di un'esperienza etica in generale, mentre il significato trascendentale si riferisce piuttosto alle condizioni di possibilità di una tale esperienza. Il concetto di «autonomia», inteso in senso meta-etico, coincide con il concetto di «pratico», inteso in senso ampio; inteso in senso etico, esso coincide con il concetto di «pratico» inteso in senso stretto: cf. l'analisi testuale della risoluzione alla terza antinomia della ragion pura, proposta in questo lavoro a p. 53. Come è stato anticipato in merito all'attribuzione della necessitazione naturale, nell'uomo anche le determinazioni eteronome (in senso etico) sarebbero autonome in senso meta-etico, dunque pratiche in senso ampio (è il caso dei principi tecnico-pratici). Solo le massime del dovere sono autonome anche in senso etico, ovvero pratiche in senso stretto. Sui due sensi del concetto di «eteronomia» cf. anche T. E. HILL, «Kant's argument for the rationality of moral conduct», 113.

della moralità (e si riscontrerebbe, quindi, solo nel caso degli imperativi categorici). Se dunque la libertà escludesse l'eteronomia nel senso empirico del termine, una volontà libera non potrebbe che essere anche una volontà sotto la legge morale. In altri termini, nella *Sezione terza* della *Fondazione* sembra configurarsi un sillogismo di questo tipo:

- a) la libertà è incompatibile con l'eteronomia, intesa in senso trascendentale (la *Sezione seconda* della *Fondazione* mostra, infatti, che una volontà libera deve avere il fondamento delle proprie determinazioni in sé e non in altro);
- b) la volontà, ovvero la facoltà di desiderare di un essere razionale, è per definizione libera;
- c) pertanto, la volontà è incompatibile con l'eteronomia, intesa in senso empirico (=presenza di moventi esterni; la *Sezione terza* della *Fondazione* conclude pertanto che una volontà libera non può che essere una volontà sotto una legge morale).

In questo sillogismo, la conclusione costituirebbe un *non sequitur*. La libertà della facoltà di desiderare sarebbe, infatti, condizione sufficiente per escludere un'eteronomia della volontà nel senso trascendentale del termine, ma non sarebbe altrettanto sufficiente per escludere una eteronomia nel senso empirico del termine.

2.4. Reciprocità tra libertà e legge morale nella *Critica della ragion pratica*

Per capire in che modo si possa dedurre il principio supremo della moralità dalla libertà pratica, è stato suggerito di integrare la lettura della prima sottosezione della *Sezione Terza* della *Fondazione* con quella dei primi otto paragrafi del *Capitolo primo* dell'*Analitica della ragion pratica*: in questo testo, Kant ripropone un'inferenza dal concetto di una ragione pura pratica, ovvero della libertà del volere, alla legge pratica incondizionata, ovvero al principio dell'autonomia della volontà, sebbene, questa volta, il passaggio sia mediato non dalla distinzione tra eteronomia e autonomia, bensì da quella tra materia e forma dei principi⁸³.

Nel §1 Kant definisce una legge pratica come un principio pratico oggettivo, ove per principi pratici si intendono «proposizioni che contengono una determinazione universale della volontà» (KGS V, 19; 35) e che si definiscono oggettivi «se la condizione vien riconosciuta [...] valida per la volontà di ogni essere razionale» (*ibidem*; per la distinzione tra massime e leggi cf. inoltre KGS IV, 400 nota e 421 nota). Il §2 introduce, quindi, la distinzione tra principi pratici materiali e formali. Intendendo «per materia della facoltà di desiderare [...] un oggetto, la cui realtà è desiderata» (KGS V, 21; 41), nel caso di un principio pratico materiale sarà il principio a dipendere dall'oggetto, ovvero dal desiderio di esso, e a farne la condizione per cui esso stesso è principio. Detto altrimenti, la condizione di possibilità della determinazione del libero arbitrio consiste nel piacere del godimento dell'oggetto. Poiché tale piacere non può che essere stabilito *a posteriori*, i principi materiali sono sempre empirici e non possono essere validi per tutti gli esseri razionali allo stesso modo. Essi mancano, cioè, di quella «necessità oggettiva che deve essere conosciuta a priori» (*ibidem*) e, pertanto, «non possono fornire leggi pratiche» (*ibidem*). Nel §4 Kant osserva che «di una legge, se si astrae da essa ogni materia, cioè ogni oggetto della volontà (come motivo determinante), non rimane che la semplice forma di una legislazione universale» (KGS V, 27; 55). L'autore conclude che, ammesso che un essere razionale possa concepire leggi universali per la propria volontà, queste non potranno essere tali che «secondo la forma» (KGS V, 27; 55).

⁸³ H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 288-90.

Il §5 si interroga quindi sulla «natura di quella volontà» (KGS V, 28; 59) il cui «motivo determinante sufficiente» (KGS V, 28; 59) sia «la semplice forma legislativa della massima» (KGS V, 28; 59), ovvero sulla natura di una volontà, qualora esista, capace di concepire leggi pratiche oltre che massime. La forma legislativa di una massima, ci dice Kant, non può essere oggetto della sensibilità, ma dev'essere concepita necessariamente dalla ragione; pertanto, la sua rappresentazione come motivo determinante della volontà non può essere annoverata fra le cause naturali – che, in quanto tali, devono essere anche oggetti della sensibilità – e presuppone, pertanto, una volontà capace di determinarsi indipendentemente dalle cause naturali: come anticipato nella *Fondazione* (KGS IV, 446), questa indipendenza è propriamente la libertà trascendentale. Pertanto «una volontà, a cui la semplice forma legislativa delle massime può servir di legge, è una volontà libera» (KGS V, 29; 61). In altri termini, una volontà libera è la condizione per concepire leggi pratiche propriamente dette.

Il §6 percorre il cammino all'inverso, occupandosi della natura della legge secondo la quale debba necessariamente determinarsi una volontà libera. Posto che questa debba essere «indipendente dalle condizioni empiriche» (KGS V, 29; 61) e pur sempre «determinabile» (KGS V, 29; 61; cf. anche KGS IV, 446) in base a una qualche regola, posto inoltre che ogni regola materiale implicherebbe dipendenza da condizioni empiriche (§2) e che ciò che, nel contenuto di una legge, non è materia, è forma (§4), allora «la forma legislativa, in quanto è contenuta nella massima, è ciò che solo può costituire un motivo determinante della volontà libera» (KGS V, 29; 61). Presi congiuntamente, i risultati dei §§5-6 stabiliscono che «la libertà e la legge pratica incondizionata si corrispondono dunque reciprocamente» (KGS V, 29; 61). Il §7 enuncia quindi la legge pratica incondizionata: «Opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale» (KGS V, 30; 65; cf. inoltre KGS IV, 402 e 421). A seguire, il §8 conclude finalmente che, mentre «ogni eteronomia del libero arbitrio, non solo non è la base di alcun obbligo, ma piuttosto è contraria al principio di questo e alla moralità della volontà» (KGS V, 33; 71), al contrario «l'autonomia della volontà è l'unico principio di tutte le leggi morali e dei doveri, che loro corrispondono» (*ibidem*).

2.5. Dalla nozione di «eteronomia» alla nozione di «forma»

L'inferenza articolata ai §§1-5 muove dalla libertà alla moralità, proprio come quella articolata nella prima sotto-sezione della *Sezione terza* nella *Fondazione*. Questa volta, tuttavia, l'incompatibilità della libertà è nei confronti della materialità del principio e consente di inferire, in base alla connessione tra legge morale e formalità, che una volontà libera non può che essere sottoposta al principio della moralità. Quest'argomentazione non si esime, tuttavia, da alcune riserve.

In primo luogo, la conclusione dell'argomentazione stabilisce che l'unica massima in grado di esprimere la libertà del volere sia quella che abbia forma di una legge. Le premesse sono, però, sufficienti soltanto a stabilire il carattere genericamente «formale» di una massima, in base al quale la volontà libera dovrebbe semplicemente determinarsi indipendentemente da ogni contenuto materiale: l'argomentazione lavora, infatti, con un concetto residuale di «forma», che designa quanto, nel contenuto di una massima, non è

materia⁸⁴. A questo proposito, per garantire il passaggio da un generico concetto di «forma» a quello specifico, normativo e pratico inteso da Kant, bisognerebbe ricordare ciò che l'autore ha già reso noto nella *Fondazione* (cf. ad esempio KGS IV, 412) e ripete anche nella seconda *Critica*, ma soltanto al §6 (KGS V, 29; 61): cioè che la volontà, in ogni caso, presuppone delle leggi ed è in questo senso che, non potendo trarre la fonte della legge da alcun contenuto materiale, una volontà libera non potrebbe che trarla dalla forma della propria massima, la quale dovrebbe essere pertanto legislativa.

Anche con questo, tuttavia, non si sarebbero sciolte tutte le riserve. Ancora una volta, il problema fondamentale sembra nascondersi nelle premesse. L'incompatibilità della libertà con la dipendenza della volontà da una qualsivoglia materia, infatti, non impedisce che anche gli imperativi ipotetici, i quali non si può negare che abbiano un contenuto materiale, pure sono compatibili con una forma di libertà. Sembrerebbe, in altri termini, che anche le massime soggettive abbiano, in qualche modo, la forma di una legge, nella misura in cui pretendono di essere intersoggettivamente valide: si tratterebbe di un tipo, seppure debole, di formalità. In questo senso ampio della legalità, ad esse pertiene altresì un qualche tipo di oggettività, nel senso debole del termine⁸⁵. Ma è evidente che la conclusione dell'argomentazione si riferisce, invece, alla forma legislativa delle massime nel senso stretto del termine, ovvero alla loro purezza e oggettività (in senso forte), volendo stabilire, tramite questa, la connessione tra una volontà libera e una legge pratica incondizionata, che prenderà la forma dell'imperativo categorico. Ancora una volta, perciò, la conclusione potrebbe suonare come un *non sequitur*. E, se si considera che una determinazione eteronoma, nel senso empirico del termine, presuppone sempre una materia, dalla quale la volontà dipende, e solo in questo senso può essere considerata eteronoma anche nell'accezione trascendentale del termine, sembrerebbe proprio che l'ambiguità, che nella *Fondazione* riguardava il binomio «eteronomia/autonomia» si sia qui semplicemente trasferita su quello di materialità/formalità⁸⁶. Il problema diviene pertanto quello di chiarire l'incompatibilità tra la facoltà di desiderare di un essere razionale e i principi pratici materiali, ovvero il fatto che la volontà deve potersi determinare in base a un principio pratico formale.

2.6. Eteronomia dei principi materiali

La ragione forte per cui un principio materiale, come un imperativo ipotetico, esprime una forma soltanto imperfetta di autonomia, mentre soltanto una legge pratica incondizionata è in grado di esprimere una completa autonomia e, con ciò, di esprimere pienamente la libertà della volontà, dipenderebbe dalla configurazione del paradigma

⁸⁴ Il passaggio decisivo mi pare consistere nell'esposizione del §5, ove Kant si riferisce inizialmente alla «bloße Form» (I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 28) come ciò che prescinde da ogni materia. Subito dopo, però, nel riferirsi alla forma delle massime, tramite la quale esse possono essere concepite come leggi, egli sembrerebbe alludere proprio alla «gesetzgebende Form» (ivi, 29).

⁸⁵ In un senso analogo, una qualche oggettività è stata attribuita, nel capitolo sull'appercezione, all'appercezione nella misura in cui prescinde da un'intuizione e ai giudizi soggettivi). In quel caso, tuttavia, tra l'oggettività dei giudizi di percezione e quella dei giudizi di esperienza era una differenza soltanto di grado, qui si tratta invece della distinzione tra una oggettività apparente, meramente formale (ovvero una non-oggettività) e una oggettività effettiva, sia formale che materiale. Questo perché la oggettività delle massime riguarda anche il loro contenuto, mentre l'oggettività dei giudizi – in senso trascendentale – riguarda soltanto la loro forma e si distingue per questo dalla verità di tali giudizi.

⁸⁶ H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 290.

kantiano dell'agire razionale⁸⁷. «La libertà dell'arbitrio», scrive Kant una volta per tutte nello scritto su *La religione*, «ha il carattere del tutto peculiare per cui può essere spinta da un movente a compiere un'azione solo nella misura in cui l'uomo ha accolto questo movente nella sua massima» (KGS VI, 23-4; 81; accennata in qualche modo anche in KGS VI, 213-4). Come si è visto, il dibattito analitico ha accolto questo principio – soprattutto per merito di Allison e di Mc Carty – sotto il nome di «tesi di incorporazione». Si è inoltre fatta presente l'opportunità di interpretarlo non tanto come descrizione di una scelta primordiale, fuori dallo spazio e dal tempo, quanto piuttosto come principio trascendentale, descrizione e insieme condizione di possibilità dell'agire razionale in generale.

Non a caso, Kant la espliciterebbe proprio al momento di chiarire, nelle opere di etica applicata come *La religione* e la *Metafisica dei costumi*, in che modo la legge pratica incondizionata si applichi, nella volontà buona, ma non santa, di esseri razionali finiti, come gli esseri umani. Come è stato accennato, è plausibile che Kant avesse già maturato questa concezione al tempo della *Fondazione* e della *Critica della ragion pratica*. In questo senso sarebbe, infatti, da leggere la già menzionata definizione della volontà come «facoltà di agire secondo la *rappresentazione* delle leggi» (KGS IV, 412; corsivo mio; cf. inoltre KGS IV, 427) e ancor più il chiarimento per cui la volontà «non è mai determinata immediatamente mediante l'oggetto e la sua rappresentazione, ma è una facoltà di farsi di una regola della ragione la causa determinante di un'azione» (KGS V, 60; 131), come anche gli altri riferimenti alla funzione mediatrice della ragion pratica (cf. KGS IV, 459-60 nota e KGS V, 79; 173). Alla medesima tesi di incorporazione si potrebbe ricondurre la definizione morale del carattere, come «modo pratico e coerente di pensare secondo massime immutabili» (KGS V, 152; 329)⁸⁸. Tale nozione, esplicitata nella *Dottrina del metodo* della *Critica della ragion pratica*, può essere intesa come e-

⁸⁷ H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 291.

⁸⁸ Questa definizione corrisponde molto fedelmente a quella, già analizzata, del carattere come modo di pensare contenuta nell'*Antropologia*. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 292; 184. Sturm rintraccia, infatti, nel carattere, inteso come modo di pensare, quella struttura della volontà tramite la quale si rende esperibile la moralità: esso implica, infatti, a) una diatesi attiva (tramite la quale il soggetto *si sottopone* spontaneamente a dei principi) b) una procedura giudicativa (tramite la quale alcune regole vengono sussunte sotto altre) e c) un controllo sulle proprie azioni (in quanto riconducibili a un principio). Cf. T. STURM, *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, 420-5. Il carattere morale è anche il fondamento dell'imputazione di una certa azione a un determinato soggetto: l'azione, infatti, «mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den er sich selbst verschafft, und nach welchem er sich, als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache, die Kausalität jener Erscheinungen selbst zurechnet». I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 98, 215. Il carattere morale costituisce cioè quella mediazione in virtù della quale un'azione, insieme a tutto quanto la precede, pur non essendo più nel potere del soggetto e dovendo, perciò, essere considerata necessaria, pure sotto un altro aspetto, precisamente quello morale, risulta essere contingente. Cf. R. MARTINELLI, «Antropologia», 40. Sul ruolo del carattere nella sintesi delle variabili empiriche che confluiscono nella dimensione morale, preservando così la priorità della libertà sulla natura nelle singole scelte cf. P. R. FRIERSON, *Freedom and anthropology in Kant's moral philosophy*, 95-162. In relazione al concetto di carattere, inteso in questo modo, acquista importanza, soprattutto nelle opere tarde di Kant, il concetto di «orientamento» [*Gesinnung*]: sull'interpretazione di questo concetto cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 136-45, che lo intende come una natura e S. LONCAR, «Converting the Kantian self: radical evil, agency, and conversion in Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason», che lo intende piuttosto come un atto. Sulla centralità di questo concetto cf. anche C. LA ROCCA, «Moral consciousness and *Gesinnung*».

splicitazione, in una forma unitaria, della definizione trascendentale, che nella prima *Critica* prendeva la duplice forma del carattere empirico e di quello intellegibile: in senso morale, il carattere costituirebbe, infatti, una legge fondamentale dell'agire, nella quale si raccolgono, organizzandosi gerarchicamente, i moventi, nella misura in cui vengono incorporati nelle massime del soggetto, e gli stessi principi soggettivi dell'agente⁸⁹. Nella misura in cui si tratta di ragione pratica, la volontà – e dunque la facoltà di desiderare di un essere razionale – presuppone la facoltà di rappresentare e, con essa, la spontaneità che le è propria⁹⁰.

Entro questa cornice, ogni spiegazione eteronomica, che riconduca, cioè, ultimamente, l'azione a fattori esterni, risulterebbe insufficiente, o meglio incompleta: il processo di razionalizzazione potrebbe arrestarsi soltanto all'attestazione dell'autonomia dell'agente⁹¹. Diversamente, bisognerebbe considerare quel medesimo accadimento non come l'azione di un essere razionale, ma come un mero evento del mondo fisico. Ciò non significa, quindi, che il soggetto non possa sottrarsi alla legge morale, ma soltanto che nel farlo egli non sarebbe pienamente giustificato dal punto di vista razionale. Nella *Dilucidazione critica* che fa da appendice all'*Analitica della ragion pratica*, integrando i risultati di quest'ultima con la risoluzione della terza antinomia della ragion pura, Kant chiarisce che, nella misura in cui può considerare la propria esistenza a prescindere dalle condizioni dello spazio e del tempo,

l'essere razionale può dire giustamente di ogni sua azione compiuta contro la legge (benché quest'azione, come fenomeno, sia determinata sufficientemente nel passato e, come tale, inevitabilmente necessaria) che avrebbe potuto non farla; perché quell'azione, con tutto il passato che la determina, appartiene a un unico fenomeno del carattere, che egli [l'essere razionale] procura a se stesso e secondo il quale attribuisce a sé, come ad una causa indipendente da ogni sensibilità, la causalità di quegli stessi fenomeni (KGS V, 98; 215)⁹².

In altri termini, pensarsi come soggetti razionali e insieme come agenti causali, concepirsi cioè come esseri liberi, comporta di ascrivere la facoltà di agire, almeno in alcuni casi, per il dovere. Nella misura in cui non lo si fa, si è almeno in grado di riconosce-

⁸⁹ È, infatti, passando per questa nozione che quella esplicitata, sul piano empirico, nell'*Antropologia*, può riferirsi al carattere intellegibile come «modo di pensare» [*Denkungsart*]. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 292; 184. Sulla rilevanza morale del concetto di carattere, cf. P. R. FRIERSON, «Two standpoints and the problem of moral anthropology». Sull'esplicitazione, in ambito pratico, del rapporto tra carattere empirico e intellegibile, cf. J. GRENBORG, «In search of the phenomenal face of freedom». Sull'incorporazione dei desideri e delle inclinazioni, cf. anche T. E. HILL, «Kant's argument for the rationality of moral conduct», 109-10.

⁹⁰ Sulla volontà come facoltà di agire secondo la rappresentazione della legge, cf. R. BITTNER, «Handlungen und Wirkungen». Sulla tesi di incorporazione cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 201-13. Pur senza denominarla così, anche Beck si riferisce a questa tesi nel commentare alcuni passaggi della *Fondazione* e della *Critica della ragion pratica*. In particolare, egli distingue tra un «impulso» e il suo «significato», volendo così precisare che un impulso diviene per noi determinante soltanto nella misura in cui (a) ne elaboriamo un'interpretazione e (b) interpretiamo noi stessi in relazione a quell'impulso. Cf. L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 32-37.

⁹¹ Per una dettagliata e lucida ricostruzione del processo di razionalizzazione inerente alla concezione kantiana della volontà, cf. S. JOSIFOVIC, *Willensstruktur und Handlungsorganisation in Kants Theorie der Praktischen Freiheit*.

⁹² Si noti che è proprio l'elemento del carattere, introdotto qui ancor prima di darne una definizione come sopra esplicitata, a mediare l'attribuzione dell'azione a un soggetto, nella misura in cui questi si considera razionale. Cf. R. MARTINELLI, «Antropologia», 40.

re che non si sarebbe dovuto agire in questo modo. E questo è ciò che Kant, già nella *Fondazione*, avrebbe voluto dimostrare. Da quanto detto emerge ancora una nota antropologica, secondo la quale, per preservare la relativa autonomia (in senso trascendentale) e, con essa, la libertà che appartiene anche alle determinazioni eteronome (in senso empirico) e, dall'altra, distinguere queste ultime dalle determinazioni propriamente autonome (autonome in senso empirico, oltre che trascendentale), il paradigma kantiano consente di attribuire piena razionalità soltanto alle determinazioni morali⁹³.

2.7. Bicondizionale tra libertà e legge morale

Poste queste premesse, Kant può finalmente concludere, nello *Scolio* al §6 dell'*Analitica della ragion pratica*, che «la libertà e la legge pratica incondizionata si corrispondono [...] reciprocamente» (KGS V, 29; 61), come già affermato nella prima sottosezione della *Sezione terza* della *Fondazione* (cf. KGS IV, 447). Come è stato sufficientemente chiarito – e viene schematicamente riassunto dai §§5-6 dell'*Analitica della ragion pratica* – con ciò si vuol dire che la libertà è non soltanto condizione necessaria, ma anche sufficiente della moralità. In base a quanto detto nel paragrafo precedente, ciò significherebbe che:

- a) una regola dell'agire potrebbe considerarsi frutto di un soggetto libero (dotato di ragion pratica), ovvero sufficientemente giustificata come massima di un soggetto razionale, solo se conforme alla legge morale, ovvero se determinata *esclusivamente* per dovere («libertà» *se* «moralità»);
- b) che una regola dell'agire sia conforme alla legge morale, ovvero determinata *almeno parzialmente* per dovere, presuppone che essa sia frutto di un soggetto libero, dotato di ragion pratica, ovvero che essa possa essere sufficientemente giustificata tramite un processo di razionalizzazione («moralità» *se* «libertà»).

2.7.1. Volontà [*Wille*] e arbitrio [*Willkür*]

Amnesso, dunque, che si possa ammettere un'inferenza bicondizionale, esplicitata come sopra, dalla libertà alla legge morale e viceversa, bisogna prestare attenzione alle conseguenze che se ne traggono, particolarmente in riferimento a quelle azioni che non vengono compiute per il dovere, ma sono semplicemente conformi ad esso, o addirittura contrarie. Se queste risultassero, insieme alle loro massime, non completamente giustificabili dal punto di vista razionale, non le si potrebbe, infatti, imputare al soggetto. E, d'altra parte, anche l'imputazione delle azioni autonome, nella misura in cui queste sono necessitate dalla legge morale, sembrerebbe in qualche modo compromessa⁹⁴.

Kant sembra indicare una soluzione a questa problematica soltanto in un'opera tarda, la *Metafisica dei costumi* (1797), nella quale, come anche nello scritto su *La religione*, egli si occupa del problema del dovere da un punto di vista empirico e cerca di tradurre,

⁹³ A partire dalle tre formule dell'imperativo categorico offerte da Kant nella *Fondazione*, il rapporto tra moralità, agire razionale e antropologia è rilevato anche da J. K. ULEMAN, *An introduction to Kant's moral philosophy*. Sul contenuto dell'imperativo categorico cf. inoltre T. E. HILL, «Kant's argument for the rationality of moral conduct», 121-2.

⁹⁴ Questa obiezione, particolarmente nella prima forma, vanta una lunga tradizione, iniziata da alcuni tra i primi a recepire la filosofia pratica kantiana: Reinhold e Fichte. Per una ricostruzione di questo dibattito, cf. M. IVALDO, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, 157-346. Il secondo aspetto viene ripreso con particolare attenzione da H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 296-300.

nel linguaggio proprio di questa dimensione, i contenuti dell'etica critica. Nell'*Introduzione alla Metafisica dei costumi*, Kant affronta la questione della *libertas indifferentiae* – al quale può essere ricondotto il caso delle azioni *contrarie*, o semplicemente *conformi a*, ma non determinate *per il* dovere morale – articolando la facoltà di desiderare superiore in due aspetti: la volontà [*Wille*] e l'arbitrio [*Willkür*].

Le leggi scaturiscono dalla volontà, le massime dall'arbitrio. [...] La volontà che non poggia su nient'altro che la legge non può essere detta né libera né coatta, perché non riguarda le azioni, bensì immediatamente la legislazione valida per le massime delle azioni (dunque la ragione pratica stessa), ed è per questo anche assolutamente necessaria e non è per sé passibile di alcuna costrizione. Soltanto l'arbitrio, dunque, può essere detto libero (KGS VI, 226).

Questa distinzione è stata, peraltro, anticipata entro una più ampia descrizione della facoltà di desiderare in generale.

La facoltà di desiderare in base a concetti, nella misura in cui il motivo determinante della sua azione va individuato in lei stessa e non in un oggetto, si chiama facoltà di fare o di non fare a piacimento. In quanto legata alla coscienza della capacità della sua azione in vista della produzione dell'oggetto, essa si chiama *arbitrio* [...]. La facoltà di desiderare, il cui motivo determinante interno, quindi anche il gradimento, è da cercare nella ragione del soggetto, si chiama volontà. La volontà è quindi la facoltà di desiderare considerata non (come l'arbitrio) in rapporto all'azione, quanto piuttosto in rapporto al motivo determinante dell'arbitrio in vista dell'azione. [...] la volontà è piuttosto la ragione pratica stessa (KGS VI, 213).

Il concetto di «arbitrio», insieme al relativo campo semantico, compare negli scritti kantiani ben prima della composizione della *Metafisica dei costumi* e designa una manifestazione della facoltà di desiderare propria tanto degli animali quanto degli esseri razionali. In riferimento alla ragion pratica, lo si incontra un paio di volte nella *Fondazione* (cf. KGS IV, 428; 451) e non di rado anche nella *Critica della ragion pratica* (particolarmente nel §3 dell'*Analitica*, ove si parla dell'amor proprio e nel *Capitolo terzo* della stessa, ove si parla dei moventi): in questi testi, tuttavia, esso viene impiegato intercambiabilmente con il concetto di «volontà», lasciando presumere che l'autore non ritenesse urgente, né pertinente, risolvere il problema della determinazione eteronoma a questo livello dell'argomentazione.

Nella *Metafisica dei costumi*, pur continuando a equiparare la volontà con la ragion pratica, Kant distingue da essa l'arbitrio, apparentemente identificando – nella prima delle citazioni riportate in modo più evidente che nella seconda – la volontà come una funzione legislativa, l'arbitrio come una funzione esecutiva della medesima facoltà di desiderare superiore («volontà» nel senso ampio del termine). Alla volontà, nella misura in cui essa coincide con la ragione pratica, perterrebbe la medesima forma di assoluta spontaneità che si è attribuita alla ragione teoretica, la quale consiste in (e non è, quindi, in alcun modo contraddetta da) una necessaria determinazione: in questo caso, quella della legge morale. Si tratterebbe, quindi, di una suprema apriorità della legge, sebbene non avrebbe senso, nel caso di una facoltà legislativa, parlare di libertà in senso proprio. Quest'ultima – intesa, in senso positivo, come capacità di autodeterminazione e, in senso negativo, come facoltà di prescindere da determinazioni estranee – pertiene, invece,

all'arbitrio, in quanto è l'arbitrio, non la volontà, a operare la determinazione, in quanto facoltà esecutiva⁹⁵.

Kant precisa, in questo senso, che «non si può definire [...] la libertà dell'arbitrio come la facoltà di scegliere fra l'agire *pro* o contro la legge (*libertas indifferentiae*), sebbene l'arbitrio come fenomeno ne fornisca esempi sufficienti nell'esperienza» (KGS VI, 226). Nell'accezione kantiana del termine, la libertà è essenzialmente facoltà di determinarsi per il dovere. Quella di determinarsi in maniera eteronoma non costituisce propriamente una facoltà, benché essa rappresenti una possibilità reale, dovuta alla finitezza della volontà umana. Né si tratterebbe, d'altra parte, di un'assenza di potere nel senso classico del termine, per cui il soggetto sarebbe completamente determinato dalla natura e quindi non potrebbe rispondere delle azioni. Si tratta, infatti, del semplice *fatto* che l'arbitrio si sottrae al comando della volontà, sussumendo invece nella propria massima un'inclinazione o un desiderio accidentali: l'eteronomia sarebbe, quindi, un disordine tra le massime e consisterebbe nel sottrarsi a una determinazione necessaria, il che non equivale di per sé alla necessità della determinazione contraria.

Poste queste premesse, le azioni eteronome (nel senso stretto, etico del termine) sarebbero pur sempre autonome (nel senso ampio, meta-etico del termine) nella misura in cui esprimono una determinazione dell'arbitrio, sebbene tale determinazione avvenga malgrado (e non secondo) la direzione (morale) della volontà: in questo senso, tali determinazioni sarebbero imputabili (cf. l'esempio del lussurioso in KGS V, 30; 63). In base al medesimo ragionamento, le azioni per il dovere esprimerebbero un'adesione positiva dell'arbitrio alla direzione morale della volontà e sarebbero altrettanto imputabili che quelle eteronome (cf. l'esempio della falsa testimonianza in KGS V, 30; 63-4). Se dunque si volesse ammettere che Kant abbia intuito, già al tempo della *Fondazione* e della seconda *Critica*, una distinzione almeno rudimentale tra i due aspetti della volontà, quello normativo e quello deliberativo, preparando, per così dire, lo spazio concettuale per la distinzione terminologica successiva, la questione dell'imputazione potrebbe essere affrontata entro la cornice della reciprocità tra libertà e legge morale, consentendo di apprezzare la coerenza del ragionamento kantiano.

2.8. La necessità di una deduzione pratica

Arriviamo così alla fine della prima sottosezione, nella *Sezione terza* della *Fondazione*. Kant raccoglie i risultati dell'argomentazione e indica le questioni rimaste aperte:

Se dunque viene presupposta la libertà della volontà, la moralità e il suo principio ne conseguono attraverso la semplice scomposizione del concetto di tale libertà. Tuttavia⁹⁶,

⁹⁵ Sulla distinzione tra volontà e arbitrio insiste anche F. RAUSCHER, «Freedom and reason in Groundwork III», 206-7. La distinzione tra volontà e arbitrio gioca un ruolo centrale nella questione del male radicale, affrontata nello scritto su *La religione*. Che la tarda comparsa della questione del male radicale non rappresenti un elemento di discontinuità nel pensiero kantiano, ma sia piuttosto dovuto allo spostamento dell'interesse dell'autore nella messa in pratica dell'imperativo categorico, viene suggerito già da E. WEIL, «Il male radicale, la religione, la morale». Insistono sulla continuità delle opere kantiane più tarde con la filosofia trascendentale anche S. R. PALMQUIST – S. OTTERMANN, «The implied standpoint of Kant's Religion», 89-90. Sul problema del male cf. anche J. MADORE, *Difficult freedom and radical evil in Kant: deceiving reason*; M. BORGES, «Passions and evil in Kant's philosophy». Sul tema dell'indifferenza del volere cf. H. KLEMME, «Necessità pratica e indifferenza del volere».

⁹⁶ Divergo dalla traduzione italiana, che rende «viceversa»: la proposizione che il connettivo introduce, infatti, è una avversativa rispetto alla precedente, ma non contiene una inversione del ragionamento.

quest'ultimo è sempre sintetico: una volontà assolutamente buona è quella la cui massima può sempre contenere in se stessa la medesima massima, considerata come legge universale; infatti attraverso l'analisi del concetto di una volontà assolutamente buona quella proprietà della massima non può essere trovata (KGS IV, 447).

È stata sufficientemente argomentata la tesi per cui il concetto della legge morale è analiticamente contenuto in quello pratico della libertà. Ciò non equivale, però, a dire che la legge morale è un principio analitico⁹⁷. Piuttosto, Kant sembrerebbe sostenere il contrario: *nonostante il fatto che* il concetto pratico della libertà contenga analiticamente quello della legge morale, *tuttavia* «il [...] principio» della moralità (cf. «quest'ultimo») «è sempre sintetico». Chiarita la natura sintetica a priori della legge morale, la domanda circa la sua possibilità – sebbene non sia mai stata articolata in questi termini da Kant – potrebbe essere ricondotta a quella, introdotta nella prima *Critica*, circa la possibilità dei giudizi sintetici a priori (cf. B19).

Utilizzando le parole della proposizione che segue, la legge morale si potrebbe esplicitare nell'enunciato per cui: «la massima della volontà deve sempre poter contenere in se stessa la medesima massima, considerata come legge universale» (cf. inoltre KGS IV, 449)⁹⁸. Che si tratti di un principio sintetico (a priori) dipenderebbe dal fatto che esso non è analiticamente contenuto nel concetto una «volontà assolutamente buona»⁹⁹. In altri termini, la legge morale è analiticamente deducibile dal concetto pratico della libertà, ma non da quello della razionalità della volontà. Kant si aspetta pertanto che il concetto positivo della libertà possa fornire «un terzo» (KGS IV, 448), ovvero un concetto mediatore tramite il quale connettere il concetto della moralità a quello di una volontà

⁹⁷ Allo stesso modo, viceversa, il fatto che il concetto pratico della libertà sia analiticamente contenuto in quello della legge morale, che – cioè – la proposizione per cui una volontà sotto la legge morale è una volontà libera è una proposizione analitica, non implica che lo sia il principio della libertà, cioè la proposizione che gli esseri razionali sono effettivamente dotati di una volontà. Lo rileva H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 280. Più in generale, affermare l'analiticità della proposizione «*a* se e solo se *b*», ove *a* e *b* sono due enunciati, non equivale ad affermare l'analiticità né di *a* né di *b*. Nella proposizione di partenza, infatti, l'analiticità riguarda il rapporto tra gli enunciati e non è trasferibile al rapporto tra gli elementi costitutivi degli enunciati stessi.

⁹⁸ Dell'imperativo categorico Kant fornisce, invece, tre formule, tra loro equivalenti. Cf. I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 421-34. Mentre l'imperativo categorico è un principio prescrittivo, la legge morale è soltanto descrittivo: l'imperativo categorico esprime, infatti, una costrizione sulla volontà, nella misura in cui questa non è portata, per sua natura, a sottomettersi alla legge morale. Quest'ultima descrive, invece, il modo di operare di una volontà assolutamente buona. Cf. H. J. PATON, *The categorical imperative*, 70-1; L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 39 e H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 276.

⁹⁹ Il concetto di «volontà assolutamente buona» designa tanto la volontà di un essere perfettamente razionale (volontà santa), quanto quella di un essere imperfettamente razionale, considerato tuttavia in quanto razionale. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 278. Per una diversa prospettiva su questo concetto cf. K. AMERIKS, *Kant and the fate of autonomy*, 14. Il fatto che sia assolutamente buona dice soltanto che essa è buona senza restrizioni, ma non dice nulla sul suo modo di operare: per far questo, sono necessarie ulteriori specificazioni circa la natura della volontà. Ad esempio, il funzionamento di una volontà santa, pur essendo quest'ultima assolutamente buona, non può essere descritto tramite il principio di autonomia della volontà, che in questo caso non avrebbe senso, poiché essa non opera in base a massime. Coerentemente con questo, la *Sezione prima* e la *Sezione seconda* della *Fondazione* hanno mostrato che, se si dovesse qualificare la massima in base alla quale una volontà assolutamente buona opera, bisognerebbe presupporre il principio di autonomia. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 273.

assolutamente buona, ciò che farà – precisamente – l’idea dell’appartenenza a un mondo intellegibile. Si tratterà, quindi, di offrire una «deduzione del concetto della libertà dalla ragione pura pratica» (KGS IV, 447) e, con essa, della moralità¹⁰⁰.

2.9. La facoltà di desiderare di un essere razionale non può che essere libera

La seconda sottosezione e parte della terza, nella *Sezione terza* della *Fondazione*, offrono un «preparativo» (KGS IV, 447) a questa deduzione. La seconda sottosezione si apre enunciando, nel titolo, la tesi che si propone di dimostrare, secondo la quale «la libertà deve essere presupposta come proprietà della volontà di tutti gli esseri razionali» (KGS IV, 448). Come è stato chiarito fin dalla *Critica della ragion pura*, la realtà oggettiva della libertà non può essere provata, dal punto di vista teorico. Kant allude qui al fatto che questa possibilità non può essere dimostrata nemmeno dal punto di vista prati-

¹⁰⁰ La *Sezione terza* offrirebbe, dunque, una deduzione della legge morale oltre che dell’imperativo categorico. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 283. Ameriks insiste sul fatto che nella *Fondazione*, sebbene Kant non si preoccupi di rimarcare questo fatto, il filosofo avrebbe tuttavia ritenuto di poter ancora fornire una dimostrazione teoretica, dogmatica della libertà e che avrebbe, invece, abbandonato questa idea soltanto nella seconda *Critica*. Cf. K. AMERIKS, «Kant's deduction of freedom and morality», 68-9. Delbos traccia un parallelismo tra la deduzione della libertà, quindi dell’imperativo categorico e quella delle categorie, quindi dei giudizi sintetici a priori di tipo pratico che su di esse riposano. In entrambi i casi, la deduzione riposa sul ruolo che quanto deve essere dedotto gioca in un preciso ambito dell’esperienza. Nella prima *Critica*, il «terzo» consisteva nell’intuizione spazio-temporale: ad esempio, è solo presupponendo l’esperienza di una relazione temporale oggettiva che è possibile difendere la validità della categoria causale in quanto sua unica condizione di possibilità. La libertà, invece, non può essere attestata da un’intuizione di alcun tipo: né sensibile, né tantomeno intellettuale (per il fatto che quest’ultima è preclusa all’uomo). Cf. V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, 313. Il paragone tra le due deduzioni può essere esteso al loro scopo: nella prima *Critica*, come è emerso nei paragrafi precedenti di questo lavoro la deduzione trascendentale delle categorie si dirigeva verso la preoccupazione di un vuoto trascendentale (che il soggetto non fosse capace di conoscenza), piuttosto che verso quella di un vuoto cognitivo (che le conoscenze umane fossero semplici finzioni: è il problema dello scetticismo di matrice cartesiana). Allo stesso modo, nella *Fondazione* la deduzione trascendentale si rivolge alla preoccupazione di un vuoto trascendentale, in questo caso pratico e non teoretico (che l’uomo non sia capace di moralità), piuttosto che a quella di un vuoto morale (nel senso empirico del termine: che la moralità sia una mera finzione del cervello). In merito a quest’ultima questione, infatti, non sarebbe possibile dare una ulteriore spiegazione della legge morale, che sarebbe come spiegare il perché della libertà: come, in quest’ultimo caso, toglieremmo la libertà come assoluto inizio, così, nel primo caso, trasformeremmo l’imperativo categorico in uno ipotetico. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 309-10. Come nella deduzione trascendentale delle categorie, così anche in questo caso Kant gioca con i termini «realtà oggettiva» e «necessità oggettiva», in riferimento alla moralità: Allison osserva, a questo proposito, che mentre il concetto di «realtà» si addice alla normatività della legge morale, in quanto soltanto descrittiva, la nozione di «necessità» si addice maggiormente all’imperativo categorico, nella misura in cui questo è prescrittivo oltre che descrittivo. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 276. 283. Il primo termine anticipa, per altro, il riferimento alla «Realität» della libertà nella *Sezione terza* della *Fondazione*. Cf. I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 449. Esso anticipa inoltre l’occorrenza del medesimo termine nella *Prefazione* alla *Critica della ragion pura*. Cf. ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 3; 5. Bisogna tuttavia rimarcare la natura squisitamente pratica della deduzione che Kant intende offrire nella *Fondazione*, che si chiarirà in quanto segue. Su questo insistono D. HENRICH, «Il concetto di “intuizione etica” e la dottrina kantiana del “fatto della ragione”», 78 e A. PIPER, «Kants intelligibler Standpunkt zum Handeln», 183 note 38 e 39. Quest’ultimo rintraccia correttamente, già nella *Fondazione*, una giustificazione pratica dell’ontologia.

co. Tuttavia, nell'ambito pratico, essa può – anzi deve – essere almeno presupposta¹⁰¹. La seconda sottosezione si preoccupa dunque, in funzione dell'argomentazione più ampia, di mostrare che la libertà «appartiene in generale all'attività degli esseri razionali e dotati di una volontà» (KGS IV, 448), ovvero che essa costituisce il presupposto necessario per concepire la facoltà di desiderare di un essere razionale. Poiché, infatti, la moralità può essere inferita dall'idea della libertà (cf. KGS IV, 447 per la reciprocità tra i concetti), sul presupposto della libertà sarà possibile stabilire anche quello della moralità. Ora, che l'agire razionale presupponga la moralità – il fatto che, cioè, «è una legge necessaria per tutti gli esseri razionali giudicare sempre le proprie azioni secondo massime tali che essi possano volere debbano servire da leggi universali» (KGS IV, 426) – significa stabilire tra agire e moralità una connessione a priori (cf. *ibidem*), ciò che equivale a darne una deduzione trascendentale. In altri termini, diversamente che nel caso delle categorie, delle idee e anche, come si vedrà in seguito, del principio trascendentale di finalità, il carattere pratico della presente deduzione trascendentale del principio della moralità dipende dal fatto che essa lavora sulle condizioni di possibilità, ovvero sui presupposti, dell'agire razionale.

A questo proposito, il primo passaggio consiste nell'affermare che (a) «ad ogni essere razionale che abbia una volontà dobbiamo necessariamente accordare anche l'idea della libertà sotto la quale, soltanto, egli agisca» (KGS IV, 448), dopo aver stabilito che (b) «ogni essere che non possa agire altro che sotto l'idea della libertà è perciò stesso realmente libero dal punto di vista pratico» (*ibidem*).

(b) La risoluzione della terza antinomia della ragion pura, e la sua ripresa nella *Fondazione*, hanno sufficientemente chiarito che la libertà, dal punto di vista pratico, consiste nell'assoggettamento a quei principi, cui il soggetto si sottoporrebbe se la libertà potesse essere dimostrata dal punto di vista teoretico, indipendentemente dal fatto che essa possa esserlo o meno (questo ricorda anche KGS IV, 448 nota). Acciocché questo avvenga, Kant sta qui affermando che la sola idea della libertà – non potendo, invece, la sua realtà oggettiva essere dimostrata – sarebbe una condizione sufficiente, ammesso che l'agire del soggetto debba necessariamente presupporre questa idea. Per la reciprocità tra la libertà e legge morale, un essere, il cui agire debba essere necessariamente sottoposto all'idea della libertà, sarebbe, già solo per questo, capace di determinarsi in base alla legge morale.

(a) Ora, attribuirsi una volontà significa concepirsi come un agente razionale, ovvero raffigurarsi «una ragione che è pratica, ossia che ha causalità rispetto ai propri oggetti» (KGS IV, 448). E la ragione, a prescindere dall'uso teoretico o pratico che se ne faccia, «deve considerare se stessa come autrice dei propri principi, indipendentemente da influenze esterne» (*ibidem*). È infatti esclusa la possibilità di «una ragione che, con coscienza di sé riguardo ai suoi giudizi, accolga una guida esterna, poiché altrimenti il soggetto attribuirebbe la determinazione della facoltà di giudizio non alla sua ragione, ma ad un impulso» (*ibidem*). Si è sufficientemente illustrato il significato e la misura della spontaneità dell'intelletto e della ragione, rifacendosi alla descrizione del loro funzionamento teoretico nella *Critica della ragion pura*¹⁰². Sebbene ogni conoscenza presupponga

¹⁰¹ Coerentemente con ciò, Allison suggerisce di interpretare il termine «dimostrata» [*bewiesen*] – nel primo paragrafo di questa parte – come una svista per «presupposta» [*vorausgesetzt*], che è quello che compare nel titolo. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 303.

¹⁰² Su questo aspetto insiste A. PIPER, «Kants intelligibler Standpunkt zum Handeln», 182-3.

un molteplice dato, essa richiede altresì che l'intelletto e la ragione intervengano normativamente su questo molteplice per ordinarlo (cf. A51/B75; A69/B93; A126; B129-30; B150). Ove mancasse questo contributo e la normatività dei giudizi provenisse da un'istanza naturale, il pensiero non si potrebbe considerare tale e i giudizi altrettanto poco. Così come, nell'ambito teoretico, un essere razionale deve considerare la propria facoltà di conoscere come spontanea, fonte della normatività dei giudizi, allo stesso modo, nell'ambito pratico, la volontà di un essere razionale «in quanto ragione pratica [...] deve considerarsi libera» (KGS IV, 448). Di conseguenza, non si tratta qui di dimostrare la realtà oggettiva della libertà tramite alcuna forma di conoscenza teoretica, sia essa fondata su un'intuizione sensibile – che in questo caso sarebbe interna, ovvero un'introspezione – o intellettuale. Si tratterebbe invece del fatto che non possiamo concepirci agenti razionali se non ci concepissimo anche liberi. La libertà, in senso trascendentale (cf. A448/B476 e A533/B561), crea quella cornice entro la quale possiamo comprendere il nostro agire in termini di volontà, ovvero di ragion pratica. In questo senso, questo secondo passaggio afferma che ogni essere razionale, nella misura in cui agisce, non può che agire sotto l'idea della libertà¹⁰³.

2.10. Ragione pratica: esplicitazione della tesi

Se dunque la ragione fosse pratica, se – cioè – l'essere cui attribuiamo causalità nei confronti delle proprie azioni fosse razionale (e avesse, con ciò, coscienza di questa causalità: cf. KGS IV, 449), questi non potrebbe agire che sotto l'idea della libertà: egli sarebbe, pertanto, libero dal punto di vista pratico e risponderebbe, con ciò, alla legge morale ovvero al principio dell'autonomia (in quanto «concetto determinato della moralità»: KGS IV, 448). Il problema rimane, dunque, quello di stabilire se la ragione sia

¹⁰³ Allison distingue tra l'idea trascendentale della libertà, nell'accezione in cui ricorre entro la *Fondazione* (come anche nella maggior parte dei luoghi della *Critica della ragion pura* e nell'*Analitica della ragion pratica*) dalla medesima idea, intesa come «autocrazia» (capacità di rendersi degni del sommo bene), come compare nella *Dialettica della ragion pratica*. Soltanto nella seconda accezione, la libertà costituisce un postulato della ragion pratica accanto all'idea di Dio e dell'anima. Cf. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 132; 291. Per questa ragione, enumerando le idee regolative nell'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale*, Kant menziona soltanto l'infinita estensione della serie causale, ma non la libertà. Cf. ID., *Kritik der reinen Vernunft*, A672/B700. Cf. p. 79. Se, nel testo della *Fondazione*, Kant intendesse l'idea della libertà come credenza morale, essa sarebbe insufficiente per fondare l'agire pratico, in quanto potrebbe tranquillamente coesistere con la conoscenza teoretica di una completa determinazione dei fenomeni. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 304 nota 3. Si usi, inoltre, cautela nel tradurre la locuzione «sotto l'idea della libertà» in «come se il soggetto fosse libero»: lo si potrebbe fare, a patto di non intendere l'uso del concetto di libertà come meramente fittizio. Questo, infatti, condurrebbe alla conclusione paradossale secondo la quale, allo scopo di mostrare che la moralità non è un'idea fittizia (ciò cui mira la deduzione trascendentale in questione), Kant introduca la tesi che la moralità è meramente fittizia. Ciò sarebbe, peraltro, smentito dalla *Critica della ragion pura*, ove Kant non nega, ma sospende il giudizio in merito alla libertà. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A557-8/B585-6. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 305 nota 9 e 306 nota 12. Sulla connessione tra libertà e volontà cf. anche V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, 314. Poiché indica il «modo» in cui dobbiamo pensarci, se vogliamo considerarci agenti razionali, la *Sezione terza* della *Fondazione* descriverebbe un procedimento «methodological more than ontological» di «validation of reason». Cf. F. RAUSCHER, «Freedom and reason in Groundwork III», 206. Sull'agire sotto l'idea della libertà, cf. anche T. E. HILL, «Kant's argument for the rationality of moral conduct», 117. All'opposto, per una concezione metafisica dell'idea kantiana della libertà cf. K. Ameriks, *Kant and the fate of autonomy*.

pratica e, con ciò, se la libertà sia qualcosa di «reale in noi stessi e nella natura umana» (KGS IV, 448-9; come è stato anticipato, la pretesa si estende a tutti gli esseri umani in quanto razionali). È questo il nucleo centrale della deduzione trascendentale del principio della moralità, di cui si occupano la terza e la quarta sottosezione della *Sezione terza* della *Fondazione*.

Prima di affrontarlo, occorre fare una precisazione. La tesi per cui la ragion pura è pratica significa, infatti, che (a) l'agente sia capace di formulare una legge razionale, indipendente da ogni esperienza, la quale descriva il modo di operare della facoltà di desiderare, ma anche che (b) questa legge sia capace di obbligare la facoltà di desiderare di un essere razionale finito, ovvero che possa muovere il soggetto all'azione¹⁰⁴. La deduzione trascendentale della legge morale, condotta nella terza sottosezione della *Sezione terza* della *Fondazione*, è sufficiente per esaurire il punto (a). Il punto (b), invece, comporta una riflessione sui moventi, sugli interessi e in generale sul rapporto tra sensibilità e ragione, i quali temi pertengono, pur senza esaurirla, alla deduzione trascendentale dell'imperativo categorico, condotta nella quarta sottosezione della *Sezione terza* della *Fondazione*.

Ecco perché, nei paragrafi introduttivi della terza sottosezione della *Sezione terza*, che dovrebbero consentire il passaggio dalla fase preparatoria a quella propriamente deduttiva¹⁰⁵, Kant, nell'imbastire un dialogo con un ipotetico interlocutore, associa il problema della razionalità dell'agire con quello «dell'interesse [...] connesso alle idee della moralità» (KGS IV, 448 che è anche il titolo della sotto-sezione; cf. inoltre KGS IV, 449 e 450).

2.11. La deduzione della legge morale e il problema del «circolo vizioso»

Il primo dei problemi elencati nel paragrafo precedente, quello cioè di giustificare la capacità della ragione di legiferare in campo pratico, è quello che interessa il presente lavoro. Ancora una volta, infatti, lo studio di una deduzione trascendentale rivela un presupposto antropologico della filosofia kantiana: quello per cui, diversamente dai suoi maestri e dalla tradizione nella quale egli stesso si inserisce, Kant concepisce la volontà come una facoltà distinta dalla ragione teoretica. Escludendo, quindi, che la ragion pratica sia riducibile alla ragione teoretica e, viceversa, che quella teoretica sia riducibile

¹⁰⁴ A questo proposito, Henrich distingue la libertà come «*principium diiudicationis bonitatis*» e come «*principium executionis bonitatis*». Cf. D. HENRICH, «Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus», 356.

¹⁰⁵ Come tali, questi paragrafi dovrebbero sintetizzare i passaggi fatti fin qui e illustrare le questioni aperte. Kant si riferisce non tanto alle prime due sottosezioni della *Sezione terza*, ma piuttosto alla *Sezione prima* e alla *Sezione seconda* della *Fondazione*, quando afferma: «Es scheint also, als setzten wir in der Idee der Freiheit eigentlich das moralische Gesetz, nämlich das Prinzip der Autonomie des Willens selbst, nur voraus und könnten seine Realität und objektive Notwendigkeit nicht für sich beweisen, und da hätten wir zwar noch immer etwas ganz Beträchtliches dadurch gewonnen, dass wir wenigstens das echte Prinzip genauer, als wohl sonst geschehen, bestimmt hätten, in Ansehung seiner Gültigkeit aber und der praktischen Notwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, wären wir um nichts weiter gekommen». I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 449. È, infatti, nella *Sezione prima* e nella *Sezione seconda* che Kant si è preoccupato di esplicitare il principio della moralità, senza occuparsi di offrirla una deduzione. Le prime due sotto-sezioni della *Sezione terza*, invece, vanno ben oltre una mera presupposizione della legge morale a partire dall'idea della libertà, avendo invece giustificato razionalmente sia il legame tra la moralità e la libertà (nella prima sottosezione) quanto l'attribuzione di una libertà pratica a un soggetto razionale (nella seconda sottosezione). Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 311.

alla ragione pratica, il filosofo deve affrontare il problema di una giustificazione tanto dell'una che dell'altra¹⁰⁶.

Siamo, dunque, nella terza sottosezione della *Sezione terza* della *Fondazione*. Al quinto paragrafo, Kant, rivolgendosi finalmente al problema della legge morale, osserva:

Qui, bisogna ammetterlo francamente, si mostra una sorta di circolo, dal quale a quanto sembra non è possibile venir fuori. Ci supponiamo liberi nell'ordine delle cause efficienti, per pensarci sotto leggi morali nell'ordine dei fini, e poi ci pensiamo come sottoposti a queste leggi, perché ci siamo attribuita la libertà del volere (KGS IV, 450).

Nella *Sezione seconda* della *Fondazione*, Kant ha introdotto, sulla scorta del principio della moralità, il concetto di un «regno dei fini» (KGS IV, 433), ovvero di una «unione sistematica di esseri razionali attraverso leggi oggettive comuni» (*ibidem*). Nella *Sezione terza* della *Fondazione* è stato chiarito che la moralità e, dunque, il regno dei fini presuppongono una specifica configurazione dell'ordine delle cause efficienti, la libertà.

Ora, la struttura del secondo periodo sembrerebbe effettivamente riprodurre un circolo: mentre nella prima proposizione la libertà occupa il primo posto e la moralità il secondo, nella seconda proposizione l'ordine è invertito e il connettivo utilizzato quasi il medesimo (nel primo caso «per», nel secondo «perché»). In altri termini, il secondo periodo sembrerebbe ospitare una duplice inferenza: ora dalla libertà alla legge morale, ora dalla legge morale alla libertà¹⁰⁷.

A ben leggere, tuttavia, nessuna delle due proposizioni inferisce dalla moralità alla libertà. Il connettivo assume, infatti, in ciascuna di esse un diverso significato: nel primo caso, «per» esprime una connessione finale, nel secondo «perché» esprime un significato causale. Di conseguenza, le due proposizioni sarebbero opposte dal punto di vista logico, ma equivalenti dal punto di vista semantico.

Più precisamente, entrambe esprimono quanto è stato argomentato nelle prime due sottosezioni della *Sezione terza* della *Fondazione*. La prima sottosezione ha infatti asserito la reciprocità tra libertà e moralità: *se fosse* possibile provare la libertà, la legge morale *seguirebbe* come l'unica sotto la quale un essere libero possa agire e, viceversa, *se fosse* invece possibile provare la legge morale, la libertà *seguirebbe* come suo presupposto. Così, nella prima proposizione si afferma che la moralità nell'ordine dei fini presuppone la libertà nell'ordine delle cause efficienti. Tuttavia, la prima sottosezione non ha provato né la libertà, né la legge morale. La seconda sottosezione ha dichiarato la libertà essere un presupposto necessario dell'agire, nella misura in cui lo concepiamo come razionale: *se fosse* possibile provare la razionalità dell'agire, la libertà *dovrebbe essere* presupposta. Così, la seconda proposizione afferma che la libertà del volere presuppone la libertà. Tuttavia, nemmeno questa volta si è provato che l'agire è effettivamente razionale, cioè che la volontà è libera.

Sia la moralità che la razionalità dell'agire implicano un concetto pratico di libertà. Se, dunque, si riuscisse a provare il principio della moralità o la razionalità dell'agire, la

¹⁰⁶ Sul rapporto di Kant con la tradizione razionalistica (Wolff) e volutaristica (Crusius) sulla volontà cf. H. KLEMMME, «Necessità pratica e indifferenza del volere», 61-5.

¹⁰⁷ Sul problema del circolo cf. D. SCHÖNECKER, *Kant: Grundlegung III*, 349-56. Cf. inoltre V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, 314.

libertà dovrebbe essere necessariamente presupposta. Ad ogni modo, in entrambi i casi ciò non equivarrebbe a provare la realtà della libertà, affermare la quale darebbe effettivamente luogo a una fallacia. In questo caso, però, si tratterebbe, come si chiarisce più avanti (cf. KGS IV, 453), non di un circolo vizioso, bensì di una petizione di principio¹⁰⁸. La fallacia logica consisterebbe, cioè, nello scambiare una presupposizione per una dimostrazione, nel considerare come dimostrata una tesi che deve soltanto essere necessariamente presupposta: precisamente, quella per cui il potere causale di alcuni esseri può effettivamente essere descritto mediante la libertà.

2.12. La distinzione tra due punti di vista e l'appartenenza al mondo intellegibile

Per scongiurare questo rischio, Kant si chiede se il nostro assumerci come liberi non possa venire corroborato, qualora interpretassimo quello per cui «ci pensiamo come cause efficienti *a priori* per mezzo della libertà» (KGS IV, 450) e quello entro il quale «rappresentiamo noi stessi, secondo le nostre azioni, come effetti che ci vediamo di fronte» (*ibidem*) come due diversi punti di vista (cf. *ibidem*) sull'essere umano, ciascuno dei quali si è già reso noto nella risoluzione della terza antinomia della ragion pura. Detto altrimenti, nel primo caso l'idea della libertà offrirebbe la chiave di lettura in base alla quale concepire le nostre azioni, il nostro agire e noi stessi in un determinato modo; nel secondo caso, sarebbe il principio trascendentale della causalità a costituire la chiave di lettura per concepire in un determinato altro modo le nostre azioni e noi stessi. Presupporre la libertà sarebbe, cioè, condizione di possibilità di uno specifico punto di vista sull'essere umano e sarebbe compatibile, nel senso generico dell'aggettivo, con la completa determinazione causale cui è sottoposto il mondo sensibile¹⁰⁹.

Se la distinzione dei due punti di vista pone Kant nel solco di una versione non ontologica dell'idealismo trascendentale, coerente con la dottrina ufficiale della prima *Critica*, il lungo e contorto paragrafo seguente piega invece in direzione di una versione ontologica dell'idealismo trascendentale, traducendo la distinzione tra i due punti di vista in quella, di sapore quasi pre-critico, tra due mondi, uno sensibile e uno intellegibile (cf. KGS IV, 451). Due sono le questioni più rilevanti che accompagnano questa distinzione.

La questione della passività. Facendosi più vicino a un modo di ragionare che possa essere compreso «dall'intelletto più comune» (KGS IV, 450), Kant argomenta infatti che, poiché nell'intuizione sensibile rimaniamo «passivi» (KGS IV, 451) rispetto alle «rappresentazioni che ci vengono date da altra fonte» (*ibidem*), cioè «senza l'intervento

¹⁰⁸ Su questo punto insiste H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 313-6.

¹⁰⁹ Emerge soltanto nella *Fondazione*, avendo assegnato la prova della libertà alla dimensione pratica, che, se anche la libertà contraddicesse la causalità naturale, non ne risulterebbe per questo automaticamente confutata, sebbene ne sarebbe senz'altro indebolita. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 317. Avendo interpretato il problema prospettato da Kant come quello di un circolo vizioso, Delbos legge l'introduzione di un secondo punto di vista oltre quello relativo al mondo sensibile, quindi l'appartenenza al mondo intellegibile, alla stregua di una prova della libertà, la quale – non dovendo quindi venir presupposta dalla legge morale – si sottrarrebbe al pericolo della fallacia logica temuta. La legge morale, che su di essa si fonda, sarebbe un principio sintetico *a priori* nella misura in cui al concetto di una volontà sensibile (alla legge che descrive la facoltà di desiderare inferiore) si aggiunge quello di una volontà buona (la legge che descrive la facoltà di desiderare superiore), sulla base di una condizione non empirica (l'appartenenza al mondo intellegibile). Cf. V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, 317.

del nostro arbitrio» (*ibidem*), non possiamo «conoscere gli oggetti se non per come essi ci impressionano» (*ibidem*) mentre «ciò che essi possano essere in sé ci rimane ignoto» (*ibidem*). Ne consegue che «dietro i fenomeni si debba pur ammettere e assumere ancora qualcos'altro, vale a dire le cose in sé» (*ibidem*)¹¹⁰.

La questione della soggettività. Il mondo sensibile, «secondo la diversità della sensibilità, può essere in vari osservatori del mondo anche assai diverso» (*ibidem*), mentre il mondo intellegibile, «che [...] sta a fondamento [di quello sensibile], resta sempre lo stesso» (*ibidem*)¹¹¹.

Entrambe le questioni restituiscono, così, l'immagine di una distinzione ontologicamente connotata, quasi numerica tra fenomeni e noumeni. La *Fondazione*, la cui pubblicazione occorre peraltro nel delicato periodo di revisione della prima *Critica* tra la prima e la seconda edizione della stessa, cercherebbe in questo modo di venire incontro al linguaggio e alla visione del mondo dell'intelletto comune, incapace – secondo Kant – di cogliere entità sovrasensibili a meno di farne qualcosa di ontologicamente consistente (cf. KGS IV, 451-2)¹¹². Poiché il problema iniziale riguardava la concezione che si ha di se stessi e delle proprie azioni, come già nella risoluzione della terza antinomia della ragion pura Kant applica la distinzione tra i due mondi all'essere umano. Presupponendo un parallelismo tra senso esterno (responsabile della distinzione dei due mondi) e senso interno (introspezione), il filosofo osserva che

è naturale che anche di sé egli [l'uomo] possa avere notizia attraverso il senso interno e quindi solo attraverso il fenomeno della sua natura e attraverso il modo in cui la sua coscienza viene affetta, mentre deve pur necessariamente assumere, oltre questa costituzione del

¹¹⁰ La nozione di «passività» svolge un ruolo centrale nell'interpretazione che Karl Ameriks offre di queste pagine, sebbene egli stesso riconosca la difficoltà di inserire questa nozione nel complesso della filosofia trascendentale. Cf. K. AMERIKS, «Kant's deduction of freedom and morality», 70-1. Come è emerso nel *Capitolo V*, la posizione kantiana ufficiale, difesa nella prima *Critica*, si discosta infatti da questa tesi. Cf. p.167-8 nota 17. Nella *Fondazione*, Kant sembrerebbe prediligere una descrizione causale del rapporto tra il fenomeno che percepiamo e il noumeno che gli corrisponde, entro una concezione ontologica dei due termini. La citazione sopra riportata prosegue, infatti, così: «ob wir gleich uns von selbst bescheiden, daß, da sie uns niemals bekannt werden können, sondern immer nur, wie sie uns afficiren, wir ihnen nicht näher treten und, was sie an sich sind, niemals wissen können». ID., *Grundlegung*, KGS IV, 451. Allison insiste, in questo caso, sull'uso della particella «in sé»: se, infatti, non la si vuole ritenere ridondante, bisogna ammettere che Kant si riferisca qui alla *medesima* cosa che appare come fenomeno, *in quanto* considerata in sé. In altri termini, vi sarebbero luoghi del testo rispetto ai quali la lettura ontologica non è una scelta obbligata come appare. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 322-3.

¹¹¹ Anche su questo punto, l'argomentazione kantiana si discosta dalla dottrina canonica dell'idealismo trascendentale della prima *Critica*, nella quale Kant si è preoccupato di distinguere accuratamente il fenomeno, inteso in senso trascendentale (sottoposto alle forme dello spazio e del tempo e alle categorie e, come tale, soggettivo soltanto dal punto di vista di un intelletto sovraumano, per il quale il fenomeno sarebbe relativo alle strutture razionali del soggetto, ma non certo soggettivistico: nel linguaggio kantiano, le forme dello spazio e del tempo, come le categorie, strutturano il linguaggio dell'oggettività), dal fenomeno, inteso in senso empirico (relativo alla percezione del soggetto: ad esempio, la distinzione tra il fenomeno del colore viola e il processo chimico che ce lo fa percepire). Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A45-6/B62-3. Sulla distinzione empirica tra il fenomeno e la cosa in sé, cf. G. PRAUSS, *Kant und das Problem der Dinge an sich*, 44-51. Cf. inoltre H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 243-4.

¹¹² Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 317-8. Con ciò non si vuol dire che questo progetto, della cui fattibilità Kant stesso dubitava, sia effettivamente riuscito. Cf. I. KANT, *Metaphysik der Sitten*, KGS VI, 206.

proprio soggetto risultante dall'insieme di soli fenomeni, qualcos'altro che stia a fondamento, ossia il suo io, comunque possa essere costituito in sé (KGS IV, 451).

E inoltre che egli

deve dunque assegnarsi, riguardo alla semplice percezione e ricettività delle sensazioni, al *mondo sensibile*, mentre riguardo a ciò che in lui può essere pura attività (a ciò che raggiunge la coscienza non attraverso l'affezione dei sensi, ma immediatamente), al mondo intellegibile, che pure non conosce ulteriormente (KGS IV, 451)¹¹³.

In altri termini, la libertà potrebbe essere sufficientemente giustificata, come chiave di lettura di uno specifico modo che il soggetto ha di considerare se stesso e le proprie azioni, se solo si potesse giustificare anche l'introduzione di questo punto di vista. È per questo che Kant passa da un tono meramente descrittivo a uno assertivo: «l'uomo trova in sé realmente una facoltà per la quale egli si distingue da tutte le altre cose, anzi anche da se stesso in quanto venga affetto da oggetti, e questa facoltà è la ragione» (KGS IV, 452). Come già nella risoluzione dell'antinomia, anche in questo caso Kant si riferisce alla spontaneità dell'intelletto e della ragione¹¹⁴. Essa è il tramite per stabilire l'appartenenza del soggetto al mondo intellegibile. Su questa base, anche la facoltà di desiderare dev'essere considerata libera. Bisogna ammettere, cioè, la possibilità di una ragion pura pratica. Recuperando, così, quella che era stata avanzata all'inizio solo come un'ipotesi, Kant può ora affermare che «un essere razionale [...] ha [...] due punti di vista dai quali può considerare se stesso e conoscere leggi dell'uso delle proprie forze, quindi *tutte* le sue proprie azioni: un primo, in quanto appartiene al mondo sensibile, [...] un secondo, in quanto appartenente al mondo intellegibile» (KGS IV, 452; corsivo mio)¹¹⁵. E, nella misura in cui la libertà costituisce una chiave di lettura per questo se-

¹¹³ La distinzione tra appercezione trascendentale e senso interno è stata correttamente tracciata già nella prima edizione della *Critica* (1781), antecedente alla *Fondazione* (1785). Il rapporto del senso interno all'appercezione, tramite la dottrina dell'auto-affezione, si trova (peraltro sono accennata) nella seconda *Critica* (1781). Tutto questo è stato diffusamente chiarito nel capitolo sull'appercezione. In questo testo, l'appercezione trascendentale si rivelerebbe una delle due forme della spontaneità, accanto a quella pratica. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 320.

¹¹⁴ E anche qui insiste sulla distinzione tra due diverse forme di spontaneità, già emerse nel capitolo sull'appercezione e nella parte di capitolo sulla ragione teoretica. Ad ogni modo, nella *Fondazione* Kant si riferisce talvolta alla spontaneità del pensiero in generale: più avanti, il riferimento al termine «Intelligenz» (cf. I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 452 e 453) rimanda sia alla conoscenza per principi della ragione, ma anche all'assoluta spontaneità dell'appercezione (cf. ID., *Kritik der reinen Vernunft*, B158).

¹¹⁵ Fino a questo punto della *Fondazione*, la nozione di «mondo intellegibile» è stata identificata dall'espressione tedesca *Verstandeswelt*, ove l'intelletto [*Verstand*] sembrerebbe richiamare la nozione pre-critica di «intelletto superiore» [*oberster Verstand*], piuttosto che rifarsi a una concezione critica dell'intelletto (e con ciò a una visione meramente negativa del noumeno). Pertanto, questa nozione è da ritenersi sostanzialmente equivalente a quella, utilizzata a partire da questa pagina, di *intelligibeler Welt* (preceduto soltanto, alla pagina precedente, da *intellektueller Welt*), ove permane il riferimento all'intelletto (nella radice latina del termine), sebbene esso possa essere ampliato anche alla ragione, per la genericità dell'uso tedesco del termine «intelligenza» [*Intelligenz*]. Su questo argomento, cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 326 nota 50 e 338 nota 12. Ad ogni modo, egli insiste sulla distinzione tra due significati del mondo intellegibile, piuttosto che sulla distinzione dei termini: il primo sarebbe un significato meramente negativo e maggiormente coerente con la filosofia critica, il secondo sarebbe un significato positivo e costituirebbe un retaggio pre-critico. Sui due significati, cf. inoltre p. 58-9. Il fondamento per attribuirsi a un mondo intellegibile sarebbe, quindi, teoretico. Così anche T. E. HILL, «Kant's argument for the rationality of moral conduct», 105. Diversamente,

condo punto di vista, ci si può ritenere sufficientemente giustificati nell'affermare che ogni essere razionale è libero nella propria facoltà di desiderare.

2.13. Dal mondo intellegibile alla legge morale

Eluso il rischio di cadere in una petizione di principio, la deduzione trascendentale della legge morale può essere ripresa e condotta a termine in pochi passaggi:

Come essere razionale, dunque appartenente al mondo intellegibile, l'uomo non può mai pensare la causalità della sua volontà altro che sotto l'idea della libertà; poiché l'indipendenza dalle cause determinanti del mondo sensibile (che la ragione deve sempre attribuire a se stessa) è libertà. Ora, con l'idea della libertà è inscindibilmente connesso il concetto di autonomia, e con questo però il principio universale della moralità, che sta appunto a fondamento, nell'idea, di tutte le azioni degli esseri razionali, proprio come la legge della natura sta a fondamento di tutti i fenomeni (KGS IV, 452-3).

In primo luogo l'uomo, in virtù della propria ragione teoretica, si rappresenta come appartenente al mondo intellegibile. In secondo luogo, si attribuisce una facoltà di desiderare. In terzo luogo, in virtù dell'appartenenza a un mondo intellegibile, in quanto essere razionale, egli non può concepire la propria facoltà di desiderare, quella facoltà tramite la quale – cioè – egli è causa delle proprie azioni, come completamente determinata da fattori esterni (desideri e inclinazioni, tra questi il «principio della felicità»: cf. all'inizio della sotto-sezione successiva, KGS IV, 453), ma deve concepirla come una volontà, ovvero come una ragione pratica pura (cf. anche l'inizio della sotto-sezione successiva: KGS IV, 453)¹¹⁶. Si risponde così alla domanda, posta nella *Dialettica trascendentale*, se la ragione abbia causalità (cf. A547/B575; A549/B577; A551/B579): sarebbe, infatti, l'unico modo in cui esseri razionali potrebbero manifestare una causalità mediante libertà. Avendo riconosciuto la reciprocità tra libertà e legge morale, si può considerare la seconda come unica descrizione possibile della facoltà di desiderare di un essere razionale.

2.14. Deduzione trascendentale dell'imperativo categorico

Una volta portata a termine la deduzione trascendentale della legge morale, Kant rivolge l'attenzione alla domanda successiva: «Come è possibile un imperativo categorico?» (KGS IV, 453)¹¹⁷.

Rauscher definisce il mondo intellegibile: «practical self-conception of human beings as rational agents», ovvero come un ordine fondato sull'imperativo categorico. Cf. F. RAUSCHER, «Freedom and reason in Groundwork III», 223.

¹¹⁶ L'alternativa è una facoltà di desiderare completamente determinata da cause esterne. Cf. I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 459 nota; ID., *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 9 nota; 15 nota.

¹¹⁷ In alcuni casi, Kant si riferisce agli imperativi categorici al plurale. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A547/B575; ID., *Grundlegung*, KGS IV, 454: nel primo caso è implicito, nel secondo caso viene esplicitamente detto che ci si riferisce a imperativi categorici, non ipotetici). Si tenga però presente che l'imperativo categorico è uno (se fossero molti, bisognerebbe stabilire tra di essi una gerarchia, di conseguenza alcuni di essi sarebbero in funzione di altri e quindi non più categorici, come per definizione), sebbene di esso siano possibili molteplici formulazioni: almeno tre, nella *Sezione seconda* della *Fondazione* (cf. ID., *Grundlegung*, KGS IV, 421. 429. 434) e più numerose manifestazioni empiriche (ad esempio: «Non dire falsa testimonianza», «Onora il tuo prossimo» e così via). La distinzione tra imperativo categorico e imperativi categorici è riconducibile a quella tra principio e principi della ragione.

Nel caso della legge morale, una volta chiarita la sua natura sintetica a priori era venuto da sé ricondurre la domanda circa la sua possibilità a quella sui giudizi sintetici a priori, contenuta nella prima *Critica*. In questo caso, sebbene Kant si sforzi di rendere il parallelismo più evidente, sia tramite la formulazione della domanda sull'imperativo categorico, sia definendo quest'ultimo, senza possibilità di equivoco, fin dalla *Sezione seconda* della *Fondazione*, come «una proposizione sintetico-pratica a priori» (KGS IV, 420), l'associazione merita maggiore cautela. Secondo Kant, un imperativo ipotetico sarebbe una proposizione pratica analitica, poiché «deduce analiticamente il volere una azione da un altro volere già presupposto» (KGS IV, 420 nota). Ad esempio, nell'imperativo ipotetico «devi nutrirti, per sopravvivere» il concetto di «nutrirsi» non è analiticamente contenuto in quello di «sopravvivere» ma, dal punto di vista pratico, la determinazione della volontà a nutrirsi può essere analiticamente dedotta, ovvero automaticamente attivata, da quella a sopravvivere. Nell'imperativo categorico, invece, «senza una presupposta condizione tratta da una qualche inclinazione, connesso a priori con la volontà l'atto» (KGS IV, 420 nota): l'imperativo categorico, cioè, «connette quel volere un'azione, immediatamente, con il concetto della volontà di un essere razionale, come qualcosa che non è contenuto in tale volere» (KGS IV, 420 nota). Nel testo che stiamo esaminando, Kant chiarisce in questo modo la natura sintetica a priori dell'imperativo categorico: «alla mia volontà affetta da desideri sensibili si aggiunge ancora l'idea di questa stessa volontà, ma in quanto pura, appartenente al mondo intellegibile e per sé stessa pratica, volontà che contiene la suprema condizione della prima in base alla ragione» (KGS IV, 455). Qui, la distinzione tra un singolo atto di volizione e il concetto della volontà di un essere razionale si traduce in quella tra due aspetti della volontà, uno per cui essa, pur appartenendo al mondo intellegibile, viene affetta dalla sensibilità e l'altro per cui essa è esclusivamente razionale. Ad ogni modo, mentre la natura sintetica dei giudizi teoretici – cui peraltro Kant si riferisce esplicitamente anche nella *Fondazione* (cf. KGS IV, 454) – riposa sulla distinzione tra sensibilità e intelletto, in questo caso la sinteticità dell'imperativo categorico non presuppone nulla di sensibile, ma si riferisce alla sintesi tra concetti pratici¹¹⁸.

Ora, in cosa consiste la *possibilità* dell'imperativo categorico? Dopo aver distinto, nell'ambito teoretico, tra possibilità formale e materiale (cf. KGS II, 77), e tra possibilità materiale in senso reale (A218/B265-6) e assoluto (A571-2/B599-600), Kant sembra qui introdurre un significato pratico del concetto di «possibilità», che si riferisce cioè non tanto alla possibilità dell'azione o della massima di riferimento, bensì alla possibilità di volerle (la prima formulazione dell'imperativo categorico si riferisce, infatti, non al «potere» ma al «poter volere» una massima: cf. KGS IV, 421)¹¹⁹. Anche nell'ambito pratico si può distinguere un significato meramente formale della possibilità, in base al quale il volere un'azione non dev'essere contraddittorio con il volerne

¹¹⁸ Il diverso significato della distinzione tra analiticità e sinteticità degli imperativi potrebbe essere attribuita al fatto che questi ultimi sono non soltanto normativi, come ogni altro principio pratico (la legge morale) o teoretico (le leggi trascendentali) che sia. Essi sono, infatti, anche prescrittivi e, in una prescrizione, il concetto di «pratico» assume un significato diverso che in una semplice descrizione, dovendo – nel primo caso – esercitare una costrizione sulla volontà. Cf. I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 413. In altri termini, la sinteticità e l'apriorità di una costrizione non avrebbero il medesimo significato che quelle di una semplice descrizione.

¹¹⁹ Sul concetto di «possibilità pratica», cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 333.

un'altra (questo criterio è sufficiente per gli imperativi ipotetici, mentre è soltanto necessario nel caso dell'imperativo categorico) e un significato materiale, che riguarda il rapporto tra il singolo atto della volizione e il concetto di una volontà razionale in generale. Nel caso in questione, la domanda si riferisce alle condizioni della possibilità di una relazione necessaria tra singoli atti di volizione e il concetto di una volontà razionale. Anche a questo problema risponderà un tentativo di deduzione trascendentale¹²⁰.

Per comprendere cosa si richieda a una deduzione trascendentale dell'imperativo categorico, è necessario comprendere la natura di quest'ultimo e il modo in cui esso si distingue dalla legge morale. Nella *Sezione prima* della *Fondazione*, Kant introduce il concetto di un imperativo in generale come «formula» (KGS IV, 413) di un comando della ragione, ove quest'ultimo è «la rappresentazione di un principio oggettivo, in quanto sia costrittivo per una volontà» (*ibidem*).

Prima di giungere a questa formulazione, una distinzione è stata fatta tra necessità oggettiva e soggettiva. La sfera del dover essere, precedentemente considerata come unitaria e opposta a quella dell'essere (cf. A534/B562), si frammenta così in due significati. Oggettivamente necessaria è la normatività di una legge, quindi anche della legge morale, nella misura in cui essa è *descrizione* di un oggetto, in questo caso la volontà di un essere razionale. L'oggettività implica che quell'oggetto, a meno di quel principio, non potrebbe dirsi tale. Soggettivamente necessaria sarebbe, invece, la normatività di una massima, considerata come *prescrizione* di un principio oggettivo: essa corrisponderebbe, cioè, alla capacità di vincolare infallibilmente, in questo caso la volontà. Ora, non è detto che un principio oggettivamente necessario lo sia anche, per ciò stesso, soggettivamente: al contrario, è plausibile che un'azione oggettivamente necessaria venga tralasciata, nel caso di soggetti buoni ma non santi, per motivazioni soggettive. In una volontà non completamente determinata dalla ragione, ma affetta anche dalla sensibilità, bisogna ammettere da una parte la facoltà di assoggettarsi a un principio oggettivo ritenendolo tale, ma dall'altra anche la possibilità di fatto di sottrarvisi. Coerentemente con la concezione kantiana della ragione, per cui la ragion pratica non è riducibile alla ragione teoretica, la legge morale (come ogni altra legge teoretica) non può costituire di per sé – nel caso di un essere razionale finito – una condizione sufficiente per l'azione, ma ne rappresenta soltanto una condizione necessaria (di un tipo molto diverso da ogni altra legge teoretica), l'altra condizione riguardando invece i fondamenti soggettivi dell'azione. Spiegare, dunque, «come» sia possibile un imperativo categorico equivale a spiegare non soltanto il principio oggettivo sul quale riposa, ma anche la sua capacità di vincolare il soggetto sopra ogni cosa, senza tuttavia con questo necessitarlo. In altri termini, la domanda sull'imperativo categorico chiede di spiegare la possibilità che (a) posta la validità della legge morale per ogni essere razionale, essa vale per il soggetto co-

¹²⁰ Più che nella deduzione trascendentale di norme descrittive, nella deduzione trascendentale di norme prescrittive – quale è l'imperativo categorico – la *quaestio iuris* si confonde con la *quaestio facti* (che Kant non menziona, in questo punto). Su questa distinzione cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A84-5/B116-7. Legittimare (oggettivamente) una prescrizione significa, infatti, mostrare le condizioni (soggettive) sotto la quale essa di fatto obbliga. Ove, infatti, alla necessitazione oggettiva non corrisponde una necessitazione soggettiva – ed è ciò che fa di una descrizione una prescrizione –, tutto ciò che può essere mostrato sono le condizioni sotto le quali la necessitazione soggettiva di fatto avviene. La domanda sul «che» si traduce, quindi, nella domanda sul «come».

me un imperativo (b) il quale, sebbene non infallibilmente necessitante, vincoli il soggetto più di ogni altro movente.

Anche in questo caso, la risposta presuppone la distinzione dei due punti di vista precisata nei paragrafi precedenti, posta la quale Kant può articolare la deduzione:

Ma poiché il mondo intellegibile contiene il fondamento del mondo sensibile e con ciò anche delle sue leggi, dunque riguardo alla mia volontà (che appartiene interamente al mondo intellegibile) è immediatamente legislatore e quindi deve anche essere pensato come tale, allora in quanto intelligenza, seppure come essere appartenente da un altro lato al mondo sensibile, mi riconoscerò tuttavia sottoposto alla legge del primo, ossia della ragione, la quale contiene nell'idea della libertà la legge del mondo intellegibile e, quindi, mi riconoscerò sottoposto all'autonomia della volontà; di conseguenza, le leggi del mondo intellegibile devono essere considerate da me come imperativi, e le azioni conformi a questo principio come doveri (KGS IV, 453-4)¹²¹.

Nel corso della risoluzione della terza antinomia e all'inizio della *Sezione terza* della *Fondazione*, si è chiarito che ogni realtà, per Kant, è regolata da leggi. Perciò, anche il rapporto tra il mondo intellegibile e quello sensibile – che Kant, ancora una volta in un linguaggio fortemente metafisico, sembra ritenere essere uno di tipo fondativo – dovrebbe essere interpretato in questo modo: il fatto che il mondo intellegibile sia fondamento di quello sensibile dovrebbe quindi significare che il primo sia principio delle leggi del secondo, siano esse di natura pratica o teoretica (tutte quelle che insistono sul «campo» dell'esperienza: cf. KGS V, 175; XVIII)¹²². Avendo definito la «volontà» come la facoltà di desiderare propria di un essere razionale, Kant chiarisce qui che, in quanto tale, essa esprime senza alcuna mediazione la legislazione del mondo intellegibile cui appartiene (con essa, dunque, la legge morale). Nella misura in cui, da una parte, non posso concepire la mia facoltà di desiderare che come volontà (facoltà di desiderare superiore, che possiedo «in quanto intelligenza»), dall'altra devo ammettere che in essa confluiscono anche desideri e inclinazioni (facoltà di desiderare inferiore, che possiedo in quanto «essere appartenente da un altro lato al mondo sensibile»), mi riconoscerò pur sempre «sottoposto all'autonomia della volontà», ma in modo tale che le leggi dell'agire razionale devono manifestarsi «come imperativi» e le azioni conformi a tali principi «come doveri». In questo senso «[l'agire sotto] l'idea della libertà mi rende membro di un mondo intellegibile» (KGS IV, 454), tuttavia «se io fossi soltanto tale, tutte le mie azioni *sarebbero* sempre conformi all'autonomia della volontà, ma poiché mi intuisco

¹²¹ Per l'interpretazione di questo delicato passaggio mi affido a H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 335-7.

¹²² Su questa interpretazione insiste anche A. PIPER, «Kants intelligibler Standpunkt zum Handeln», 167 e ss. Nel descrivere il rapporto tra il mondo intellegibile e il mondo sensibile, Piper usa l'immagine del rapporto tra il principio di non contraddizione e un caso concreto che lo esemplifichi. Così facendo, la studiosa l'interprete rintraccia tre possibili significati del termine «fondamento», che evocano il tentativo kantiano di definire il rapporto tra carattere intellegibile e carattere sensibile. Essi sono: (a) designazione: il mondo sensibile (il caso concreto) è contrassegno del mondo intellegibile (il principio di non contraddizione); (b) causalità: il mondo intellegibile (il principio di non contraddizione) è condizione del mondo sensibile (il caso che lo esemplifica); (c) consequenzialità: sintesi dei primi due significati, il mondo sensibile (il caso esemplare) è contrassegno perché il mondo intellegibile (il principio di non contraddizione) è causa.

insieme come membro del mondo sensibile, *devono essere conformi*» (KGS IV, 454)¹²³. La duplice natura della volontà offre quindi una risposta alla prima delle due domande, nelle quali era stata suddivisa la questione sulla possibilità dell'imperativo categorico.

Con ciò, Kant sembrerebbe ritenere di aver sufficientemente assicurato «l'unico presupposto sotto il quale, soltanto, [l'imperativo categorico] è possibile, ossia l'idea della libertà» (KGS IV, 461) e, con essa, il suo reciproco, ovvero il principio di autonomia della volontà. Ammesso che sussista però la suddetta distinzione tra legge morale e imperativo categorico, sembrerebbe qui mancare ancora qualcosa per una deduzione trascendentale completa. A questo proposito, Kant osserva:

come ora però la ragion pura, senza altri moventi, da dovunque essi possano esser tratti, possa essere per se stessa pratica, ossia come il semplice principio della validità universale di tutte le sue massime come leggi (che sarebbe poi la forma di una ragione pura pratica), senza alcuna materia (oggetto) della volontà della quale si possa in precedenza trarre un qualche interesse, possa per se stesso fornire un movente ed un interesse che dovrebbe chiamarsi puramente morale, o, in altre parole: spiegare come la ragion pura possa essere pratica, è cosa di cui ogni umana ragione è del tutto incapace, e tutta la fatica e il lavoro per cercarne una spiegazione sono vani» (KGS IV, 461).

Tramite il riferimento ai moventi e all'interesse, Kant sta qui alludendo precisamente alla questione della determinazione soggettiva della volontà, in merito alla quale la deduzione trascendentale di un imperativo categorico avrebbe dovuto fornire una risposta, aggiungendo il proprio originale contributo alla deduzione della legge morale avvenuta nella terza sotto-sezione: il «come», all'inizio della citazione, richiama quello della domanda sulla possibilità dell'imperativo categorico. In merito alla seconda delle due domande sopra illustrate, Kant sembra qui riconoscere non soltanto un fallimento, ma anche l'impossibilità strutturale di giustificare (*quid iuris*) il fatto (*quid facti*) dell'imperativo categorico dal punto di vista trascendentale, finanche dal punto di vista pratico¹²⁴.

¹²³ Affinché la ragione comune possa assentire alla distinzione tra i due punti di vista, sulla quale si organizza la deduzione, il filosofo introduce un caso di psicologia empirica, quello dello «*ärgste Bösewicht*». Cf. I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 454. Costui, nonostante le proprie condizioni, non appena gli si presentasse un esempio di bontà, proverebbe un desiderio «*dass er auch so gesinnt sein möchte*» (*ibidem*), in virtù del quale si trasferirebbe «*in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge*» (*ibidem*) nella misura in cui «*von jenem Wunsche keine Vergnügung der Begierden [...] erwarten kann*» (*ibidem*) ma soltanto «*einen größeren inneren Wert seiner Person*» (*ibidem*). Questi desidererebbe cioè «*von solchen ihm selbst lästigen [bösen] Neigungen frei zu sein*» (*ibidem*), pur non potendo «*in sich zu Stande bringen*» (*ibidem*) alcuna buona azione «*wegen seiner Neigungen und Antriebe*» (*ibidem*): in altri termini «*ein guter Wille [...] für seinen bösen Willen [...] das Gesetz ausmacht, dessen Ansehen er kennt, indem er es übertritt*». Ivi, 455. Sul passaggio dalla coscienza della indipendenza dai propri impulsi alla coscienza della legge morale, sul concetto di una «volontà cattiva», sulla natura della distinzione tra «volere» e «dovere» (non tra essere e dover essere), e in generale sulla plausibilità dell'esempio cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 342. L'esempio del malfattore viene nuovamente citato in I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 80; 175.

¹²⁴ La validità dell'imperativo, ma non la sua capacità di vincolare, si potrebbe ricondurre a quella della legge morale. Cf. H. J. PATON, *The categorical imperative*, 247. Alla deduzione kantiana dell'imperativo categorico Allison solleva due principali obiezioni. In primo luogo, avendo ricondotto la supremazia dell'imperativo categorico sui moventi sensibili alla priorità ontologica del mondo intellegibile su quello sensibile, allora l'imperativo categorico dovrebbe in qualche modo valere anche per una volontà santa, ovvero per un intelletto creatore, nel qual caso la priorità ontologica non verrebbe meno. In

2.15. Il fatto della ragione

Prima di affrontare il tema del limite nella ragion pratica, mi soffermo su un'ultima questione, relativa a una nozione che Kant introduce nella *Critica della ragion pratica*, e precisamente quella del «fatto della ragione», con la quale il filosofo sembrerebbe licenziare l'aporia, rimasta insoluta nella *Fondazione*, circa la capacità della ragione pura di muovere all'azione.

Nella *Critica della ragion pratica*, l'espressione di cui mi interesse compare otto volte: le prime quattro in termini di «fatto» [*Factum*], le ultime quattro in termini di «qualcosa di simile a un fatto» [*gleichsam als Factum*]. Così, già nella *Prefazione*, Kant osserva che

la ragion pratica, per se stessa e senza aver **fatto** un accordo con la ragione speculativa, procura la realtà a un oggetto soprasensibile della categoria della causalità, cioè alla libertà [...] e perciò conferma mediante un fatto quello che con la speculazione poteva essere semplicemente pensato (KGS V, 6; 9; grassetto mio).

Nello *Scolio* al §7 del *Capitolo primo* dell'*Analitica della ragion pratica*, Kant stipula che

la coscienza di questa legge fondamentale si può chiamare un **fatto** della ragione, non perché si possa dedurre per ragionamento da dati precedenti della ragione, per esempio dalla coscienza della libertà (perché questa coscienza non ci è data prima), ma perché essa ci s'impone per se stessa come proposizione sintetica a priori (KGS V, 31; 67; grassetto mio).

Precisando più avanti che «per riguardare senza falsa interpretazione questa legge come data, si deve ben notare che essa non è empirica, ma è il **fatto** particolare della ragion pura, la quale per suo tramite si manifesta come originariamente legislativa (*sic volo, sic iubeo*) (KGS V, 31; 67; grassetto mio). Successivamente, nella *Sezione prima* del *Capitolo primo* dell'*Analitica della ragion pratica*, egli scrive che

L'analitica dimostra che la ragion pura può esser pratica, cioè può determinare per sé, indipendentemente da ogni elemento empirico, la volontà; - e invero dimostra ciò mediante un

secondo luogo, qualunque ne fosse stata l'intenzione, avendo separato nettamente e numericamente il mondo intellegibile da quello sensibile, Kant avrebbe dovuto in qualche modo giustificare la possibilità di una relazione tra i due, sia pure nella forma di una priorità normativa o ontologica dell'uno sull'altro. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 359-60. Henrich riconosce la centralità di questo tema, al punto da sostenere, riferendosi all'imperativo categorico: «Wer seine Faktizität begreifen und zugleich an der Unbedingtheit und Rationalität dieses Vernunftfaktums festhalten will, gelangt zu der Lehre von der Achtung fürs Gesetz». Cf. D. HENRICH, «Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus», 371. Il rispetto per la legge morale sarebbe, infatti, portatore, in senso negativo, di una rottura nella catena di determinazioni naturali e, positivamente, esprimerebbe una relazione della ragione con sé stessa. Cf. *ivi*, 371-3. Su questo tema cf. R. C. S. WALKER, «Achtung in the *Grundlegung*». Al valore del rispetto si lega la coltivazione dell'onore nell'educazione morale: su questo tema cf. A. COHEN, «The Role of Feelings in Kant's Account of Moral Education». Sul ruolo delle inclinazioni in rapporto ai moventi, cf. inoltre C. ONOF, «Moral Worth and Inclinations in Kantian Ethics» e M. BORGES, «Actions and feelings». Per una trattazione più approfondita e sistematica, sebbene ritenga in ultima analisi che lo sviluppo kantiano dell'etica empirica non sia soddisfacente, cf. R. LOUDEN, *Kant's impure Ethics*. Dopo aver distinto un aspetto empirico e uno trascendentale nella trattazione antropologica kantiana, Firla individua in quest'ultimo un punto d'appoggio per la giustificazione formale e materiale della morale pura: cf. M. FIRLA, *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, 262-271.

fatto in cui la ragion pura appare a noi realmente pratica, cioè l'autonomia nel principio della moralità mediante il quale essa determina la volontà all'azione. – Nello stesso tempo questa analitica mostra che **fatto** è legato inseparabilmente con la coscienza della libertà della volontà, anzi è a quella identico (KGS V, 42; 91; grassetto mio).

Inoltre: «la legge morale è data, per così dire, come un **fatto** della ragion pura, del quale noi siamo consci a priori, e che è apoditticamente certo, anche supposto che nell'esperienza non si potesse trovar nessun esempio nel quale essa fosse esattamente osservata» (KGS V, 47; 101). E quindi, nella *Sezione seconda* del *Capitolo primo* dell'*Analitica*:

La realtà oggettiva di una volontà pura o, che è lo stesso, di una ragione pura pratica, è data nella legge morale a priori, per così dire, mediante un **fatto**, poiché così si può chiamare una determinazione della volontà la quale è inevitabile, benché non si fondi su principi empirici (KGS V, 55; 119; grassetto mio).

E, al termine dell'*Analitica*, nella *Dilucidazione critica*:

Questo principio doveva prima essere osservato e giustificato, secondo la purezza della sua origine, anche nel giudizio di questa ragione ordinaria, prima ancora che la scienza lo potesse prendere nelle mani per farne uso come di un **fatto** che precede ogni sofisticare sulla sua possibilità (KGS V, 91; 199; grassetto mio).

Infine:

Ora si trattava semplicemente di ciò, che questo potere [della libertà] fosse mutato in un essere, e cioè si potesse dimostrare, in un caso reale mediante un **fatto**, che certe azioni suppongono una tale causalità (l'intellettuale, sensibilmente incondizionata), siano esse reali oppure soltanto prescritte, cioè oggettivamente e praticamente necessarie (KGS V, 104; 229; grassetto mio).

Come si vede, non tutte le occorrenze si riferiscono alla stessa cosa. È stato, tuttavia, possibile ricondurle a quattro significati fondamentali, classificabili in due insiemi. Ciascuno di essi fa riferimento a uno dei due possibili valori della particella «di», quello oggettivo e quello soggettivo. Nel primo caso il «fatto *della* ragione» coinciderebbe con la libertà, la legge morale, o l'autonomia della volontà, intese come fatto. Nel secondo caso il «fatto *della* ragione» consisterebbe *coscienza* della libertà, della legge morale, dell'autonomia della volontà¹²⁵.

Nell'indagine della moralità, ciò che soltanto potrebbe avere l'evidenza di un «fatto» è la coscienza della moralità. Se però Kant avesse voluto ritenere quest'ultima come un fatto, le sue dichiarazioni produrrebbero un *non sequitur*: non sarebbe, infatti, affatto ovvio inferire, dal fatto della coscienza morale, il fatto della moralità stessa. D'altra parte, quest'inferenza sarebbe valida, se per «coscienza della moralità» si intendesse una condizione epistemica, ovvero una «consapevolezza della moralità». Se, però, Kant a-

¹²⁵ La catalogazione dei sei diversi significati, riconducibili a due classi, si deve a L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 166. È stato, inoltre, giustamente rilevato che Kant preferisce il termine latino *Factum*, di per sé neutro, al termine tedesco *Tatsache*, che rimanderebbe a una nozione psicologica. Allo stesso modo, si parlerebbe qui di coscienza in senso morale [*Gewissen*] e non psicologico-speculativo [*Bewusstsein*]. Cf. V. MATHIEU, «Note al testo», 325 nota 27.

vesse voluto intendere questo con l'espressione di «fatto della ragione», bisognerebbe obbiettarli che questo «fatto» non sarebbe affatto evidente¹²⁶.

Per uscire da questa aporia, per mostrare, cioè, in che modo la moralità, e non soltanto la coscienza di essa, possa essere interpretata come un «fatto», è stato suggerito che la legge morale si consideri «un fatto *per* la ragione [soggettivamente], solo nella misura in cui [oggettivamente] essa esprime il fatto *della* ragione»¹²⁷. La coscienza della moralità e la moralità stessa costituirebbero, in altri termini, due aspetti, uno soggettivo e uno oggettivo, del medesimo fatto. Per mostrarlo, questa soluzione distingue due possibili significati del genitivo contenuto nell'espressione «fatto *della* ragione». Nel primo significato, la legge morale costituirebbe un fatto *per* la ragione, cui quest'ultima si relazionerebbe tramite una «intuizione fondamentale o introspezione nella sua verità»¹²⁸. Il secondo significato si riferisce, invece, alla ragione *come* fatto, ovvero al «fatto *che* la ragion pura può essere pratica»¹²⁹, al fatto – quindi – che la ragione sia in grado di determinare il soggetto all'azione per sé e indipendentemente da ogni altro fattore causale. Secondo la soluzione che qui si sta prospettando, soltanto in base al presupposto *che* la ragion pura sia pratica Kant potrebbe garantire che l'intuizione morale non sia un'illusione *per* la ragione.

Riguardo al secondo significato, al fatto – cioè – *della* ragione, è stata suggerita una puntualizzazione, secondo la quale esso non potrebbe coincidere, immediatamente, con la praticità della ragion pura, la quale rappresenta, piuttosto, ciò che deve essere provato *a partire dal fatto* della ragione, e che costituisce lo scopo dell'intera *Critica della ragion pratica*. In questa seconda interpretazione, la legge morale (e quanto le equivale: autonomia, libertà, etc.) costituirebbe il «fatto della ragione», in senso oggettivo, nella misura in cui ogni ragione umana, per sua natura, riconosce la legge morale come legge suprema della propria volontà, cui corrisponderebbe, dal lato soggettivo, la coscienza di stare sotto la legge morale¹³⁰. Si tratterebbe proprio di ciò che la deduzione trascendentale dell'imperativo categorico, nella *Fondazione*, non ha potuto mostrare. In questa cornice, la coscienza di un essere razionale finito, come l'uomo, esprimerebbe la legge morale in una forma «situata» [*typified*]¹³¹, come di una «particolare obbligazione che si manifesta nel processo deliberativo, il cui sviluppo è diretto dalla legge»¹³². Una tale coscienza costituirebbe un mero dato per l'esperienza morale, proprio come il molteplice costituisce un dato per l'intuizione. Con ciò, cadrebbe l'esigenza di concepire la coscienza della legge morale come un fatto *per* la ragione, ovvero come un oggetto di intuizione morale¹³³.

¹²⁶ L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 167-8.

¹²⁷ L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 169.

¹²⁸ L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 167.

¹²⁹ L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, 169.

¹³⁰ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 233.

¹³¹ H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 233.

¹³² H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 233.

¹³³ Henrich riconosce nella nozione kantiana del «fatto della ragione» la fattualità dell'idea del bene, che – diversamente da ogni forma concettuale teoretica – deve essere raggiunta per mezzo di un'intuizione di tipo etico. In termini quasi fichteani, l'intuizione etica si configurerebbe (a) come un assenso del soggetto a qualcosa che lo interpella, il quale sarebbe allo stesso tempo (b) un sapere sul dovere e sul soggetto del dovere. L'assenso costituirebbe quindi, performativamente, il fondamento della morale e dell'agente stesso, dotato di coscienza morale. L'etica costituirebbe in questo senso (c) il fondamento

2.16. I confini della filosofia pratica

La quinta sottosezione della *Sezione terza* della *Fondazione* contestualizza finalmente le riflessioni fin qui elaborate nel più ampio problema della libertà, delineato dalla terza antinomia della ragion pura: ciò al fine di valutare e delimitare il contributo della ragion pratica alla trattazione di questo specifico argomento e alla filosofia trascendentale in genere. La distinzione tra fenomeni e noumeni viene sussunta da quella tra il punto di vista «speculativo» (KGS IV, 455)¹³⁴ e punto di vista pratico (i domini entro i quali, rispettivamente, il concetto di «fenomeno» e quello di «noumeno» esercitano la loro normatività).

Dal punto di vista speculativo, come chiarito nella risoluzione della terza antinomia, «la libertà è solo un'idea della ragione, la cui realtà oggettiva è in sé incerta, mentre la natura è un concetto dell'intelletto, che dimostra e deve necessariamente dimostrare la sua realtà in esempi dell'esperienza» (KGS IV, 455). Pertanto, «se persino il pensiero della libertà fosse in contraddizione con sé stesso [è soltanto un caso limite, controfattuale], o con la natura, che è altrettanto necessaria [è il caso descritto dalla terza antinomia della ragion pura], la libertà, di fronte alla necessità naturale, dovrebbe essere senz'altro abbandonata» (KGS IV, 456). La rimozione di questa contraddizione sembrerebbe essere, di per sé, pur rimanendo cioè entro i confini teoretici senza averne ancora sperimentato i benefici effetti in ambito pratico, «un compito irrinunciabile» (KGS IV, 456) che «non sta [...] al gradimento del filosofo» (KGS IV, 456)¹³⁵. Poiché rimuovere la con-

dell'ontologia. Cf. D. HENRICH, «Il concetto di “intuizione etica” e la dottrina kantiana del “fatto della ragione”». Con un esplicito riferimento a Fichte, anche Landucci interpreta il «fatto della ragione» come il risultato di una intuizione intellettuale. Cf. S. LANDUCCI, *Sull'etica di Kant*, 15-50. Affinché si possa garantire che questa coscienza rappresenti effettivamente un fatto della ragione, ovvero che (a) sia la ragione a produrlo e che, in quanto tale, (b) esso possa effettivamente muovere all'azione, Allison ipotizza, invece, una «esposizione metafisica», simile a quella offerta per le forme dello spazio e del tempo, dell'imperativo categorico. Piuttosto che rinvenire nell'imperativo categorico la condizione di possibilità dell'esperienza morale (ciò che richiederebbe una deduzione vera e propria del principio pratico della ragione, che si è visto non essere possibile), Kant indicherebbe nell'appartenenza di questo imperativo alla ragion pura pratica la condizione della sua validità come legge all'interno di un'esperienza morale. In altri termini, secondo Kant, non si potrebbe ritenere – contro di lui – che la moralità sia una finzione (che la ragion pura non sia sufficiente a garantire legislativamente o esecutivamente la sua praticità) e nello stesso tempo sostenere un'analisi della moralità in termini di imperativi categorici e di autonomia della volontà. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, 234-6. Allison sostiene inoltre che Kant dovesse già avere in mente qualcosa del genere nella *Fondazione*, cioè ritenere che la coscienza dell'imperativo fosse un fatto, sebbene lo ritenesse ancora un fatto misterioso, per ciò stesso meritevole di una deduzione. Nella *Critica della ragion pratica*, fondando l'imperativo nell'analisi della moralità, Kant avrebbe sottratto la sua validità alla problematica condizione di un rapporto fondazionale tra mondo sensibile e intellegibile. Ivi, 238. Pur conducendo due opposte interpretazioni del «fatto della ragione», sia Henrich che Allison intravedono una continuità nell'etica critica kantiana dalla *Fondazione* alla seconda *Critica*. Sostiene invece che Kant riconosca l'impossibilità di una deduzione dell'imperativo categorico, rassegnando così le armi rispetto alla posizione sostenuta nella *Fondazione*, A. REATH, «Introduction», IX-X.

¹³⁴ In questo caso, «speculativo» è usato, in opposizione a «pratico», come sinonimo di «teoretico». Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, BXXIX. Ad ogni modo, in questo significato il termine «speculativo» costituisce una delimitazione critica, coerente con l'impostazione trascendentale, del significato più ampio che Kant gli attribuisce, in base al quale «speculativo» è sinonimo di «metafisico», ovvero di ciò che sopravanza l'esperienza. Cf. ivi, BXXV. Cf. C. ESPOSITO, «Speculativo», in I. KANT, *Critica della ragion pura*, 1426.

¹³⁵ Ad ogni modo, Kant si appresta a specificare, nella frase immediatamente successiva, l'utilità pratica del rimuovere la contraddizione, osservando che, nel caso la si lasci com'è, «ist die Theorie hierüber

tradizione chiederebbe di rinunciare al realismo trascendentale, in base al quale «il soggetto che si presume libero pensa se stesso, quando si dice libero, nello stesso senso o nello stesso rapporto secondo il quale, riguardo alla medesima azione, si assume come sottoposto alla legge naturale» (KGS IV, 456), la stessa adesione all'idealismo trascendentale suonerebbe come una scelta obbligata: sebbene una più completa ricostruzione del testo kantiano smentisca la possibilità che Kant volesse effettivamente sostenere questa posizione, è pur vero che l'alternativa tra realismo e idealismo trascendentali, nella misura in cui costituisce un'opzione meta-filosofica, comporta in fin dei conti un'opzione filosofica fondamentale, che Kant – come è ovvio – non ritiene neutra e che gli fa presentare l'idealismo trascendentale, in alcuni punti, come un imperativo intellettuale, almeno per l'uomo¹³⁶.

Senz'altro, ad ogni modo, la risoluzione della contraddizione tra natura e libertà a livello speculativo si rivela di qualche utilità in ambito pratico. Dal punto di vista pratico, infatti, «il sentiero della libertà è l'unico sul quale sia possibile far uso della propria ragione nel nostro fare ed omettere» (KGS IV, 455), motivo per cui «risulta egualmente impossibile, sia alla più sottile filosofia che alla comune ragione umana, disfarsi della libertà con sofismi» (KGS IV, 456). Mentre il livello della comune ragione umana ammette come «presupposto» (KGS IV, 457), senza tuttavia tematizzarlo, l'indipendenza della ragione da cause soggettivamente determinanti, il livello filosofico «esige invece dalla ragione speculativa [...] che essa dia fine al dissidio nel quale si invischia affrontando questioni teoretiche, in modo che la ragione pratica abbia pace e sicurezza da assalti esterni» (KGS IV, 456-7). Ad ogni modo, sia l'uomo comune che il filosofo pratico ritengono che «entrambi i modi di considerarsi [quello secondo natura e quello secondo libertà] possono, anzi devono, aver luogo insieme» (KGS IV, 457)¹³⁷.

Dopo aver giustapposto filosofia speculativa e pratica sul problema della libertà, nel resto della sotto-sezione Kant si rivolge ai confini della seconda. Il filosofo osserva quindi che «con il *pensarsi* interna ad un mondo intellegibile, la ragione pratica non oltrepassa affatto i suoi confini; lo farebbe invece se in esso volesse *intuirsi, percepirsi*» (KGS IV, 458) come tale. Nel primo caso, ci si riferisce all'intellegibile esclusivamente in senso negativo, come a ciò che si sottrae alla sensibilità, salvo poi ricondurre una siffatta volontà (ossia una volontà puramente razionale, non soltanto divina) al principio della moralità come unico contenuto positivo che possa descriverne l'operare¹³⁸. Il se-

bonum vacans, in dessen Besitz sich der Fatalist mit Grunde setzen und alle Moral aus ihrem ohne Titel besessenen vermeinten Eigentum verjagen kann». I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 456.

¹³⁶ Così, la fine del ragionamento sulla ragion pratica, nella *Fondazione*, si connette alla fine del ragionamento sulla ragione teoretica, nell'*Appendice alla Dialettica*.

¹³⁷ Nei successivi due paragrafi, Kant esplicita, in un linguaggio ora più ora meno ontologico, la non-contraddittorietà tra natura e libertà. Sul riferimento a «das eigentliche Selbst» cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 350.

¹³⁸ Sul valore esclusivamente normativo dell'appartenenza al mondo intellegibile, di cui è portatrice la moralità, Kant insiste nel resto del paragrafo. Cf. I. KANT, *Grundlegung* IV, 458. Nel caso dell'uomo, l'imperativo categorico non esclude la presenza di massime soggettive: trattandosi di una volontà patologicamente affetta, sebbene non determinata, il contenuto della determinazione non può che essere fornito da desideri e inclinazioni, sebbene la moralità dipenda esclusivamente dalla conformità alla legge. In questo caso, trattandosi qui di una volontà puramente razionale, la conformità alla legge costituisce criterio non soltanto necessario, ma anche sufficiente per la moralità dell'azione. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 355 nota 34. Kant fornisce una ulteriore definizione della legge morale, definendo la libertà come quella facoltà «so zu handeln, dass das Prinzip der Handlungen

condo caso si verificherebbe, invece, qualora alla volontà si potesse dare «un oggetto [...], ossia un motivo» (KGS IV, 458) traendolo dal mondo intellegibile.

Il concetto di «intuirsi» come appartenente al mondo intellegibile da parte della ragion pratica, nel quale si concreta il suo limite, prende la forma di tre domande, che rimangono quindi – per Kant – insolubili entro una filosofia pratica: (a) «come la ragione pura possa essere pratica» (KGS IV, 459), cioè (b) «come la libertà sia possibile» (*ibidem*), ovvero (c) come sia possibile che l'uomo prenda un «interesse» (KGS IV, 460) per la moralità. Tutte e tre le domande esprimono ciò che la deduzione trascendentale dell'imperativo categorico avrebbe dovuto mostrare, l'impossibilità di portare a termine quella deduzione è infatti connessa al tema del limite della ragion pratica. La prima questione potrebbe essere interpretata in due modi: (a₁) come sia possibile che la ragion pura contenga anche una legge pratica e (a₂) come sia possibile che la ragion pura sia anche capace di muovere all'azione. Alla prima questione si è indirizzata tutta la *Sezione terza* della *Fondazione*, per cui ciò che Kant individua come limite per la filosofia pratica non può che corrispondere con la seconda questione. È soltanto in questo secondo significato che la prima domanda può essere considerata equivalente alla seconda. Entrambe si riferiscono alla moralità in senso negativo, come indipendenza dalla causalità naturale. Come è possibile che si dia qualcosa di simile? La risposta di Kant ha un'impostazione quasi apagogica¹³⁹. Ipotizziamo infatti che la ragion pura non sia in grado di muovere all'azione, sebbene possa invece formulare una legge pratica. Significherebbe che qualcosa d'altro muove la nostra facoltà di desiderare all'azione. A questo punto, non potremmo continuare a ritenere la nostra facoltà di desiderare come razionale. Pertanto, per poter fare quest'ultima cosa dobbiamo presupporre non soltanto che la ragion pura sia capace di legiferare ma anche che essa possa muovere il soggetto all'azione. Oltre questa presupposizione, però, non possiamo ottenere nessuna spiegazione, poiché ci stiamo riferendo qui alla moralità in senso negativo, come indipendenza dalla causalità naturale e «noi non possiamo spiegare nulla, se non ciò che possiamo ricondurre a leggi» (KGS IV, 459). Oltre questa presupposizione possiamo, però, come ha mostrato la prima *Critica*, avanzare una «difesa» (*ibidem*) della libertà ovvero della praticità della ragion pura, sulla base del fatto che le obiezioni che pretendono di confutarla tralascino la distinzione trascendentale e che, posta quest'ultima, la libertà non crei alcuna contraddizione. Alle due domande affrontate fin qui corrisponde specularmente la terza, che si riferisce invece alla possibilità della moralità in senso positivo, tramite il concetto di «interesse» (cf. KGS IV, 459 nota; cf. inoltre KGS IV, 413-4 nota). Anche in questo caso la domanda parte da una constatazione, secondo la quale l'uomo «realmente [...] prende [...] un interesse» (KGS IV, 460) alle leggi morali. L'interesse è espressione di un «sentimento morale» (*ibidem*), che tuttavia, diversamente dalla scuola inglese, Kant non considera un «criterio del nostro giudicare di moralità» (*ibidem*) ma piuttosto soltanto «l'effetto soggettivo che la legge esercita sulla volontà»

der wesentlichen Beschaffenheit einer Vernunftursache». I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 458. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 355.

¹³⁹ Hill lo definisce «esperimento mentale» o «test fenomenologico». Cf. T. E. HILL, «Kant's argument for the rationality of moral conduct», 120.

(*ibidem*)¹⁴⁰. In questo caso, oltre la constatazione di un interesse per la legge morale, una volta giunta alla conclusione che l'interesse non possa mai essere fonte, ma sempre e solo effetto della legge, l'indagine morale deve arrestarsi.

Sulla scorta di quanto detto fin qui, la *Nota conclusiva* alla *Fondazione* ospita una riflessione sulla natura della ragion pratica, che richiama i contenuti dell'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale*, con particolare riguardo alla seconda parte, nonché l'apertura della seconda edizione della prima *Critica*. Anche la ragion pratica, nella misura in cui è ragione, sembrerebbe partecipare del destino comune della ragione umana, che dunque condivide con la ragione speculativa: quello di essere interpellata dall'aspirazione all'incondizionato, come suo «principio essenziale» (KGS IV, 463), sebbene nel proprio percorso, per la sua intrinseca «limitazione» (*ibidem*), essa non possa fare a meno di rinvenire, per ogni suo oggetto, una condizione. Per la ragione teoretica si trattava delle idee trascendentali, per la ragion pratica si tratta della libertà, ovvero dell'interesse per la moralità (della praticità della ragione).

¹⁴⁰ Sul rapporto tra «interesse», «rispetto» (cf. I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 401 e ID., *Kritik der praktische Vernunft*, KGS V, 77 e 80) e «contentezza di sé» (I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 117-9) cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*, 357-8 nota 40.

CAPITOLO VII

Facoltà di giudicare

Nella lingua italiana, il termine «giudizio» identifica sia la facoltà di giudicare sia i suoi prodotti. Non è così nella lingua tedesca, ove due termini diversi distinguono la prima [*Urteilkraft*] dai secondi [*Urteil, -e*]. Alla facoltà di giudicare, Kant dedica uno spazio proprio nel *Libro secondo* dell'*Analitica trascendentale* (A130-292/B169-349), nel *Capitolo secondo* dell'*Analitica della ragion pratica* (KGS V, 67-71) e l'intera *Critica del giudizio* (KGS V, 165-485). I giudizi – intesi come prodotti – sono invece sempre trattati insieme alle facoltà che li producono.

In generale, Kant definisce il giudicare, nell'*Introduzione* alla terza *Critica*, come «facoltà di pensare il particolare in quanto compreso sotto l'universale» (KGS V, 179; XXV-XXVI). Particolari possono essere le rappresentazioni intuitive, ma anche concettuali, mentre universali sono solo i concetti (cf. A320/B376-7 e KGS IX, 91)¹. In virtù di questa funzione mediatrice la facoltà di giudicare costituisce, come si chiarisce nella *Prefazione* alla *Critica del giudizio*, un «termine medio tra l'intelletto e la ragione» (KGS V, 168; V). A seconda che ci si riferisca al giudizio determinante o riflettente (cf. KGS V, 179; XXVI)², quest'espressione assume un significato specifico. La facoltà di

¹ Tramite questa definizione, Kant recupera quella del giudizio come «mittelbare Erkenntnis eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben». Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A68/B93. Cf. inoltre la definizione del pensare, contenuta nelle *Lezioni di Logica*, come «Erkenntnis durch Begriffe (*cognitio discursiva*)». I. KANT, *Logik*, KGS IX, 91. Giudicare è, quindi, l'attività fondamentale in cui si esercita la conoscenza umana. Sulla funzione mediatrice del giudizio, nell'ambito trascendentale (giudizio determinante) ma anche empirico (giudizio riflettente) e con particolare attenzione al ramo dell'estetica, cf. E. FRIEDLANDER, *Expressions of judgement*. Secondo Friedlander, in virtù di questa funzione, il sistema kantiano rivela un'aspirazione costitutiva all'unità. L'oscillazione della filosofia kantiana tra raddoppiamento e mediazione è rilevata da D. HENRICH, «Il concetto di "intuizione etica" e la dottrina kantiana del fatto della ragione», 93.

² Una diversa distinzione tra le funzioni del giudizio è suggerita da D. BURNHAM, *An introduction to Kant's Critique of judgment*, 26-9. Egli rintraccia – nell'*Introduzione* alla *Critica del giudizio* – ben cinque modi di giudicare: a) determinato, consistente nell'applicazione di un universale noto a un particolare dato; b) indeterminato, «se vogliamo passare da un'esperienza data ad un concetto nuovo»; c) teleologico e d) estetico, entrambi riportati sotto la classe dei giudizi riflettenti; infine e) giudizi «di interesse sensibile». Quest'ultima formulazione, non ricondotta a nessuna citazione dal testo kantiano, sembrerebbe identificare giudizi di valore meramente soggettivo, qualcosa di simile ai «giudizi di percezione» di cui si par-

giudicare svolge una funzione determinante quando si limita ad applicare i concetti dell'intelletto e i principi, sia teoretici che pratici, della ragione a un particolare dato. In questo caso, giudicare costituisce un'attività *comune* all'intelletto e alla ragione. La facoltà di giudicare svolge, invece, una funzione riflettente quando, a partire dai particolari dei più diversi ambiti dell'esistenza umana (quello estetico, ma anche quello biologico, politico e così via: cf. KGS V, 169; VII) deve darsi una regola sotto la quale poterli sussumere. In questo senso, la facoltà di giudicare realizza una mediazione *tra* l'intelletto e la ragione³.

Prima ancora di distinguere tra la funzione determinante e quella riflettente, Kant si chiede «se anche la forza di giudizio [...] abbia per sé principi a priori; se tali principi siano costitutivi o semplicemente regolativi [...]; e se essa dia a priori la regola al sentimento del piacere e dispiacere, in quanto termine medio tra la facoltà di conoscere e quella di desiderare» (KGS V, 168; V). La risposta a ciascuna di queste tre domande varia a seconda che si tratti del giudizio determinante o di quello riflettente. Con essa varia il tipo di spontaneità pertinente a ciascun modo del giudicare, e quindi il senso in cui ciascuno di essi può considerarsi una «facoltà» dell'animo «superiore». Il giudizio determinante, sia esso teoretico o pratico, esprime infatti la facoltà di sottrarsi a una regola data dall'intelletto o dalla ragione (nel suo uso teoretico o pratico). Analizzerò, perciò, brevemente la nozione di «errore» nel giudizio. Il giudizio riflettente rivela, invece, una forma del tutto nuova di spontaneità – cui l'autore si riferisce tramite la nozione di «gioco» – che riguarda il rapporto tra l'immaginazione e l'appercezione. Tale spontaneità fonda l'adozione di criteri comuni per orientarsi nell'esperienza ordinaria: colta sotto questo aspetto, la facoltà di giudicare si affianca perciò all'intelletto e alla ragione, dando compimento alla ricostruzione kantiana dell'animo umano.

1. Giudizio determinante

«Se è dato l'universale» (KGS V, 179; XXVI), oltre al particolare, si tratterà di discernere se il secondo rientri o meno sotto il primo. La facoltà di giudizio «sussume» (KGS V, 179; XXVI) il particolare sotto l'universale e determina, così, l'oggetto di una conoscenza⁴. Mentre una filosofia della natura (o dei costumi) dovrebbe occuparsi della sussunzione di particolari in qualche misura empirici sotto determinati concetti universali, la filosofia trascendentale si occupa della sussunzione di un particolare inteso come tale, ovvero come parte di un'esperienza teoretica o pratica in generale, sotto un universale che sia «la regola [dell'intelletto], il principio [della ragione], la legge [teoretica o

la nei *Prolegomeni* (sebbene anche questi ultimi siano, a rigore, una forma di giudizio determinato). Sui «giudizi di percezione» cf. I. KANT, *Prolegomena*, KGS IV, 298. Meno fedele alla lettera del testo kantiano, la distinzione di Burnham ha tuttavia il merito di evidenziare la funzione propedeutica del giudizio riflettente nei confronti del giudizio determinante e il suo carattere soggettivo, pure universale e necessario.

³ La distinzione tra determinante e riflettente riguarda, dunque, non gli oggetti ma il modo di considerarli nel giudizio.

⁴ Nella prima *Critica*, Kant definisce la determinazione in generale come «ein Prädikat, welches über den Begriff des Subjekts hinzukommt und ihn vergrößert». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A598/B626. Poche pagine prima, il filosofo ha distinto tra determinabilità di un oggetto in senso logico (rispetto a una coppia di predicati contraddittori) e in senso assoluto (rispetto a tutte le coppie possibili di predicati contraddittori). Cf. *ivi*, A571-3/B599-601.

pratica]» (KGS V, 179; XXVI; su questo significato di «determinazione» cf. anche A198-9/B243-4). Si tratterebbe, cioè, di una sussunzione di secondo ordine.

Così definita, la funzione determinante del giudizio è «soltanto sussuntiva» (KGS V, XXVI; 179) poiché «la legge le è prescritta a priori e quindi essa non ha bisogno di pensare, per se stessa, a una legge per poter subordinare il particolare nella natura all'universale» (*ibidem*). In particolare, la funzione determinante del giudizio esercita la normatività dell'intelletto e della ragione ed è sottoposta, in ultima analisi, ai principi trascendentali di questi ultimi (cf. KGS V, 180; XXVII). In base all'intelletto e alla ragione è, pertanto, possibile stabilire, per il giudizio determinante, nell'ambito teoretico, un canone (cf. A53/B77) ovvero, nell'ambito pratico, una tipica (cf. KGS V, 70) rispetto ai quali una deviazione costituisce un errore.

1.1. Intendere, comprendere e giudicare

L'inizio dell'*Analitica dei concetti* riporta l'esercizio dell'intelletto al giudicare:

Noi [...] possiamo ricondurre tutte le operazioni dell'intelletto [*Handlungen des Verstandes*] a giudizi [*Urteile*], di modo che l'intelletto può essere rappresentato, in generale, come la facoltà di giudicare [*Vermögen zu urteilen*]. Infatti, come si è detto in precedenza, esso è la facoltà di pensare [*Vermögen zu denken*, cf. A50-1/B74-5]. Pensare è la conoscenza mediante concetti. Ma i concetti, in quanto predicati di giudizi possibili [...] (A69/B94)⁵.

In altri termini, i concetti esistono in funzione dei giudizi e l'intelletto formula le proprie regole in vista della facoltà di giudicare. L'inizio dell'*Analitica dei principi* attribuisce, pertanto, alla facoltà di giudicare una precisa funzione:

Se l'intelletto in generale viene definito come la facoltà delle regole, quella del giudizio [*Urteilskraft*] sarà la facoltà di sussumere [*Vermögen zu subsumieren*] sotto delle regole, cioè di distinguere se qualcosa stia o non stia sotto una data regola (*casus datae legis*) (A132/B171).

Nella *Dialettica trascendentale*, si chiarisce che anche la ragione legifera in vista del giudizio. Mentre intendere è determinare per concetti, ragionare è pensare per principi: nel primo caso, sono i concetti a dare la norma per il giudicare, nel secondo sono i principi⁶. Mentre, in base all'intelletto, la facoltà di giudicare determina un oggetto della conoscenza, in base alla ragione, essa connette un giudizio alle condizioni della sua validità. Nell'esperienza epistemica, infatti, i concetti vengono relazionati tramite la sussunzione di un particolare sotto un universale (nel giudizio) ma anche tramite la sussunzione di un giudizio particolare sotto una premessa universale (nell'inferenza, che costituisce un giudizio di giudizi).

È, comunque, soltanto nell'ambito pratico che il legiferare della ragione è anche legittimo. Posto che la ragion pura possa essere pratica, quest'ultima si esprimerà tramite

⁵ Volendo, infatti, derivare le categorie dalle funzioni logiche del giudizio [*Urteil*] (cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A70-80/B95-106), Kant deve mostrare che i concetti dell'intelletto trovino un effettivo impiego presso la facoltà di giudicare [*Urteilskraft*].

⁶ Ciò determina, nella *Critica della ragion pratica*, una struttura del libro diversa rispetto alla *Critica della ragion pura*: nell'*Analitica della ragion pratica*, infatti, il primo capitolo è dedicato ai principi e il secondo è dedicato ai concetti. Cf. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 19-57 e 57-71. È, appunto, a conclusione di questo secondo capitolo che trova spazio una riflessione sul giudizio morale. Cf. *ivi*, 69-71.

sillogismi e, quindi, giudizi (cf. KGS IV, 412 e V, 90; 197-9)⁷: l'applicazione di un principio pratico comporta, infatti, la sussunzione di «azioni possibili» (KGS V, 90; 197) sotto un «principio morale» (*ibidem*). La premessa maggiore di un ragionamento pratico è costituita da un principio pratico, soggettivo (una massima) oppure oggettivo (una legge) (cf. KGS V, 90; 197-9). La premessa minore è rappresentata da un giudizio teoretico, nel quale un'azione viene descritta come buona o cattiva tramite la sussunzione sotto un principio. La conclusione di un ragionamento pratico consiste in un imperativo⁸.

1.2. Intelletto, ragione e facoltà di giudicare

È comunque interessante che Kant riservi alla facoltà di giudizio un posto a sé stante tra l'intelletto e la ragione, nella «partizione delle facoltà superiori della conoscenza» (A130/B169). Per essere più precisi, Kant definisce l'intelletto, la ragione e la facoltà di giudicare come «funzioni [...] di quelle facoltà dell'animo che sono comprese sotto la più ampia denominazione di intelletto in generale» (A131/B169): egli lascia dunque un margine di ambiguità su quanto questa distinzione sia effettivamente profonda. Come suggerisce il participio presente, il giudizio «determinante» esprime *in exercitu* le leggi dell'intelletto e della ragione: se questi ultimi esprimono una funzione legislativa, il primo esprime una funzione esecutiva. La distinzione del giudizio determinante dall'intelletto e dalla ragione sembrerebbe, perciò, dettata da un'esigenza metodologica di «maggior precisione» (A132/B171), ovvero dal fatto che tale giudizio identifichi una problematica trascendentale peculiare: «come *applicare* ai fenomeni i concetti dell'intelletto, i quali contengono le condizioni per delle regole a priori» (A132/B171, corsivo mio), ovvero come «sussumere sotto delle regole, cioè [...] distinguere *se* qualcosa stia o non stia sotto una data regola» (A132/B171, corsivo mio).

Le norme, siano esse pratiche o teoretiche e, in quest'ultimo caso, espresse da principi o da concetti, sono sempre in qualche misura universali. Possederle, però, non significa saperle applicare: una cosa è, ad esempio, sapere il significato del termine «causa» e un'altra è saperne riconoscere le istanze. In altri termini, il momento legislativo pre-

⁷ Nei testi citati, il ragionamento kantiano procede all'inverso rispetto a quello qui illustrato: posta la struttura del sillogismo pratico, si afferma la possibilità che esso esprima non soltanto un uso logico-empirico della ragione (il cui risultato sarebbero imperativi ipotetici, scaturiti da un principio pratico soggettivo), ma anche un uso reale-puro di essa (il cui risultato sarebbe un imperativo categorico, scaturito da un principio dell'intelletto pratico).

⁸ Per un'illustrazione del ragionamento pratico kantiano, cf. L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, 81. Mc Carty mette in relazione questa struttura con quella articolata da Christian Wolff: cf. R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 4-9. In questa cornice, la conclusione di un sillogismo pratico conterrebbe una «subjektive Willensbestimmung» (KGS V, 90; 199). «Subjektiv» si riferisce, qui, sia al fatto che tale determinazione coinvolge un «Interesse an den praktisch möglichen Guten» (KGS V, 90; 199), sia al fatto che essa si esprime in una «darauf gegründete Maxime [e non in un principio, che sarebbe oggettivo]» (*ibidem*). Intesa nel primo senso, la «soggettività» della determinazione volontaria chiama in causa la capacità della ragion pratica di influire sui moventi sensibili, che tuttavia esula dall'interesse del presente lavoro. Sul rapporto tra ragion pratica e moventi sensibili, cf. il lavoro – già analizzato – di R. MC CARTY, *Kant's theory of action*, 167-99. Intesa nel secondo senso, la determinazione soggettiva della volontà a partire da un principio pratico è in tutto e per tutto identica a quella di un giudizio teoretico tramite un sillogismo. È, peraltro, interessante che Kant identifichi nella riconducibilità a un principio pratico più fondamentale, tramite un sillogismo, l'analiticità degli imperativi ipotetici. Cf. I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 417-19. Cf. inoltre ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 172; XIII.

suppone quello esecutivo, ma non lo sostituisce: aver ben inteso e compreso (l'uno tramite l'intelletto, l'altro tramite la ragione: cf. A311/B367) significa aver condotto a termine, correttamente, entrambi i momenti. Così potrebbe darsi, secondo Kant, il caso di un professionista – sia esso, ad esempio, «un medico, un giudice o un uomo di Stato» (A133-4/B172-3) – che conosca perfettamente le regole del proprio mestiere (che sappia, cioè, «riconoscere l'universale *in abstracto*», A134/B173) senza saperle applicare (che non sappia distinguere, cioè, «se un caso *in concreto* rientri o meno sotto di esso [l'universale]», A134/B173). Kant rivela, così, una disincantata consapevolezza della contingenza dell'esperienza umana, già sotto l'aspetto teoretico, che si apre al valore della sapienza e delle virtù dianoetiche.

1.3. Criteri per la sussunzione nel giudizio

Da una parte, ogni concetto presuppone delle regole per la sua applicazione nel giudizio; dall'altra, non sempre – anzi quasi mai – questo corpo di regole è noto al completo, di conseguenza solo raramente l'applicazione di un concetto nel giudizio può essere garantita da eventuali errori. La seconda parte dell'*Analitica trascendentale* muove dalla preoccupazione generale di procurare un criterio per il giudizio determinante, accontentandosi poi di definirne uno soltanto per gli universali «puri»: i concetti matematici, geometrici, logici e, nel caso dell'*Analitica della ragion pura*, le categorie, cui si aggiungeranno, nell'*Analitica della ragion pratica*, i principi pratici.

Cosa potrebbe, dunque, aiutare, nell'applicazione di concetti universali ai casi particolari? È da escludersi che possa farlo un altro concetto. Nella sua universalità, esso sarebbe troppo ampio e richiederebbe, quindi, un ulteriore concetto e così via all'infinito. Le rappresentazioni intuitive, seppure più promettenti, mostrano anch'esse un limite. Kant riflette esplicitamente sul ruolo ambivalente degli esempi (cf. A134/B173-4) e delle immagini (A140-2/B179-81). Da una parte, essi consentono un rimando immediato dal particolare all'universale. In questo senso, «acuiscono la facoltà di giudizio» (A134/B173) e costituiscono l'unica pietra di paragone per chi mancasse del giudizio come dote naturale. D'altra parte, in virtù della sua singolarità ciascun esempio o immagine sarebbe troppo limitato e «non potrebbe mai essere adeguato al concetto» (A141/B180) che vuole esprimere. Ciò è tanto più vero quanto più un concetto rappresenta qualcosa di concreto. L'esempio o l'immagine di un triangolo, ad esempio, non sarebbe in grado di esprimere il concetto di «triangolo» nella sua universalità: l'immagine rappresenterebbe, infatti, un triangolo rettangolo o isoscele, mentre il concetto li comprenderebbe entrambi. Ciononostante, l'esempio (o l'immagine) costituirebbe una rappresentazione abbastanza fedele del concetto matematico, nella misura in cui si tratta di un concetto molto astratto. Al contrario, l'esempio o l'immagine di un cane sono ben distanti dall'universalità del concetto di «cane» il quale, come si è detto, ha un'estensione potenzialmente illimitata. In questo senso, esempi e immagini potrebbero risultare devianti e addirittura dannosi nella misura in cui «indeboliscono lo sforzo dell'intelletto fa per arrivare a cogliere le regole nella loro specificità, in maniera universale e indipendente dalle circostanze particolari dell'esperienza» (A134/B173). In altri termini, l'uso degli esempi e delle immagini presuppone che ci se ne sappia servire, ovvero che li si sappia sussumere sotto un universale dato, il che genera ancora una volta, sebbene nel senso opposto a quello indicato nel caso dei concetti, un processo ricorsivo.

L'indagine sembra, così, avere poche speranze di riuscita per le scienze empiriche, ove la dimostrazione della validità oggettiva dei concetti e la regola per la sussunzione sotto di essi possono darsi soltanto *a posteriori*. Si prenda, ad esempio, il concetto di «etero»: soltanto la prova del vuoto cosmico ha consentito di stabilire che a esso non corrisponde alcun oggetto. Allo stesso modo, la scoperta di un nuovo tipo di pesce potrebbe modificare l'estensione del relativo concetto. In altri termini, l'estensione di un concetto empirico riposa su leggi induttive. L'infallibilità nell'applicazione dei concetti empirici potrebbe essere garantita soltanto dalla conoscenza della loro estensione completa, la quale è tuttavia potenzialmente illimitata. Il problema dell'applicazione dei concetti empirici richiama così le riflessioni sul ruolo regolativo della ragione e ne anticipa altre sulla funzione riflettente del giudizio⁹. Kant considera la facoltà di giudicare «un talento particolare, che non può essere insegnato, ma soltanto esercitato» (A133/B172). Sotto questo profilo, la facoltà di giudizio si colloca alla confluenza tra teoria e pratica¹⁰. Diversamente che nel giudizio riflettente, ove la prassi svolge un ruolo attivo e correttivo della teoria, in questo caso essa svolge un ruolo soltanto passivo: più si esercita il giudizio, più si affina la sensibilità per le modulazioni della realtà particolare, più si migliora la capacità di sussumerlo *correttamente* sotto un universale. Kant definisce, inoltre, la facoltà di giudizio come «l'elemento specifico del cosiddetto ingegno naturale» (A133/B172), la cui mancanza è «irrimediabile» (A134/B173 nota)¹¹.

Ma la logica, la matematica e la geometria devono poter fornire una regola per la sussunzione di casi particolari sotto un universale: la matematica e la geometria perché i loro concetti sono regole per la costruzione di oggetti nell'intuizione, la logica perché i suoi concetti si riferiscono a priori a oggetti (cf. A135-6/B174-5). Ora, mentre la logica generale, disinteressandosi del rapporto tra concetti e molteplice dell'intuizione spaziotemporale, tralascia anche la questione della loro applicazione, la *Logica trascendentale*, in quanto stabilisce le condizioni a priori di un'esperienza possibile, deve poter indicare, «oltre alla regola (o piuttosto: oltre alla condizione universale per le regole) che vien data nel concetto puro dell'intelletto» (A135/B174), anche «le condizioni per cui si possono dare degli oggetti in accordo con quei concetti» (A136/B175). Anche la *Critica*

⁹ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of taste*, 14-42. Quanto è stato appena detto vale anche per un certo tipo di giudizio morale, quello di imputazione: cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A551/B579 nota; ID., *Metaphysik der Sitten*, KGS VI, 227 e 437-8. La proposta di leggere il giudizio di imputazione come una forma di giudizio riflettente è formulata da B. LONGUENESSE, *Kant on the human standpoint*, 238. Bisogna, tuttavia, tener presente che Kant non attribuisce, almeno esplicitamente, un ruolo al giudizio riflettente in campo morale: cf. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 8 nota; 13 nota; cf. L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, 154 nota 56.

¹⁰ Un'osservazione analoga si trova in E. FRIEDLANDER, *Expressions of judgement*, 97-8 nota 3.

¹¹ Come si è visto, i talenti della facoltà di conoscere sono al centro della trattazione dei §§54-9 dell'*Antropologia*. Cf. I. KANT, *Anthropologie*, KGS VII, 220-30. Il termine «ingegno» [*Mutterwitz*] è inoltre attestato nella *Vernunftlehre* di Meier, il cui estratto Kant utilizza come testo per le lezioni di logica. In Meier, l'ingegno è uno dei due aspetti – l'altro è il temperamento – che costituiscono l'aspetto naturale, nel carattere del dotto. Più precisamente, l'ingegno connota una «Proportion der Erkenntniskräfte». G. F. MEIER, *Vernunftlehre*, II, 644. Il medesimo termine occorre anche, nel corrispettivo latino «*ingenium*», nell'*Estetica* di Baumgarten, per connotare, ancora una volta insieme al temperamento, la natura estetica, uno degli aspetti fondamentali del carattere estetico. Cf. A. G. BAUMGARTEN, *Estetica*, 24. Tramite il riferimento all'ingegno, la facoltà di giudicare e, con essa, l'uso delle facoltà epistemiche dell'intelletto e della ragione, si connette all'aspetto fisico, sensibile, naturale del carattere. Devo la segnalazione di entrambi questi passaggi a R. MARTINELLI, «Antropologia», 43-4.

del giudizio ribadisce che, a livello trascendentale, è possibile determinare non soltanto conoscenze particolari in base a principi universali, ma anche «le condizioni» (KGS V, 179; XXVI) di applicazione alle conoscenze particolari dei principi universali. In questo senso, Kant attribuisce alla *Logica trascendentale* il compito di «correggere e di assicurare la facoltà di giudizio, mediante delle regole determinate, nell'uso dell'intelletto puro» (A135/B174) e alla filosofia, intesa come critica trascendentale, una «capacità di controllo» (A135/B174) sul giudizio determinante.

1.4. Il giudizio sintetico a priori teoretico

I veti enunciati finora per il giudizio determinante in generale valgono anche per il giudizio determinante di tipo sintetico a priori: un eventuale criterio per l'applicazione di universali a casi particolari non potrà essere, a sua volta, un concetto o un'intuizione. D'altra parte, deve esserci un criterio. Di cosa si tratterà? La risposta di Kant è: un metodo. È a questo proposito che il filosofo introduce, infatti, la nozione di «schema», descrivendone la facoltà come «un'arte nascosta nelle profondità dell'anima umana» (A141/B180), del cui uso «difficilmente potremo mai strappare alla natura il vero segreto [...], per svelarlo davanti ai nostri occhi» (A141/B180-1). Il rimando è presumibilmente alla facoltà di immaginazione che, nella prima parte dell'*Analitica trascendentale*, è stata definita una «funzione cieca, sebbene indispensabile, dell'intelletto» (A78/B103): Kant sembrerebbe alludere, in questo modo, la natura non-concettuale di queste rappresentazioni. Uno schema viene designato, infatti, come «rappresentazione di un modo generale di procedere della facoltà di immaginazione, consistente nel procurare ad un concetto la sua immagine» (A140/B179-80): distinguendo tra concetto, schema e immagine il filosofo sembrerebbe escludere anche che lo schema costituisca una rappresentazione intuitiva. La distinzione tra immagine e schema viene esplicitata per mezzo di un esempio:

se io pongo, uno dopo l'altro, cinque punti, questa sarà un'immagine del numero cinque. Se invece penso soltanto un numero in generale – che potrebbe essere cinque oppure cento – questo pensiero sarà la rappresentazione di un metodo per rappresentare, secondo un certo concetto, una pluralità (per esempio mille) in un'immagine, piuttosto che quest'immagine stessa, che nel caso del mille difficilmente potrei abbracciare con lo sguardo e confrontare con il concetto (A140/B179).

In questo senso, lo schema – ma non l'immagine – giacerebbe «a fondamento» (A139/B180) dei concetti sensibili puri della matematica e della geometria, rappresenterebbe cioè la condizione per la loro costruzione nell'intuizione. Così all'immagine del triangolo, sopra menzionata, corrisponde lo schema del triangolo, il quale «non può esistere in nessun'altra parte che nel pensiero, e costituisce una regola della sintesi della facoltà di immaginazione riguardo alle figure pure nello spazio» (A141/B180). Inoltre, lo schema – ma non l'immagine – sarebbe in grado di «raggiungere» (*ibidem*) un concetto empirico, cioè di rappresentarlo adeguatamente: lo schema di un cane, ad esempio, fa sì che al relativo concetto corrisponda una regola «secondo la quale la mia facoltà di immaginazione può delineare in generale la figura di un animale quadrupede» (*ibidem*). Se l'immagine costituisce «un prodotto della facoltà empirica dell'immaginazione produttiva», lo schema dei concetti sensibili (ad esempio quello delle figure nello spazio) è «un prodotto, e per così dire un monogramma della facoltà pura di immaginazione a

priori» (A142/B181; cf. inoltre A833-4/B861-2): formarci anche solo un'immagine di qualcosa presuppone, cioè, l'impiego di uno schema e, con esso, di un concetto. In questo senso, uno schema sensibile è ciò «mediante cui e secondo cui soltanto diventano possibili delle immagini, le quali d'altronde devono essere connesse al concetto sempre e solo per mezzo dello schema che esse designano» (A142/B181): devo presupporre uno schema del concetto per potermi rappresentare quest'ultimo nell'immaginazione e per poter sussumere una rappresentazione particolare sotto un concetto universale.

A ben vedere, per tutti i concetti può essere rinvenuto uno schema corrispondente. Nel caso dei concetti empirici, però, la costruzione di uno schema, così come quella di un'immagine o di un esempio, può avvenire soltanto a posteriori. Al contrario, nel caso della matematica, della geometria e della logica, ma soprattutto della *Logica trascendentale*, uno schema dei concetti può essere rinvenuto a priori. In particolare, è sugli schemi trascendentali che si concentra il resto dell'*Analitica dei principi*¹².

1.5. Immaginazione trascendentale

Nella misura in cui la questione centrale del giudizio determinante di tipo sintetico a priori riguarda la sussunzione di rappresentazioni particolari sotto concetti universali tramite schemi, la maggiore responsabilità del giudicare è affidata, come è stato anticipato, all'immaginazione. Come testimonia una lettura d'insieme dagli scritti preparatori alla deduzione trascendentale fino alla seconda edizione di quest'ultima, la concezione kantiana dell'immaginazione matura in funzione del rapporto tra sensibilità e intelletto che essa intende mediare¹³.

Riassumendo la prima versione della deduzione trascendentale delle categorie, Kant definisce l'immaginazione come «facoltà attiva» (A120), sintetica sul molteplice delle percezioni, attraverso la quale può esserci dato un fenomeno e l'apprensione come l'operazione dell'immaginazione «esercitata immediatamente sulle percezioni» (*ibidem*). In altri termini «la facoltà di immaginazione deve [...] far sì che il molteplice dell'intuizione diventi un'immagine; quindi essa deve precedentemente assumere le impressioni nella sua attività, vale a dire deve apprenderle» (*ibidem*). Il termine «immagine», con il quale Kant – probabilmente approfittando del legame etimologico che sussiste tra i due [*Einbildungskraft-Bild*] – designa un prodotto dell'immaginazione, non tragga in inganno: la distinzione tra esempi e schemi, chiarita nei paragrafi precedenti,

¹² Degli schemi trascendentali sono state rinvenute ben otto definizioni nel modesto spazio di una decina di pagine (A137-47/B176-87): per un'analisi approfondita rimando a H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 210-28. Sul ruolo degli schemi per l'applicazione dei concetti empirici cf. L. CHIPMAN, «Kant's categories and their schematism», 36-49.

¹³ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 131-42 per un'analisi del ruolo dell'immaginazione nel *Loses Blatt B12* (cf. I. KANT, *Vorarbeiten und Nachträge*, KGS XXIII, 18-20), nella *ML₁* (cf. I. KANT, *Vorlesungen*, KGS XXVIII.1 195-301) – unica trascrizione disponibile delle lezioni di metafisica tenute da Kant nel periodo della decade silenziosa – e nella *Riflessione 5636* (cf. I. Kant, *Refl. 5636*, KGS XVIII, 267-8). Cf. inoltre H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 143-63. In questa *Appendice*, Allison analizza i rapporti tra Kant e Johann Nicolaus Tetens, cui si deve un'ampia riflessione sul ruolo dell'immaginazione, sebbene in un'accezione psicologica e non trascendentale, cui Kant stesso si riferisce implicitamente, insieme agli empiristi, nella prima edizione della deduzione trascendentale. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A120 nota. Per un ulteriore approfondimento su questi temi cf. B. LONGUENESSE, *Kant and the capacity to judge*, 198-393.

ha lasciato emergere la natura quasi-concettuale di questi ultimi¹⁴. È pur vero che, almeno nella prima versione della deduzione trascendentale delle categorie, Kant insiste nel ruolo empirico, riproduttivo dell'immaginazione (cf. A100-2 e A118), individuandone il fondamento soggettivo nella regolare associazione delle rappresentazioni (cf. A121) e il fondamento oggettivo – in base al quale è possibile stabilire una affinità tra i fenomeni – nell'unità dell'appercezione (cf. A122). In questo senso

l'immaginazione è [...] *anche* una facoltà di sintesi a priori, per cui le diamo il nome di facoltà produttiva di immaginazione; e *nella misura in cui* essa, rispetto ad ogni molteplice nel fenomeno, non ha altro scopo che l'unità necessaria nella sintesi dei fenomeni, può essere denominata la funzione trascendentale della facoltà di immaginazione (A123, corsivo mio).

In questo senso, l'immaginazione si distingue dai sensi, ma anche dall'appercezione (cf. A115), dando luogo a una triplice sintesi e l'intelletto si definisce in funzione del rapporto tra le ultime due (cf. A119). Le cose sembrano funzionare in modo leggermente diverso nella sistemazione definitiva che Kant offre entro la seconda edizione della *Critica*, ove egli mostra di ritenere la distinzione tra sensibilità e intelletto come originaria (cf. B130): nella deduzione trascendentale delle categorie, egli insiste così sul ruolo trascendentale, produttivo dell'immaginazione (cf. B152) e spende una maggiore energia per distinguerlo da quello dell'appercezione (attraverso la distinzione tra sintesi figurata e sintesi intellettuale, cf. B151). In questo contesto, si definisce più chiaramente la funzione mediatrice della facoltà di immaginazione che Kant descrive in questo modo:

dal momento che ogni nostra intuizione è sensibile, la facoltà di immaginazione – a causa della condizione soggettiva, che è l'unica sotto la quale essa possa dare ai concetti dell'intelletto un'intuizione corrispondente – apparterrà [...] alla sensibilità. Tuttavia, la sua sintesi è anche un esercizio di spontaneità, cioè qualcosa di determinante, e non di semplicemente determinabile, com'è invece il senso, tanto che quest'ultimo essa lo può determinare *a priori*, nella forma che gli è propria, secondo l'unità dell'appercezione (B151-2).

Così, nella seconda versione della deduzione, Kant definisce l'immaginazione, nella sua funzione trascendentale, come «la capacità di determinare a priori la sensibilità» (*ibidem*) e identifica nel tempo la forma privilegiata di tale determinazione (cf. B154-6).

¹⁴ Hanno dedicato un approfondimento al ruolo dello schematismo anche W. SELLARS, *Science and metaphysics*; P. F. STRAWSON, «Imagination and perception»; W. SELLARS, *Kant and pre-kantian themes*; ove lo schema sembra essere inteso in senso più intellettuale che sensibile. In due dei suoi articoli, invece, Michael Young risponde con una interpretazione opposta, non-concettuale degli schemi kantiani. Cf. M. YOUNG, «Construction, schematism and imagination» e ID., «Kant's view of imagination». Tali posizioni sono recensite e discusse in H. E. ALLISON, *Kant's transcendental deduction*, 254-64. Questi ritiene la natura dello schema come «proto-concettuale», ovvero non-concettuale, ma funzionale all'applicazione di un concetto. Cf. *ivi*, 263. Allison osserva, mi pare giustamente, che nelle pagine A100-2 della *Critica della ragion pura*, in cui Kant si riferisce esplicitamente al ruolo empirico dell'immaginazione, la nozione di immagine non viene mai menzionata. La funzione non-concettuale, d'altra parte, si accorderebbe con l'insistenza di Kant, nella prima versione della deduzione, a definire l'immaginazione come riproduttiva piuttosto che produttiva (cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A118) e, in entrambe le versioni, come una «facoltà cieca» (cf. *ivi*, A78/B103).

1.6. Il giudizio trascendentale pratico

Come è stato anticipato, anche nell'ambito pratico si pone il problema, speculare a quello introdotto nell'*Analitica dei principi*, «se un'azione, a noi possibile nel mondo sensibile, sia o no il caso soggetto alla regola» (KGS V, 67; 148) pratica, ovvero se «quel che in una regola fu detto in modo universale (*in abstracto*), venga applicato *in concreto* a un'azione» (*ibidem*) tramite un giudizio pratico¹⁵.

Trattandosi di un principio sintetico a priori, anche nel caso di una legge pratica ci si aspetta che sia possibile stabilire un criterio per la sua applicazione ai casi dell'esperienza. Per giunta, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* come nella *Critica della ragion pratica*, Kant ha insistito sulla trasparenza di questa legge nei confronti dell'intelletto, anche il più comune (cf. ad esempio KGS IV, 391; 404 e KGS V, 27, 57; 36, 79; 43, 95 e infine KGS V, 70, 151-3).

Ciononostante, rispetto all'ambito teoretico quello pratico presenta uno scenario leggermente diverso. Mentre, infatti, nel primo era quanto meno possibile, per i concetti puri dell'intelletto, indicare come dovevano essere fatte le intuizioni a essi corrispondenti, nell'ambito pratico «il moralmente buono [...] è, quanto all'oggetto, qualcosa di soprasensibile per cui, dunque, non si può trovare qualcosa di corrispondente in nessuna intuizione sensibile» (KGS V, 68; 149). Così, mentre nell'ambito teoretico a ciascun concetto puro dell'intelletto era stato fatto corrispondere uno schema, nell'ambito pratico «alla legge della libertà [...] e quindi anche al concetto dell'incondizionatamente buono, non può esser sottoposta nessuna intuizione, e quindi nessuno schema per la sua applicazione in concreto» (KGS V, 69; 149).

A questo proposito, Kant introduce la nozione di «tipo»:

la legge morale non ha nessun'altra facoltà conoscitiva che ne medi l'applicazione agli oggetti della natura, fuorché l'intelletto (non l'immaginazione), il quale a un'idea della ragione non può sottoporre uno schema della sensibilità, ma una legge, tale però che possa essere manifestata *in concreto* negli oggetti dei sensi, e quindi una legge naturale, ma solo quanto alla forma, come legge per il giudizio; e questa legge noi la possiamo chiamare perciò il tipo della legge morale (KGS V, 69; 150-1).

Nel capoverso successivo, Kant esplicita di cosa si tratti:

La regola del giudizio sotto le leggi della ragion pura pratica è questa: Domanda a te stesso se l'azione che tu hai in mente, la potresti considerare possibile mediante la tua volontà, se essa dovesse accadere secondo una legge della natura, della quale tu stesso fossi una parte. Secondo questa regola, infatti, ciascuno giudica se le azioni sono moralmente buone o cattive (KGS V, 69; 151).

Applicando la prima e la seconda formulazione dell'imperativo categorico (cf. KGS IV, 421), Kant sta qui dicendo che lo schema della moralità non può che essere una legge: più precisamente, la legge della natura costituisce un «tipo» per la ragion pratica,

¹⁵ Bisogna riconoscere che Kant non dedica molto spazio al giudizio determinante in ambito pratico, probabilmente per la sua affinità con il giudizio determinante in ambito teoretico. In altri termini, avendo esaurito il tema nella *Critica della ragion pura*, egli si limiterebbe ad aggiungere soltanto alcune osservazioni di esclusiva pertinenza dell'ambito pratico. Una diversa motivazione è addotta da Longuenesse che, pur riconoscendo il parallelismo tra il giudizio teoretico e quello pratico, riconduce la mancata trattazione di quest'ultimo alla più stretta relazione che esso intrattiene con la legge morale. Cf. B. LONGUENESSE, *Kant on the human standpoint*, 236-40.

nella misura in cui la sua forma istituisce un criterio per valutare le massime soggettive. La nozione di «tipo» - Kant parla indifferentemente di «tipo della legge morale» (KGS V, 69; 151; o «tipo di una legge della libertà»: KGS V, 70; 151), «tipo del giudizio delle azioni secondo principi morali» (KGS V, 69; 151 e 70; 153), «tipo di una natura intellegibile» (KGS V, 70; 153) e «tipo [...] del [concetto di] moralmente buono» (KGS V, 70; 153) – si richiama, a suo modo, a quelle di «esempio» e «immagine» discusse in precedenza in questo capitolo e, con esse, a quella di «schema» (nonché a quella di «segno», «caratteristica», «simbolo»: cf. KGS V, 351-4; 254-60)¹⁶. Nella misura in cui ogni schema si riferisce a intuizioni sensibili, non è possibile illustrare l'applicazione di un principio pratico oggettivo per mezzo di uno schema, ma è tuttavia possibile illustrarne l'applicazione tramite un'ulteriore legge. Come anche nella *Critica del giudizio*, ove Kant chiarisce la natura di un principio razionale indicando il metodo per rintracciarne uno (cf. KGS V, 294; 158), si tratta qui «dello schema (se qui è propria questa parola) di una legge» (KGS V, 68; 149) o, se non lo si volesse definire ancora uno «schema», di un «tipo» (nella *Fondazione*, Kant usa la nozione di «canone della ragion pratica»: KGS IV, 424). In particolare, l'universalità delle leggi naturali costituisce il paradigma di riferimento cui devono potersi adattare anche le massime soggettive¹⁷.

Trattandosi, però, di un criterio pratico, ciò che questo criterio richiede non è che la massima possieda la forma di una legge naturale, ma che si possa *volere* che ciò accada. In questo senso, il criterio indicato per il giudizio pratico è parzialmente omogeneo al mondo sensibile, nella misura in cui si riferisce alla legge naturale come proprio termine di paragone e riposa, in ultima analisi, sulla possibilità in base a leggi del mondo sensibile, ma è anche parzialmente disomogeneo a quest'ultimo, ovvero parzialmente omogeneo al mondo morale, nella misura in cui non si appiattisce sulla possibilità fisica, ma si riferisce alla possibilità pratica, della universalizzabilità di una massima. In altri termini, non basta che una massima possa divenire una legge universale, ma bisogna anche poter volere che ciò accada: in questo modo, tale criterio esclude non soltanto quelle massime che, se pensate come universali, sarebbero autocontraddittorie (ad esempio, il caso del suicidio o del deposito: cf. KGS IV, 421-2), ma anche tutte quelle che, pur potendo divenire leggi universali, non potrebbero essere desiderate come tali (ad esempio,

¹⁶ Sulla distinzione tra «tipo» [*Typus*] e «tipica» [*Typik*], cf. L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, 157 nota 62. Paton riconduce la nozione kantiana di «tipo» a quella biblica di «prototipo», «figura». Cf. H. J. PATON, *The categorical imperative*, 160.

¹⁷ Beck distingue due possibili significati nei quali il concetto di «ordine della natura» può essere inteso e, di conseguenza, servire da criterio per la valutazione delle massime: a) «natura» come sequenza uniforme di eventi, connessi in base alla legge causale (come definita nella *Critica della ragion pura*). Supererebbero la prova, in questo senso, anche massime non richieste dalla legge morale: ad esempio, amare i propri nemici. Potrei, infatti, volere che essa sia una legge universale della natura intesa nel senso appena specificato. Oppure b) «natura» come unità organica (come intesa nella *Critica del giudizio*: essa sarebbe un'idea regolativa – il cui significato si chiarirà nelle pagine che seguono – non solo nell'ambito della conoscenza empirica ma anche in quello pratico). In questo caso si tratterebbe di un criterio più stringente. Cf. L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, 160-2. Questa osservazione rivela che la prova della universalizzazione, che di per sé costituisce un tentativo – speculare a quello dello schematismo – di connettere la purezza del principio morale alla particolarità dell'esperienza, rimane aperta a eventuali precisazioni, che tuttavia non scalfiscono il ruolo preponderante che essa gioca entro la filosofia pratica kantiana. L'importanza del criterio dell'universalizzazione è rilevato anche da A. REATH, «Introduction», IX nota 3.

mentire o ignorare i bisogni del prossimo: cf. KGS IV, 422-3)¹⁸. Chiarito in questo modo, il criterio della moralità rimanda, come al proprio orizzonte di senso, al regno dei fini, come sistema nel quale la legge morale regoli le interazioni tra esseri razionali (KGS IV, 433)¹⁹.

1.7. L'errore empirico

Sbagliarsi è, nella cornice del giudizio determinante, una possibilità *di fatto* e non *di diritto*: le leggi cui è sottoposta definiscono per la facoltà di giudizio un canone, rispetto al quale ogni deviazione è una contingenza tollerata, ma non richiesta. La teoria kantiana dell'errore trova una prima formulazione nella *Dissertazione inaugurale*, ove l'autore chiama «vizio di surrezione» (KGS II, 412) il «contagio della conoscenza sensitiva con quella intellettuale» (KGS II, 411), ovvero l'illegittimo condizionamento dell'intelletto da parte della sensibilità: in questo periodo, Kant ritiene che, mentre la sensibilità non può conoscere da sola, l'intelletto sì. A questo errore sono riconducibili alcuni principi, detti surrettizi, o «ibridi» (KGS II, 412), il cui oggetto è un «fenomeno intellettualizzato» (KGS II, 412). Ad ogni modo, anche l'intelletto può cadere in errore, Kant si riferisce infatti ai «principi di armonia» (KGS II, 418), così denominati perché, pur essendo erronei, essi sono utili all'avanzamento della conoscenza.

Se i principi di armonia anticipano in qualche modo la riflessione kantiana sull'uso regolativo della ragione nella *Dialettica trascendentale*, la confusione tra condizioni sensibili e intellettuali della conoscenza viene affrontata nell'*Anfibolia dei concetti della riflessione*. Dopo aver illustrato l'uso corretto delle categorie nella sintesi del molteplice spaziotemporale (cf. A166) e aver chiarito che l'uso trascendentale delle categorie, riferendosi ai noumeni nel senso negativo del termine, non determina alcun oggetto (cf. A254/B309), nell'*Appendice all'Analitica trascendentale* Kant riconduce alcuni errori della *metaphysica generalis* alla mancata «riflessione» (cf. A261/B317) sul rapporto delle rappresentazioni con le fonti cognitive da cui provengono (l'intelletto e la sensibilità): in questo senso, egli attribuisce a Locke l'errore di aver sensificato i concetti, ma anche a Leibniz quello di aver intellettualizzato i fenomeni (cf. A271/B327). Alcune di queste riflessioni vengono recuperate nell'*Introduzione* alla *Dialettica trascendentale*, ove Kant indica la fonte dell'errore²⁰ in «un inavvertito influsso della sensibilità sull'intelletto, per mezzo del quale accade che i fondamenti soggettivi del giudizio confluiscono assieme a quelli oggettivi facendoli deviare dalla loro destinazione» (A294/B350-1). Come è reso chiaro dal contesto, soggettivo e oggettivo si riferiscono

¹⁸ Longuenesse osserva, tuttavia, che l'insistenza da parte di Kant su esempi di massime che, se universalizzate, produrrebbero una contraddizione nella legge, prima ancora che nel volere la legge, rivela una concezione «giuridica» della moralità, nella quale il valore di un'azione sarebbe identificato tramite una convenzione data per ovvia. Cf. B. LONGUENESSE, *Kant on the human standpoint*, 252-62.

¹⁹ Nello sviluppo della filosofia trascendentale, Kant dimostra un atteggiamento ambiguo nei confronti dell'idea di una natura moralizzata. Cf. L. W. BECK, *A commentary on Kant's Critique of practical reason*, 159. Nella *Fondazione*, il regno della natura costituisce soltanto un analogo, in base al quale il regno dei fini può essere pensato. Cf. I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 438-9.

²⁰ Il filosofo si riferisce indistintamente alla parvenza e all'errore (cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A295/B351-2), sebbene – per maggiore precisione – l'una si potrebbe considerare l'aspetto «soggettivo» dell'altro.

qui alle fonti della conoscenza: rispettivamente la sensibilità e l'intelletto²¹. Pur mostrando di attribuire una maggiore responsabilità alla sensibilità²², questa formulazione si riferisce tanto al caso lockeano, ove i principi soggettivi della sensibilità vengono presi per principi oggettivi dell'intelletto, quanto al caso leibniziano, ove la distinzione tra sensibilità e intelletto sarebbe considerata solo di sorta. In entrambi, infatti, si disconoscerebbe il contributo dell'intuizione sensibile provocando un uso trascendentale, erroneo, dell'intelletto. In questo senso, la teoria dell'errore sostenuta nella prima *Critica* conferma il concetto di «surrezione» sviluppato a partire dalla *Dissertazione inaugurale*²³.

Nel testo della *Dialettica* Kant insiste nel collocare l'errore empirico nel giudizio. Alla luce della distinzione operata sopra tra intendere, comprendere e giudicare, si può tradurre la normatività dei concetti (puri o empirici che siano) con la loro validità oggettiva, mentre soltanto quella del giudizio con la verità: solo il giudizio può esercitare una pretesa di verità. Essendo stata definita come «accordo di una conoscenza con il suo oggetto» (A58/B83), la verità può essere verificata soltanto nel giudizio, ovvero nella «relazione dell'oggetto con il nostro intelletto» (A293/B350, cf. anche A68/B93), ove si intende l'oggetto «in quanto esso viene intuito» (A293/B350; cf. anche B351 nota), ovvero la rappresentazione intuitiva dell'oggetto. Kant precisa, infatti, che «in una rappresentazione dei sensi, non contenendo essa alcun giudizio, non vi è alcun errore» (A294/B350) mentre l'intelletto, essendo stato definito come la facoltà delle regole, «quando agisce solo conformemente alle proprie leggi, ha un effetto [...] che concorda necessariamente con queste leggi» (A294/B350). L'*Analitica trascendentale* ha provveduto, infatti, a stabilire nell'uso dell'intelletto un canone per la verità dei giudizi (cf. *ibidem*). L'errore, invece, «sorge dall'uso empirico di regole – peraltro corrette – dell'intelletto, e tramite le quali la facoltà di giudizio viene deviata dall'influsso dell'immaginazione» (A295/B352). Più avanti Kant vi si riferisce come all'«uso trascendentale o abuso delle categorie» (A296/B352) descrivendolo come «un errore proprio della facoltà di giudizio non imbrigliata a dovere tramite la critica, e che quindi non presta sufficiente attenzione ai confini del campo in cui soltanto all'intelletto puro è concesso di agire» (A296/B352), ovvero al campo dell'esperienza.

1.8. L'errore metafisico

Accanto ai casi empirici, si è mostrato l'errore trascendentale prodotto dalla cattiva interazione tra la sensibilità e l'intelletto. Anche l'illusione trascendentale a carico della ragione, come l'errore trascendentale dell'intelletto, crea una confusione tra soggettivo e oggettivo: come si è visto, precisamente la confusione di una massima logica sogget-

²¹ Butts interpreta la soggettività della conoscenza sensibile in senso psicologico, come «our subjective responses to what we are thinking». Cf. R. BUTTS, «Kant's Dialectic and the logic of illusion», 309. Mi pare tuttavia di poter dire che, per Kant, la distinzione tra la sensibilità e l'intelletto si colloca sul piano trascendentale e la soggettività della prima (come l'oggettività della seconda) si riferisce alla sua funzione di relazione al soggetto (o all'oggetto). Soltanto nel caso dell'errore, la conoscenza sensibile è *meramente* soggettiva, ovvero si riferisce soltanto al soggetto e potrebbe essere *ricondata*, come vuole Butts, a una occorrenza psicologica.

²² Cf. M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 103-4.

²³ Per una minuziosa ricostruzione della teoria kantiana dell'errore nella *Dissertazione inaugurale* e nell'*Analitica trascendentale*, cf. M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 69-100. Cf. inoltre H. E. ALLISON, *Kant's transcendental idealism*, 326.

tiva con un principio sintetico oggettivo. Inoltre, nella misura in cui la massima è trascendentale e il principio è trascendente l'illusione trascendentale comporta anche il riferimento a un qualcosa indipendentemente dalle condizioni dell'esperienza, che equivale al riferimento a qualcosa in sé²⁴. Come nell'errore empirico, anche nel caso dell'errore trascendentale Kant vi si riferisce come a una surrezione (cf. A583/B611; A619/B647 e A643/B671), che abbiamo visto coincidere con una confusione nel riportare le rappresentazioni alla relativa fonte cognitiva e, dunque, nel determinare la natura trascendentale del loro oggetto, fenomenica o noumenica. Nella *Dottrina Trascendentale del Metodo*, Kant la definisce come «sostituire all'oggettivo, cioè alla conoscenza dell'oggetto, il soggettivo delle nostre rappresentazioni» (A791/B819). In altri termini, al giudizio è dato di fare delle idee un uso che è «loro proprio, e quindi immanente» (A643/B671), cioè interno all'esperienza possibile – quello di regola per l'uso empirico dell'intelletto – ma anche un altro, che occorre «qualora il loro significato venga frainteso ed esse vengano assunte come concetti di cose reali» (A643/B671) ed è, di per sé, trascendente rispetto all'esperienza possibile.

Bisogna però aggiungere due osservazioni. In primo luogo, si è mostrato che la confusione che genera il principio è da distinguere dall'uso che si fa di quest'ultimo così come, corrispondentemente, l'illusione trascendentale dall'errore: la distinzione tra l'uso trascendentale della categoria e l'idea della ragione in base alla quale esso avviene ha consentito di distinguere l'errore, collocandolo nel giudizio (cf. A643/B671), dalla parvenza, come dinamica costitutiva della ragione²⁵. In secondo luogo, l'errore metafisico – quando accade – sembrerebbe rappresentare più di un processo meccanico, quasi «geometrico», o addirittura neurofisiologico, fondato sull'occorrenza di determinati atti mentali nell'interiorità: nella misura in cui coinvolge la ragione e, nella misura in cui essa, tramite l'idea, rappresenta qualcosa di trascendente, l'errore non è riducibile al abuso di un concetto empirico²⁶. Nel caso specifico delle idee, infatti, l'errore di surrezione presuppone un passaggio previo, che Kant definisce in alcuni punti come una ipostatizzazione (cf. A392; A402; A580/B608; A582/B610 e A583/B611). In questo caso «qualcosa che esiste solo nei pensieri [...] lo si assume nella stessa qualità di un oggetto reale esistente al di fuori del soggetto pensante» (A384). Kant si riferisce a questo passaggio nel distinguere le due possibilità di intendere l'oggetto, in assoluto o come og-

²⁴ Grier osserva, riferendosi in particolare all'antinomia, che, poiché massima e principio sono lo stesso, sebbene considerati sotto due diversi punti di vista, non appena si considera un fenomeno come qualcosa di in sé, ciò comporta anche di intendere la massima come un principio. Cf. M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 125.

²⁵ Cf. M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 139.

²⁶ A questo proposito, Grier distingue le occorrenze di *Illusion* e *Wahn*, usato per designare i «sogni di un visionario». Cf. I. KANT, *Träume eines Geistersehers*, KGS II, 320. 332. 340. 350. 353. 368. Cf. M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 129 nota 50. Rifacendosi all'illustrazione della teoria kantiana dell'errore tramite il parallelogramma vettoriale, Butts ha parlato di «geometria dell'illusione». Egli indica con essa un processo meccanico, fisiologico e psicologico, per il quale la filosofia critica sarebbe una «terapia». In questo senso, mentre in una conoscenza autentica il vettore «sensibilità» avrebbe la stessa intensità del vettore «intelletto» (e il parallelogramma sarebbe un quadrato), nell'errore il vettore «intelletto» avrebbe una maggiore intensità rispetto al vettore «sensibilità». Ciononostante, egli distingue l'errore trascendentale dall'errore trascendente e prospetta che ci si possa liberare degli effetti epistemici dell'illusione, mantenendo la validità della *Logica trascendentale* in senso metodologico. Cf. R. BUTTS, «Kant's Dialectic and the logic of illusion», 307-17. Cf. anche M. GRIER, *Kant's doctrine of transcendental illusion*, 111.

getto nell'idea (cf. A670/B698). Nella misura in cui ciascuna idea pretende di rappresentare qualcosa *in concreto* – l'anima, il mondo e l'*ens realissimum*, quest'ultimo *in individuo* oltre che *in concreto* (cf. A567-8/B595-6) – l'errore nel giudizio consiste nel fare di questo contenuto un oggetto. La surrezione presuppone così, nel caso delle idee della ragione, una ipostatizzazione e l'ipostatizzazione comporta un errore di surrezione, non appena dell'oggetto ipostatizzato si predichi qualcosa. Sebbene costituiscano due passaggi strettamente legati, ipostatizzazione e surrezione costituiscono due momenti distinti dello stesso errore²⁷.

1.9. L'errore morale

Come si è visto, al tema del giudizio determinante teoretico si associa quello dell'errore, nella misura in cui la facoltà di giudicare esprime la funzione esecutiva di una legge dell'intelletto o della ragione: in questo senso, infatti, essa può determinarsi diversamente dalla legge, ma non può modificare la legge. È questo, precisamente, il senso dell'errore. In particolare, Kant tematizza due tipi di errore strutturale, sistematico nell'ambito del giudizio teoretico: quello trascendentale empirico e quello metafisico.

La possibilità dell'errore sussiste, ovviamente, anche a livello morale: pur riconoscendo che nella determinazione di un giudizio morale non sia necessario «profondo acume» (KGS IV, 403), per il fatto che una legge pratica è «sempre alla mano» (KGS V, 70; 151), Kant non ignora la possibilità che moventi sensibili portino ad azioni cattive, confermando così – questa volta, però, coerentemente con la sua concezione della ragion pratica – l'adagio introdotto per l'errore empirico (cf. KGS IV, 411). Inoltre, l'insistenza sulla difficoltà dell'imputazione morale potrebbe essere considerato un chiaro segno della consapevolezza da parte del filosofo della possibilità di commettere errori in questo senso.

Ad ogni modo, manca in Kant una tematizzazione esplicita dell'errore nel giudizio morale e ancor più una teoria che riconduca questo tipo di errore a un processo trascendentale, strutturale e sistematico nella natura umana. Una ragione di questa lacuna potrebbe forse risiedere nel fatto che l'errore morale, come esso è comunemente inteso, riguarda non tanto la possibilità di formulare un giudizio morale sbagliato, quanto quello di agire in base a una massima contraria alla legge morale. In questo senso, l'errore morale propriamente detto non riguarda tanto la facoltà di giudicare, quanto piuttosto il rapporto tra sensibilità e ragion pratica²⁸.

²⁷ La complessa articolazione della *Dialettica* ha destato il legittimo sospetto che la connessione tra il *Libro Secondo* e il resto della discussione sia artificiosa. Cf. J. BENNETT, *Kant's Dialectic*, 258. Cf. inoltre P. F. STRAWSON, *The bounds of sense*, 144-5. A questo proposito, occorre anzitutto precisare la pretesa kantiana, che non è quella di interpretare una o più dottrine filosofiche esistenti sull'anima, sul mondo e su Dio quanto piuttosto quella di mostrare come, a partire dalla premessa trascendentale, si offra una possibilità di ricostruire e risolvere tali questioni. In questo senso, pur riconoscendo una certa tendenza kantiana alla sistematicità, spero di mostrare in quanto segue la genuina analogia che sussiste tra il paralogismo, l'antinomia e l'ideale e determinati processi inferenziali del pensiero.

²⁸ Su questo tema riflette, come si è già accennato, il primo saggio nello scritto su *La religione*. Sul ruolo della stupidità nel giudizio morale, cf. H. J. PATON, *The categorical imperative*, 40. Il fatto che la legge morale sia in qualche modo più evidente, per il giudizio morale, che le leggi trascendentali per il giudizio teoretico, potrebbe essere una delle ragioni che hanno condotto Kant, soltanto dopo la revisione della *Critica della ragion pura*, ad affrontare la scrittura di una *Critica della ragion pratica*. Cf. A. REATH, «Introduction», VII. Non si fraintenda, però, questa maggiore evidenza dell'imperativo ca-

2. Riflessione

L'espressione «giudizio riflettente» compare più frequentemente nella *Parte Seconda* della *Critica del giudizio* (*Critica della forza teleologica di giudizio*: cf. KGS V, 357-485; 266-482) che nella *Parte Prima* (*Critica della forza estetica di giudizio*: cf. KGS V, 201-356; 3-264). Nella prima parte, inoltre, essa compare nove volte nella *Sezione prima* (*Analitica della forza estetica di giudizio*, cf. KGS V, 203-336; 3-230) – di cui cinque nel *Libro Secondo* (*Analitica del Sublime*, cf. KGS V, 244-78; 74-113), due nella *Nota generale all'esposizione dei giudizi riflettenti estetici* (cf. KGS V, 266-78; 113-131) e due nella *Deduzione dei giudizi estetici puri* (cf. KGS V, 279-336; 131-230) – e una sola volta nella *Sezione Seconda* (*Dialettica della forza estetica di giudizio*: cf. KGS V, 337-354; 231-264). Alla luce di questa panoramica delle occorrenze, è stato ipotizzato che Kant abbia maturato l'espressione dopo aver concluso il *Libro Primo* (*Analitica del bello*: cf. KGS V, 203-44; 3-68), nella prima sezione della prima parte della *Critica del giudizio*²⁹. La funzione riflettente identificherebbe così la facoltà di giudicare, colta nel processo specifico tramite il quale essa produce giudizi estetici, che fin dalla *Prefazione* alla terza *Critica* mostra una apertura alla valutazione teleologica della natura (cf. KGS V, 169-70; VIII-IX)³⁰.

È poi interessante che l'espressione «giudizio riflettente» ricorra quasi esclusivamente entro la terza *Critica*³¹. Ma Kant si è già in qualche modo occupato della riflessione, nelle due appendici giustapposte, rispettivamente, all'*Analitica* (si tratta del capitolo *Sull'Anfibolia*) e alla *Dialettica trascendentale* nella *Critica della ragion pura*. Nel capitolo *Sull'Anfibolia dei concetti della riflessione*, a partire dal problema della comparazione oggettiva fra rappresentazioni, Kant distingue tra una riflessione meramente logica e una trascendentale. La prima è «una semplice comparazione» (A262/B318) nella quale «si astrae del tutto dalla capacità conoscitiva alla quale le rappresentazioni date appartengono» (*ibidem*) per cui «esse sono da considerarsi quanto alla loro posizione,

tegorico, che vale solo in relazione alle leggi trascendentali teoretiche: esso segna, pur sempre, una distinzione netta tra moralità e natura, ragione per cui nessun sentimento morale potrà mai sostituire la coscienza del dovere. A questa «svolta critica» dell'etica kantiana corrisponde un diverso ruolo del carattere (in particolare del suo aspetto sensibile) nel processo di deliberazione e di perfezionamento morale, nel passaggio dalle *Osservazioni* alla *Critica della ragion pratica*. Ad ogni modo, entrambe le opere attribuiscono al temperamento un ruolo importante nell'applicazione alla legge morale, nella misura in cui esso media il rapporto tra la moralità e la sensibilità. Sul ruolo del temperamento in campo estetico secondo la tradizione Scolastica tedesca e, inoltre, sul rapporto tra temperamento, sentimento morale e imperativo categorico, cf. R. MARTINELLI, «Antropologia», 42-4.

²⁹ Cf. A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 167-8. Sulla genesi della terza *Critica* cf. inoltre F. MENEGONI, *La Critica del giudizio di Kant*, 16-9.

³⁰ La continuità tra la prima e la seconda parte della terza *Critica* emerge con forza dallo studio di Nuzzo che, rifiutando una interpretazione del testo come giustapposizione di indicazioni prima sull'arte e poi sulla biologia e seguendo, invece, la suggestione dello stesso Kant affidata alla nota conclusiva dell'*Introduzione* (cf. KGS V, 197 nota; LVII nota), lascia emergere le istanze di compiutezza e sistematicità affidate alle successive tripartizioni dell'*Introduzione* alla terza *Critica* e alla tripartizione della filosofia trascendentale in generale. A questa interpretazione attingo più che generosamente nei paragrafi che seguono. Sulla centralità della nozione di «giudizio» nel garantire l'unità della terza *Critica*, cf. E. FRIEDLANDER, *Expressions of judgement*.

³¹ Fanno eccezione le *Lezioni di Logica*, le quali furono tuttavia soltanto approvate, non redatte da Kant, e l'*Opus Postumum*. Cf. I. KANT, *Logik*, KGS IX, 131-2; ID., *Vorarbeiten und Nachträge*, KGS XXIII, 484. Nello scritto su *La religione*, Kant parla di un «credere» riflettente, piuttosto che dogmatico. Cf. ID., *Die Religion*, KGS VI, 52.

nell'animo, come omogenee» (A262/B319). Se tuttavia la comparazione si rivolge non soltanto alla forma logica, ma anche al contenuto dei concetti, allora «le cose [*die Dinge*] possono avere un duplice rapporto con la nostra facoltà conoscitiva – cioè con la sensibilità o con l'intelletto – e dalla posizione a cui appartengono dipende il modo in cui si collegano tra loro» (A262/B318). La riflessione trascendentale, in questo senso, si riferisce «agli oggetti stessi» (A262/B319), ovvero alle rappresentazioni intuitive o concettuali di questi ultimi, prima ancora che al loro rapporto: si tratta, cioè, di quell'operazione «mediante la quale il paragone delle rappresentazioni in generale viene congiunto con la facoltà conoscitiva in cui esso si verifica, e mediante la quale si distingue se esse si paragonino fra loro come appartenenti all'intelletto puro o all'intuizione sensibile» (A261/B317). Tale riflessione costituisce perciò «il fondamento della possibilità della comparazione oggettiva delle rappresentazioni tra loro» (A262/B319). Alla luce di ciò, Kant afferma che «la riflessione (*reflexio*) non ha a che fare con gli oggetti stessi, per ricevere direttamente da essi dei concetti, ma è quello stato d'animo in cui, anzitutto, ci accingiamo a scoprire le condizioni soggettive sotto le quali possiamo pervenire ai concetti» (A260/B316) ovvero «la coscienza del rapporto di rappresentazioni date con le diverse sorgenti della nostra conoscenza» (*ibidem*). Trattandosi, nel caso della comparazione oggettiva, sia logica che trascendentale, della sussunzione di un particolare (la rappresentazione intuitiva o concettuale di un oggetto o di un rapporto tra oggetti) sotto un universale (la rappresentazione concettuale della facoltà cognitiva di appartenenza), tale comparazione è espressa dalla funzione determinante della facoltà di giudicare, la cui legislazione Kant riconduce all'intelletto (cf. A260-1/B316)³². Nell'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale*, il filosofo attribuisce alla ragione la capacità guidare l'uso empirico dell'intelletto, ricercando un universale sotto il quale le conoscenze particolari di quest'ultimo possano essere comprese. Il filosofo manca di definire esplicitamente l'uso ipotetico della ragione come riflessivo (cf. A646-7/B674-5), sebbene si riferisca ad esso tramite la metafora ottica del *focus imaginarius* (cf. A644/B672) e all'unità che esso produce come «proiettata» (A647/B675). Avendo attribuito il processo ipotetico alla ragione, è emerso nel capitolo precedente un problema circa la definizione dello statuto epistemico (oggettivo o soggettivo) del principio trascendentale che regola questo uso (A648-51/B676-9). Ciò che l'uso ipotetico della ragione postula direttamente è la connessione sistematica delle conoscenze dell'intelletto (cf. A680/B708), mentre la «somma unità formale» (A686/B714), ovvero «l'unità conforme a scopi delle cose» (*ibidem*), viene qui postulata soltanto indirettamente, a partire dal principio di sistematicità, come suo «fondamento» (A681/B709).

2.1. Giudizio riflettente

Nella *Critica del giudizio*, come si chiarisce nel §IV dell'*Introduzione*, Kant attribuisce la riflessione alla facoltà di giudicare. L'uso del participio presente «riflettente» [*reflektierend*], invece del semplice aggettivo «riflessiva» [*reflexiv*], ne sottolinea il carattere attuale, processuale. La funzione «semplicemente riflettente» (KGS V, 179; XXVI) del giudizio si esercita nel caso in cui «è dato solo il particolare, per il quale essa deve trovare l'universale» (*ibidem*). Come nel caso trattato dall'*Appendice* all'*Analitica*, la ri-

³² Sul ruolo della riflessione nel giudizio determinante cf. B. LONGUENESSE, *Kant and the capacity to judge*, 107-166.

flessione comporta una comparazione, sebbene il concetto in base al quale essa avviene, come nel caso trattato dall'*Appendice alla Dialettica*, sia soltanto possibile. La riflessione consente, così, di assumere un universale a partire dai particolari di cui dispone, per quanto l'universale sia assunto in questo caso soltanto problematicamente, come un'ipotesi o una regola, sotto la quale i particolari possano essere compresi. In questa prospettiva, la deviazione dalla regola assume una funzione positiva, quella di ricalibrarla³³ e la funzione riflettente esprime al suo massimo grado il tipo di spontaneità connesso alla facoltà di giudicare. Kant attribuisce una facoltà di giudicare, in questo senso, sebbene in una declinazione meramente istintiva, non concettuale, anche agli animali.

2.2. Giudizio riflettente e finalità formale della natura

L'*Introduzione alla Critica del giudizio* si compone di nove paragrafi. Le pagine centrali del §V, cuore dell'intero testo, ospitano una «deduzione trascendentale» (KGS V, 182; XXXI) del principio della finalità formale della natura, che si prefigge di mostrare il ruolo necessario – sebbene solo soggettivamente – di questo principio per l'esperienza ordinaria. Kant presenta l'argomentazione una prima volta in modo disteso e una seconda volta in forma riassuntiva, raccogliendo così in una forma assertiva, rigorosa – di cui è espressione il verbo «dovere» che, a partire dal terzo passaggio in poi, viene ripetuto per ben sei volte nell'arco di un paio di pagine – gli elementi fino a quel punto introdotti soltanto in forma ipotetica, analogica ed evocativa.

2.2.1. La «natura» del problema

Il filosofo si riferisce in primo luogo ai risultati della *Critica della ragion pura*, riassumendoli come segue.

Noi troviamo innanzitutto nei fondamenti della possibilità di un'esperienza qualcosa di necessario, cioè le leggi universali senza le quali non può essere pensata la natura in generale (in quanto oggetto dei sensi); e queste leggi si basano sulle categorie, applicate alle condizioni formali di ogni intuizione a noi possibile, in quanto questa è ugualmente data a priori. Ebbene, sotto queste leggi, la forza di giudizio è determinante: infatti non deve fare altro che sussumere sotto leggi date (KGS V, 182-3; XXXII).

E aggiunge un esempio:

l'intelletto dice: ogni mutamento ha la sua causa (legge universale della natura); la forza trascendentale di giudizio non deve allora far altro che indicare a priori la condizione della sussumzione sotto il preposto concetto dell'intelletto: cioè la successione delle determinazioni di un'unica e medesima cosa (KGS V, 183; XXXII).

E conclude: «Ora, quella legge è riconosciuta come assolutamente necessaria per la natura in generale (in quanto oggetto di esperienza possibile) (*ibidem*). Un'intuizione sensibile è data «a priori» tramite le forme dello spazio e del tempo. A queste si riferisce lo schematismo trascendentale, determinando così le «condizioni formali» (cf. anche KGS V, 179; XXVI) di applicazione delle categorie. I principi trascendentali dell'intelletto costituiscono, in questo senso, «leggi universali» e necessarie a meno del-

³³ Sulla funzione «ermeneutica» del giudizio riflettente cf. R. MAKKREEL, *Imagination and interpretation in Kant*, 111-71.

le quali una «natura in generale» non potrebbe affatto essere pensata, né potrebbe quindi darsi alcuna «possibilità di un'esperienza». Sotto questo aspetto la *Critica della ragion pura* sembra aver compiuto la missione affidatale di escludere il rischio di un vuoto trascendentale per le facoltà umane della conoscenza.

Kant introduce a questo punto quella che sembrerebbe una obiezione.

Ma gli oggetti della conoscenza empirica, oltre quella condizione formale del tempo, sono ancora determinati o, per quanto se ne possa giudicare a priori, determinabili in varie maniere, cosicché nature specificamente diverse, oltre a ciò che hanno in comune in quanto appartenenti alla natura in generale, possono ancora essere cause in modi infinitamente molteplici (KGS V, 183; XXXII).

Il concetto di «conoscenza empirica» si contrappone a quello di «esperienza possibile», il concetto di «nature specificamente diverse» si contrappone a quello di «natura in generale», il concetto di «modi infinitamente diversi» a quello di «leggi universali». In altri termini, il filosofo sembra qui introdurre un problema diverso rispetto a quello trattato fin qui. Allo stesso modo, nel §IV dell'*Introduzione* alla terza *Critica*, dopo aver descritto la funzione riflettente del giudizio Kant introduceva il problema delle «molteplici forme della natura e per così dire tante modificazioni dei concetti trascendentali universali della natura» (KGS V, 179; XXVI). Le «molteplici forme della natura» designano le infinite conformazioni delle leggi empiriche in quelli che consideriamo come fenomeni naturali. Si pensi, ad esempio, a un pezzo d'argilla, a una foglia di felce o a un'aquila reale, ma anche a una tempesta di grandine o al «ciclo di Krebs». Saremmo inclini ad ammettere che ciascuno di questi fenomeni comporta un sistema più o meno complesso di leggi empiriche (fisiche, chimiche e biologiche) che li regolano, per le quali faremmo fatica a individuare un fattore comune. In questo senso essi costituiscono altrettante «modificazioni dei concetti trascendentali universali della natura»: Kant impiega qui, in senso trascendentale, un termine di sapore spinoziano³⁴. Le molteplici forme e le modificazioni dei concetti trascendentali universali identificano una natura soltanto analoga – in parte omogenea, in parte eterogenea – rispetto alla «natura in generale» descritta, nella prima *Critica*, in base alle categorie e ai principi dell'intelletto, come «l'insieme di tutti i fenomeni» (B163), dal punto di vista materiale, e, formalmente, come la «necessaria conformità a leggi» (B165) di questi ultimi (cf. inoltre A418-9/B446 nota). In altri termini, la *Critica del giudizio* sembrerebbe occuparsi di un problema empirico, quello dell'esperienza particolare, mentre la *Critica della ragion pura* si è diretta a un problema trascendentale, quello della possibilità di un'esperienza in generale. Nel definire la facoltà di giudicare come capacità di mediare tra particolare e universale, non si era ritenuto necessario specificare il significato di «particolare» e «universale». Inoltre, fino a questo punto, ci si è riferiti in maniera univoca ai concetti di «natura» (e «oggetto» della natura), «esperienza» (e «dato» dell'esperienza). Qui, apprendiamo che i concetti usati finora in modo univoco hanno uno spessore ulteriore: «particolare» e «universale», come anche «natura», «esperien-

³⁴ «Per attributo intendo ciò che l'intelletto percepisce della sostanza in quanto costitutivo della sua essenza». B. SPINOZA, *Etica*, 23. L'ultima parte della definizione consente a Kant di impiegarla riferendosi al rapporto tra concetti, piuttosto che a quello tra realtà, coerentemente con la più generale ridefinizione in senso trascendentale dell'ontologia operata nella prima parte della *Logica trascendentale (Analitica trascendentale)*.

za», «oggetto» e «dato» possono essere intesi in senso trascendentale, ma anche empirico. Nella terza *Critica*, il «particolare» dato consiste nel materiale delle singole percezioni mentre, nella prima *Critica*, si intende il «particolare» in quanto molteplice spaziotemporale, considerato tramite le forme pure della sensibilità. E così via. In questo senso, la forza riflettente del giudizio stabilirebbe una relazione più originaria tra particolare e universale, nella misura in cui procurerebbe per ciascun particolare un universale *ad hoc* che gli aderisca, mentre la prima *Critica* stabilisce le regole della sussunzione di un particolare sotto un concetto puro dell'intelletto, tramite una serie di mediazioni necessarie³⁵.

2.2.2. Leggi empiriche e leggi trascendentali

Il passo successivo è dunque quello di determinare in quale rapporto le leggi particolari della natura stanno con i principi trascendentali dell'intelletto, una questione già sollevata e affrontata a grandi linee entro l'analisi testuale della risoluzione all'antinomia. Avanzando nell'argomentazione della deduzione Kant rileva che «le leggi universali della natura forniscono certo una tale connessione tra le cose secondo il loro genere, in quanto cose della natura in generale, però non in modo specifico, come quegli enti particolari della natura» (KGS V, 183; XXXIII). Così nel §IV Kant sosteneva che le leggi particolari «vengono lasciate indeterminate da quelle leggi che l'intelletto puro dà a priori, dato che tali leggi riguardano solo la possibilità di una natura (quale oggetto dei sensi) in generale» (KGS V, 179-80; XXVI). Più avanti, nel §V Kant lo definisce come un problema di «avanzamento dall'analogia universale di un'esperienza possibile in generale all'analogia particolare» (KGS V, 184; XXXV). Questa tesi non sembra essere una novità della terza *Critica*. Già nella conclusione alla prima versione della deduzione trascendentale delle categorie, infatti, Kant avvertiva che

le leggi empiriche in quanto tali non possono trarre in alcun modo la loro origine dall'intelletto puro, così come la smisurata molteplicità dei fenomeni non può esser sufficientemente compresa a partire dalla pura forma dell'intuizione sensibile. Ma tutte le leggi empiriche sono soltanto determinazioni particolari delle leggi pure dell'intelletto: sotto queste leggi, e seguendo la loro norma, le leggi empiriche sono anzitutto possibili e i fenomeni assumono una forma di legge allo stesso modo in cui tutti i fenomeni – nonostante la diversità della loro forma empirica – devono pur sempre essere conformi alle condizioni della forma pura della sensibilità (A127-8).

In questo modo, Kant sembra indicare nel senso di una asimmetria nel rapporto: da una parte non possono darsi leggi che cadano al di fuori dei principi trascendentali dell'intelletto, poiché i fenomeni descritti in quel caso non sarebbero per noi – e dunque, in base alla rivoluzione copernicana kantiana, in generale – nulla. Ciononostante, la conformazione empirica delle leggi della natura sembra potersi dare soltanto *a posteriori*, in base all'intuizione sensibile. Concludendo la seconda versione della deduzione trascendentale delle categorie, nella prima *Critica* Kant ribadiva che

nemmeno la pura facoltà dell'intelletto basterebbe a prescrivere ai fenomeni, con le sole categorie, altre leggi a priori oltre a quelle su cui si basa una natura in generale [...]. Le leggi particolari, dal momento che riguardano dei fenomeni empiricamente determinati, non possono essere derivate completamente dalle categorie, pur dovendo sottostare tutte quante a

³⁵ Cf. A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 167.

queste ultime. Per poter arrivare a conoscere, in generale, queste leggi particolari, deve intervenire l'esperienza (B165).

Nello stesso modo, a proposito della seconda analogia dell'esperienza, il filosofo chiariva che

come in generale qualcosa possa essere modificato, come sia possibile che ad uno stato in un punto del tempo possa seguire uno stato opposto in un altro punto, non ne abbiamo a priori il benché minimo concetto. A tale scopo si richiede la conoscenza di forze effettive, la quale può essere data soltanto empiricamente, per esempio la conoscenza delle forze motrici, o, che è lo stesso, la conoscenza di certi fenomeni successivi (in quanto movimenti), che indichino tali forze (A206-7/B252).

Nella *Critica del giudizio*, Kant sembrerebbe esplicitare definitivamente questo pensiero, riferendosi a un problema di «indeterminazione», o sotto-determinazione, dei principi trascendentali dell'intelletto rispetto alle leggi empiriche. Negando che le leggi empiriche possano essere derivate a partire dai principi trascendentali dell'intelletto, Kant sembrerebbe indicare nel senso di una distinzione sostanziale, non soltanto di grado³⁶. Inoltre, la *Dialettica trascendentale* e soprattutto la relativa *Appendice* hanno sufficientemente esplicitato le difficoltà connesse alla deduzione delle leggi empiriche dall'unità della ragione: chiarita la natura dell'illusione trascendentale, è soltanto per il fatto che l'intelletto non può raggiungere da solo le leggi particolari della natura che si apre, nella terza *Critica*, la possibilità di un compito e di un principio specifici per la facoltà di giudicare.

2.2.3. Legalità del contingente, unità del molteplice

L'argomentazione della deduzione trascendentale prosegue, dunque, affermando che «ognuno di questi modi *deve* avere (secondo il concetto di una causa in generale) la sua regola, che è legge, e quindi comporta necessità, sebbene noi, per la costituzione e i confini delle nostre facoltà conoscitive, non scorgiamo affatto tale necessità» (KGS V, 183; XXXII; corsivo mio). I concetti di «regola» e «legge» sono opposti, o meglio: il concetto di «sua regola» si richiama, per opposizione, a quello di «legge universale» citato nel primo passaggio della deduzione. Il punto centrale dell'affermazione in questione consiste, appunto, nella legalità della regola. In queste poche battute si raccoglie, infatti, un passaggio fondamentale, che consta di due parti: a) ogni regola in quanto tale è in qualche modo necessaria; b) ogni legge empirica in quanto empirica è in qualche modo contingente. La seconda parte viene immediatamente ripresa:

³⁶ Allison identifica nella terza *Critica* la trattazione di un problema empirico, nella prima la trattazione di un problema trascendentale. Cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of taste*, 38. Una diversa prospettiva è offerta da Guyer, che attribuisce un diverso ruolo al principio dell'unità sistematica tra la prima e la terza *Critica*. Egli presuppone infatti che tale principio si riferisca in entrambi i casi all'esperienza in generale (ovvero quella identificata dai principi trascendentali dell'intelletto) la cui unità viene intesa una volta come necessaria e una volta come meramente contingente. Cf. P. GUYER, *Kant's system of nature and freedom*, 11-37. Similmente, nell'ambito pratico Frierson identifica una distinzione sostanziale, non soltanto di grado, tra il problema di applicare l'imperativo categorico, affrontato dalla *Tipica del giudizio* nella *Critica della ragion pratica* e il problema, più ampio, di creare le condizioni soggettive per ampliare e sostenere la moralità, che comporta un ruolo preponderante della sensibilità nella formazione del carattere e viene affrontato negli scritti antropologici. Cf. R. P. FRIERSON, *Freedom and anthropology in Kant's moral philosophy*, 48-67. Cf. anche I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 389.

Dobbiamo quindi pensare nella natura, riguardo alle sue leggi semplicemente empiriche, una possibilità di leggi empiriche infinitamente molteplici, che tuttavia per il nostro discernimento sono contingenti (non possono essere conosciute a priori), e riguardo alle quali valutiamo come contingenti l'unità della natura secondo leggi empiriche e la possibilità dell'unità dell'esperienza (come sistema secondo leggi empiriche) (KGS V, 183; XXXIII; corsivo mio).

Per ribadire la prima parte, che è quella decisiva:

Ma siccome una tale unità *deve* essere necessariamente presupposta e ammessa, perché altrimenti non avrebbe luogo una connessione coerentemente completa delle conoscenze empiriche per un tutto dell'esperienza, [...] la forza di giudizio *deve* allora ammettere per il proprio uso, come principio a priori, che ciò che per il discernimento umano è contingente nelle leggi particolari (empiriche) della natura, invece contenga una unità legale, per noi certamente insondabile, e comunque pensabile, per il collegamento del suo molteplice in un'esperienza in sé possibile (KGS V, 183-4; XXXIII; corsivo mio).

Allo stesso modo, nel §IV dell'*Introduzione* alla *Critica del giudizio* Kant aveva sostenuto che:

devono esserci perciò anche leggi che, in quanto empiriche, possono certo essere considerate contingenti secondo il modo di intendere del nostro intelletto, e che tuttavia, se le si debbono chiamare leggi (come pure richiede il concetto di una natura), devono venire considerate come necessarie a partire da un principio, sebbene a noi sconosciuto, dell'unità del molteplice (KGS V, 180; XXVI).

La molteplicità delle forme della natura e le modificazioni dei concetti universali trascendentali – ovvero «una connessione coerentemente completa delle conoscenze empiriche per un tutto dell'esperienza» – non sono oggetto di discussione, ma costituiscono l'assunto di base a partire dal quale si muove l'argomentazione per la giustificazione trascendentale della funzione riflettente del giudizio. In altri termini, il motore dell'argomentazione è non soltanto l'incapacità dell'intelletto di determinare, come dirà Kant più avanti nel §V riassumendo la deduzione, «a priori» (KGS V, 184; XXXV) le leggi particolari della natura, ma anche il fatto che questa determinazione costituisca un «bisogno» (ripetuto tre volte in KGS V, 184; XXXIII-V) dell'intelletto (ciò si chiarisce definitivamente alla fine del §V in KGS V, 186; XXXVII-VIII). Come esplicitato nello studio della *Dialettica trascendentale*, il principio dell'unità sistematica della natura (in quel caso fornito dall'uso regolativo della ragione, cf. A648/B676) è – chiarisce Kant nel §VI dell'*Introduzione* – un presupposto «indispensabile» (KGS V, 186; XXXVIII) per l'uso empirico dell'intelletto, che tuttavia l'intelletto da sé non è in grado di darsi. La necessità espressa dal «dovere» entro la deduzione trascendentale è, pertanto, da intendersi come vincolata all'ipotesi della conoscenza empirica delle cose contingenti.

Nella prima e nella seconda *Critica* (valga, fra tutto, quanto detto in A702-3/B730-1 e in KGS V, 15-6; 27-9), come anche nelle pagine precedenti alla deduzione nell'*Introduzione* alla terza *Critica* (cf. KGS V, 174-6; XVI-XX), è stato possibile definire con precisione possibilità e limiti della legislazione dell'intelletto e di quella della ragione: entrambi, infatti, determinano a priori il loro dominio. Diversamente vanno le cose per la facoltà del giudizio riflettente, la cui estensione – anche dopo aver giustificato il principio trascendentale che le è proprio, nel §VI – Kant definirà «indeterminata» (KGS V, 188; XLI e inoltre KGS V, 194; LI), poiché «noi possiamo sì determinare

dei limiti riguardo all'uso razionale delle nostre facoltà conoscitive, ma nel campo empirico non è possibile alcuna determinazione di limiti» (KGS V, 188; XLII). Bisogna, pertanto, ammettere in via preliminare che il numero delle leggi empiriche sia almeno potenzialmente infinito.

In quanto empiriche, tali leggi (così anche «l'unità della natura secondo leggi empiriche e la possibilità dell'unità dell'esperienza come sistema secondo leggi empiriche»; cf. prima citazione) risultano agli occhi dell'intelletto e della ragione come «contingenti»: «in sé contingenti» (KGS V, 184; XXXIII) o almeno – come Kant precisa nel §VI – «stando a tutto il nostro discernimento» (KGS V, 186; XXXVIII; cf. anche «per quel che possiamo discernere»: KGS V, 187; XXXIX). Come è stato chiarito, tali leggi non possono essere direttamente derivate dai principi trascendentali dell'intelletto e dalle leggi della ragione: questa possibilità richiederebbe, infatti, un intelletto non umano, ma capace di relazionarsi intuitivamente agli oggetti e alle leggi che li regolano (tramite il quale, dunque, esse possano «essere conosciute a priori»), sul cui concetto avrò modo di tornare nel seguito.

Ma le leggi empiriche dovranno esprimere anche un qualche tipo di necessità e universalità poiché, se così non fosse, non potremmo parlare di leggi ma soltanto di un mero caso. Non potendo derivare la necessità delle leggi empiriche da quella dei principi trascendentali dell'intelletto, essa deve essere «presupposta e ammessa», sulla base di un ragionamento controfattuale («poiché altrimenti...»). Bisogna, cioè, inferirla in modo indiretto, per ciascuna legge presa singolarmente: si è opportunamente parlato, in questa occasione, di una necessità «distributiva»³⁷.

A dire il vero, un tentativo di stabilire la connessione sistematica delle conoscenze particolari era stato articolato, a carico della ragione, nella *Dialettica trascendentale* a carico della ragione: il principio della «unità legale» sembra richiamare in qualche modo quello della «unità razionale» (A647/B675 e A680-8/B708-16). Ma, come è stato accennato nel paragrafo precedente, l'attribuzione di tale principio a priori alla ragione andava incontro a più di una difficoltà: lo si era dovuto considerare, infatti, trascendente e il passaggio dal piano trascendentale a quello empirico era rimasto sospeso. Non potendo, dunque, né l'intelletto né la ragione fornire questo principio (nel qual caso un simile principio avrebbe valore determinante, cf. KGS V, 180; XXVII), Kant affida la conduzione della deduzione alla «forza di giudizio», che è anche il soggetto della proposizione principale³⁸. E, se nel suo uso determinante la facoltà di giudicare si sottopone alla legislazione dell'intelletto e a quella della ragione, bisognerà qui intenderla nel suo uso «proprio», ovvero – come chiarito nel §IV – quello riflettente, di ricercare l'universale per un particolare dato (cf. KGS V, 180; XXVII). Come è stato anticipato, la forza di giudizio – introdotta a partire dal §III dell'*Introduzione* tramite un procedi-

³⁷ A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 188.

³⁸ Ammesso che Kant abbia effettivamente cambiato idea nei circa tre anni che intercorrono tra la seconda edizione della *Critica della ragion pura* e la pubblicazione della terza *Critica* – Kant, infatti, non ne parla mai in termini di un cambiamento e sembrerebbe, piuttosto, introdurre la funzione riflettente a mo' di specificazione (sebbene essa possieda un principio proprio), per risolvere il problema della conoscenza empirica, che nella *Critica della ragion pura* costituisce soltanto un corollario (ed è affidato pertanto a un'*Appendice*) e trova invece nella terza *Critica* il suo luogo proprio (la rilevanza del problema, questa sì, subisce un cambiamento) – un tentativo di darne ragione è stato articolato da P. GUYER, *Kant's system of nature and freedom*, 11-37. Una prospettiva diversa è indicata da Feger, che insiste sul rapporto tra la ragione e il giudizio riflettente. Cf. H. FEGER, «Antimelancholische Kritik», 48-51.

mento ipotetico, analogico³⁹ - è protagonista per la prima volta qui di una forma assertiva: particolarmente in questa frase, il verbo dovere è, collocato in una posizione prominente (la prima posizione, nella costruzione tedesca della frase: il verbo precede, cioè, il soggetto).

Mentre la *Critica della ragion pura* e la *Critica della ragion pratica* enunciavano i principi tramite i quali l'intelletto e la ragione si riferiscono sì a un molteplice, ma considerato in quanto omogeneo, come oggetto di un'esperienza possibile, la terza *Critica* postula l'esistenza di un principio a priori che garantisca una «unità legale [...] per il collegamento del suo molteplice in un'esperienza in sé possibile» ovvero un principio di «unità del molteplice» in quanto molteplice, considerato come eterogeneo. In questo senso, essa decreta – come Kant si esprime nella *Prima Introduzione* alla *Critica del giudizio* – una «legalità del contingente» (KGS XX, 217)⁴⁰.

Questa tesi ha due importanti implicazioni. La prima è che, non eliminando la contingenza del contingente, la deduzione trascendentale del principio di unità legale del molteplice non esclude mai definitivamente la possibilità, non soltanto logica ma anche reale, del contrario di questo principio. Nella *Critica della ragion pura* la deduzione trascendentale delle categorie e la dottrina dello schematismo rispondevano al problema di un vuoto trascendentale, stabilivano cioè le condizioni a meno delle quali non potesse darsi per noi alcun oggetto e, per questo, la riuscita della deduzione escludeva la possibilità reale, se non logica, di uno scenario i cui oggetti si sottraessero alla nostra presa cognitiva (nella misura in cui quegli oggetti non sarebbero stati per noi nulla). Nella *Critica del giudizio*, anche dopo aver portato a termine la deduzione del principio di finalità Kant riconosce che si potrebbe ancora

ben pensare che, malgrado tutta l'uniformità delle cose della natura secondo le leggi universali senza le quali la forma di una conoscenza d'esperienza in generale non avrebbe affatto luogo, la diversità specifica delle leggi empiriche della natura, insieme ai loro effetti, potrebbe essere pur sempre talmente grande che per il nostro intelletto sarebbe impossibile scoprirvi un ordine cogibile, dividere i suoi prodotti in generi e specie allo scopo di usare i principi per spiegare e intendere l'uno anche per spiegare e comprendere l'altro, e di fare un'esperienza coerente a partire da un materiale per noi così confuso (KGS V, 185; XXXVI-II; cf. inoltre A90-1/B123).

Come è emerso all'inizio di questo paragrafo, l'esclusione di questo scenario è una realtà *di fatto* – dovuta al *fatto* che, ragionevolmente, siamo disposti ad ammettere la sussistenza di almeno alcune leggi empiriche (se, ad esempio, volessimo negarlo incorreremmo in una contraddizione *in exercitu*). Ed è la natura delle leggi empiriche, contingenti e necessarie insieme, a muovere la deduzione, la cui riuscita esclude, pertanto,

³⁹ In questo senso, è stato giustamente osservato che il giudizio costituisce sia l'oggetto, che il soggetto dell'*Introduzione* alla terza *Critica*. Cf. A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 140.

⁴⁰ Cf. A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 185-7. Rachel Zuckert riconduce i concetti di «legalità del contingente» e di «unità del molteplice» ad una stessa «unità del diverso in quanto diverso»: la contingenza esprimerebbe infatti la «diversità» dell'oggetto in sé, ovvero in relazione alla propria esistenza necessaria; la molteplicità esprime invece la «diversità» degli oggetti fra loro. In questo tipo di unità, come Zuckert osserva giustamente, la diversità non si disperde ma gioca ancora un ruolo, facendo sì che il risultato finale possa considerarsi unificato – tramite una struttura organicamente articolata, nella quale ciascuna parte svolge una funzione diversa – invece che meramente aggregato. Il principio di finalità consentirebbe, quindi, di articolare l'unità del diverso in quanto diverso tramite relazioni mezzo-fine. Cf. R. ZUCKERT, *Kant on beauty and biology*, in particolare 23-63 e 321-67.

soltanto il fatto che possano darsi leggi di questo tipo senza postulare altresì una unità del molteplice. L'assenza di tali leggi rimane tuttavia una possibilità non soltanto non contraddittoria, ma anche perfettamente coerente dal punto di vista reale⁴¹. Quella delle leggi empiriche è, cioè, una necessità soltanto *de facto*, mentre *de iure* essa rimane soltanto una possibilità: questa è anche la ragione per cui la determinazione dei limiti e delle possibilità del giudizio è possibile soltanto a posteriori.

La seconda implicazione consiste nel fatto che, posta la deduzione trascendentale, è solo tramite un principio di unità legale del molteplice che può darsi l'esperienza particolare, ovvero l'esperienza della eterogeneità della natura in quanto tale. In questo senso, il principio dedotto stabilisce non soltanto *che* possiamo conoscere la natura tramite leggi empiriche, ma anche *come* queste leggi debbano ordinarsi tra loro: una volta identificato questo principio con quello della finalità, Kant lo definisce così «una legge per la riflessione sulla natura, che si potrebbe chiamare la legge della specificazione della natura riguardo alle sue leggi empiriche (KGS V, 185; XXXVII)⁴².

2.2.4. Finalità della natura

Tornando all'argomentazione della deduzione, il terreno è pronto per introdurre il principio di finalità della natura.

Di conseguenza, poiché l'unità legale in un collegamento [...] viene *rappresentata* come finalità degli oggetti (in questo caso della natura), la forza di giudizio, che riguardo alle cose sottomesse a leggi empiriche possibili (ancora da scoprire) è semplicemente riflettente, deve pensare la natura riguardo a queste ultime secondo un principio della finalità per la nostra facoltà conoscitiva, che viene poi espresso nelle massime della forza di giudizio precedentemente enunciate» (KGS V, 184; XXX; corsivo mio).

«Scoprire» leggi empiriche «possibili», ricercare cioè l'universale per particolari dati costituisce, come è stato chiarito, il *proprium* della funzione riflettente del giudizio e, come tale, della facoltà di giudicare in generale. Nel §IV dell'*Introduzione alla Critica del giudizio*, il concetto di «unità del molteplice» era stato tradotto in quello di una «unità siffatta, come se un intelletto (sebbene non il nostro) anche in questo caso l'avesse data a vantaggio della nostra facoltà conoscitiva, per rendere possibile un sistema dell'esperienza secondo leggi particolari della natura» (KGS V, XXVII; 180)⁴³. Dopo aver definito il fine come «il concetto di un oggetto, in quanto contiene ad un tempo il fondamento della realtà effettiva di questo oggetto» (KGS V, XXVIII; 180) e la finalità formale di un oggetto come «l'accordo di una cosa con quella costituzione delle cose che è possibile solo secondo fini» (*ibidem*), Kant stabilisce l'identità tra il principio di unità del molteplice e quello di «finalità [formale] della natura» (KGS V, XXVIII; 180), tramite il quale «la natura viene rappresentata [...] come se un intelletto contenesse il fondamento dell'unità del molteplice delle sue leggi empiriche» (KGS V, XXVIII; 180-1). Quest'ultima citazione, come quella riportata all'inizio del paragrafo, sottolineano che si tratta non di un modo in cui la natura deve essere, ma di un modo in cui la natura

⁴¹ Cf. A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 195-6.

⁴² Cf. A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 194.

⁴³ Più avanti, entro l'argomentazione della deduzione trascendentale, Kant definisce l'unità del molteplice come «Zusammenstimmung der Natur zu unserem Erkenntnisvermögen». I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 185; XXXVI.

deve essere rappresentata, ovvero pensata: così nella citazione riportata al paragrafo precedente Kant si era riferito all'unità legale del molteplice come «per noi insondabile, ma comunque pensabile». Nella misura in cui il principio riposa sulla facoltà di giudicare e non sull'intelletto o la ragione, il suo carattere trascendentale è anche soggettivo e non oggettivo.

a) Finalità formale

Il concetto di «fine» non è una novità della terza *Critica*. Esso compare già innumerevoli volte negli scritti precritici (si pensi, ad esempio, alla *Storia generale della natura e teoria del cielo*: cf. KGS I, 215-368). È, inoltre, presente nella seconda parte dell'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale* (cf. in particolare A686-92/B714-20) e, con lo stesso significato, nella terza parte della *Dottrina Trascendentale del Metodo*, l'*Architettonica della ragion pura* (cf. A832-4/B860-2). Nel contesto della prima *Critica*, quello di «fine» rappresenta un concetto estraneo per l'intelletto, ma non per la ragione, alle cui idee Kant ha attribuito, come è emerso nel capitolo precedente, nella *Dialettica trascendentale* il compito di una «connessione architettonica [...] secondo fini» (A318/B375), tramite il riferimento alla concezione platonica del termine. Nell'*Appendice* alla *Dialettica*, il concetto di una connessione sistematica delle conoscenze conduce a, senza essere identico a, quello della loro unità formale, ovvero «conforme a scopi» (A686/B714), secondo il quale è possibile considerare «tutto l'ordine del mondo come se fosse scaturito dall'intenzione di una ragione somma» (*ibidem*). Tale principio «dischiude alla nostra ragione – in quanto essa viene applicata al campo delle esperienze – prospettive completamente nuove per poter comprendere le cose del mondo secondo leggi teleologiche» (A686-7/B714-5) e, a patto di considerare la sua funzione semplicemente regolativa, non può che giovarle. Ma in questo senso, nella misura in cui si applica regolativamente all'uso della ragione rispetto all'esperienza, il principio di finalità ha una ricaduta positiva sull'intelletto stesso, come è emerso nel capitolo precedente: esso costituisce, infatti, la condizione sotto la quale soltanto l'intelletto può perseguire la massima estensione del suo impiego empirico. E tuttavia, essendo ancora una volta attribuito alla ragione, il principio di finalità riscontra le stesse problematiche evidenziate a proposito del principio dell'unità sistematica, circa la definizione dello statuto epistemico e dell'oggetto di un tale principio.

Nella seconda parte della *Dottrina trascendentale del metodo*, ovvero il *Canone della ragion pura*, il concetto di «fine» viene introdotto in relazione all'uso pratico della ragione (cf. in particolare A798/B826 e A800-1/B828-9; A812-3/B840-1 e A815-8/B843-6; A823-4/B851-2 e A828/B856). In questo senso, esso costituisce, insieme al concetto della «principio» uno dei due poli fondamentali entro i quali si articola la riflessione pratica, a partire dalla *Fondazione*:

la volontà viene pensata come una facoltà di determinare se stessa all'agire in conformità alla rappresentazione di certe leggi. [...] ciò che serve alla volontà come fondamento oggettivo della sua autodeterminazione è il *fine* [...]. Il fondamento soggettivo del desiderare è il movente, il fondamento oggettivo della volontà è il motivo; di qui la differenza tra fini soggettivi, che riposano sui moventi, e fini oggettivi, che fanno capo a motivi validi per ogni essere razionale. I *principi* pratici sono formali, se astraggono da tutti i fini soggettivi; sono invece materiali quando hanno a fondamento questi ultimi, dunque certi moventi (KGS IV, 427; corsivo mio).

Mentre tuttavia la finalità pratica designa un «fondamento oggettivo», si riferisce cioè a un oggetto la cui rappresentazione viene sussunta in una massima, nella *Critica del giudizio* si tratta non della finalità vera e propria, ma della rappresentazione di una finalità oggettiva che, essendo sussunta in una massima intellettuale, consente l'indagine sui fenomeni: il principio della finalità costituisce un fondamento soltanto soggettivo. Nell'ambito della deduzione trascendentale, Kant chiarisce infatti che:

Questo concetto trascendentale di una finalità della natura non è né un concetto della natura né un concetto della libertà, perché non conferisce assolutamente nulla all'oggetto (della natura) ma rappresenta solo l'unico modo in cui dobbiamo procedere nella riflessione sugli oggetti della natura con l'intento di avere un'esperienza che sia coerentemente connessa in modo completo, di conseguenza è un principio soggettivo (massima) della forza di giudizio (KGS V, 184; XXX).

Così, nel §IV dell'*Introduzione*, Kant specificava che la finalità cui si riferisce il giudizio riflettente si può considerare tale soltanto «in analogia» (KGS V, XVIII; 181) a quella pratica: la prima consente, infatti, soltanto di *rappresentare* gli oggetti *come se essi fossero fini*⁴⁴. Tramite l'analogia con il concetto della finalità pratica, quello della finalità formale della natura stabilisce una relazione al campo del soprasensibile cui la finalità pratica introduce e la facoltà di giudicare stabilisce una relazione alla ragione.

In particolare – come emerge dal §IV dell'*Introduzione*, ove il riferimento è a una finalità «della forma» – il modo in cui l'oggetto è interessato da una finalità nella *Critica del giudizio* è soltanto formale. È, cioè, non l'esistenza del singolo oggetto materiale, ma la sua struttura a essere sussunta sotto il postulato della unità finale. Per il suo carattere soltanto formale, il concetto della finalità della natura costituisce inoltre «uno speciale concetto a priori» (KGS V, XVIII; 181) che, come tale, si relaziona ai concetti della natura e tramite il quale la facoltà di giudicare stabilisce una relazione anche con l'intelletto.

b) Intelletto (non) umano

La finalità di un qualcosa può ritenersi tale nella misura in cui quel qualcosa è considerato come il prodotto di una intelligenza: introducendo il concetto di una finalità formale della natura, nel §IV dell'*Introduzione* Kant lo riferiva – come si è visto – a «un intelletto (sebbene non il nostro)».

In entrambe le edizioni della prima *Critica*, la deduzione trascendentale delle categorie attribuiva all'intelletto umano il ruolo di legislatore della natura (cf. A126 e B163-5), negando tuttavia che esso potesse anche stabilire a priori le leggi particolari della natura empirica. All'inizio della *Logica trascendentale*, Kant chiariva, infatti, che «la semplice forma della conoscenza [...] è ancora di gran lunga insufficiente a stabilire la verità materiale (oggettiva) della conoscenza» (A60/B85): essa, almeno nel caso dei giudizi sintetici – gli unici che, secondo Kant, esprimono una conoscenza nel senso proprio del termine (cf. A7/B11) – e almeno per noi – ovvero nel caso di un intelletto come il nostro

⁴⁴ È stato giustamente rilevato che, in questo senso, Kant tende a distinguere il concetto di «fine» [*Zweck*] da quello di «intenzione» [*Absicht*]. Cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 395-401; 329-39. Ciononostante, i due termini sono a volte usati in modo indifferente. Cf. ivi, 484; 481. Cf. W. S. PLUHAR, «Introduction», XXV nota 4 e 5.

(cf. ad esempio B308) –, può essere stabilita soltanto a posteriori (cf. B291): in altri termini, il nostro intelletto è in grado, da solo, di stabilire soltanto la possibilità «reale» (A220-1/B267-8) di un qualcosa, ma non la sua possibilità in senso assoluto, ovvero la sua esistenza o meno (cf. A571-3/B509-601).

Nella seconda parte dell'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale*, a partire dall'idea della massima unità sistematica della natura – essenzialmente connessa alla nostra ragione – Kant ammetteva l'ipotesi di «una ragione legislatrice (*intellectus archetypus*) ad essa corrispondente, dalla quale si deve derivare – come dall'oggetto della nostra ragione – l'intera unità sistematica della natura» (A695/B723). Tale ragione riassume in sé non soltanto la nozione di un intelletto materialmente produttivo, quale quello divino ma anche quella dell'uso reale dell'intelletto umano, ancora difesa non solo nella *Dissertazione inaugurale* (cf. KGS II, 393), ma anche nelle riflessioni preparatorie alla *Dialettica trascendentale* prese in considerazione nell'analisi testuale (cf. ad esempio KGS XXVIII, 252: 27). Il concetto di un intelletto archetipo ricorre nel §77 della *Critica del giudizio*, ove Kant lo descrive come

intuitivo (negativamente, cioè soltanto come non discorsivo), il quale non va (mediante concetti) dall'universale al particolare e così al singolare, e per il quale non si incontra quella contingenza dell'armonizzarsi della natura nei suoi prodotti con l'intelletto secondo leggi particolari (KGS V, 406; 347)

per il quale, cioè, universale e particolare coincidono immediatamente. Un tale intelletto si distingue così dal «nostro intelletto discorsivo, che ha bisogno di immagini (*intellectus ectypus*)» (KGS V, 408; 350-1) per poter procedere. Kant sembrerebbe riconciliare in questo punto la tesi dell'imprescindibilità dell'esperienza, esplicitata nella discussione sull'uso teoretico della ragione con la possibilità di un'intelligenza suprema: nella misura in cui non può in nessun modo essere accertata tramite la semplice conoscenza umana, un'intelligenza suprema non può nemmeno costituire il criterio di valutazione della conoscenza umana; tuttavia, essa dev'essere necessariamente presupposta e ammessa dalla riflessione che avviene nel giudizio, la cui facoltà costituisce una caratteristica addirittura esclusiva (cf. KGS V, 408; 350) della conoscenza umana. Se il punto di vista, di conseguenza il metro di misura, adottato da Kant nella filosofia trascendentale in generale, è, costantemente, quello antropologico, è stato giustamente osservato, in corrispondenza della *Critica del giudizio*, che esso non diventa però mai antropocentrico⁴⁵.

c) *I principi della scienza*

Avendo definito il concetto di una finalità formale della natura come una necessità soggettiva, relativa alla riflessione della facoltà di giudicare, Kant può definire le regole che articolano questa finalità, come abbiamo potuto leggere, «massime» del giudizio. Tale nozione recupera quella di «massima logica» (A307/B364) o intellettuale (cf. A666/B694) cui si è riferita la *Dialettica trascendentale*. Come è già emerso, avendo attribuito queste massime alla ragione Kant aveva dovuto spendere delle energie per distinguerle dal relativo principio trascendentale, per il fatto che quest'ultimo, in quanto principio trascendentale della ragione, avrebbe preteso una natura oggettiva. Almeno

⁴⁵ Cf. A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 200.

sotto questo aspetto, il problema si risolve nella terza *Critica* attribuendo le massime, ovvero i principi alla facoltà di giudicare: in questo caso, infatti, come è stato anticipato il fatto che essi esprimano un «principio trascendentale di conoscenza» (KGS V, 184; XXXIV) non elude la loro natura soggettiva: diversamente da ogni principio di finalità pratica, il principio di finalità formale della natura si relaziona a uno scopo non in modo assoluto, ma sotto la condizione della nostra conoscenza della natura.

All'unico principio dell'unità del molteplice vengono quindi ricondotte alcune «sentenze della sapienza metafisica» (KGS V, 182; XXXI), che Kant trae dalla scienza naturale a lui contemporanea e tra le quali cita, ad esempio,

«La natura prende la via più breve» (*lex parsimoniae*); «nondimeno la natura non fa salti, né nella serie dei suoi mutamenti né nella composizione di forme specificamente diverse» (*lex continui in natura*); «la sua grande molteplicità di leggi empiriche è nondimeno una unità sotto pochi principi» (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*) e altre simili (KGS V, 182; XXXI).

La perifrastica passiva è una struttura non infrequente nelle sentenze latine. Anche nella *Dialettica trascendentale* Kant aveva riportato alcuni principi della metafisica sotto il principio di omogeneità, il principio di specificità e il principio di omogeneità, che già li considerava come diverse articolazioni dell'unico principio di unità sistematica (cf. A651-8/B679-86)⁴⁶.

2.2.5. Principio trascendentale soggettivo

Come emerge da una lettura sinottica di questo e dei due capitoli precedenti, quello della deduzione trascendentale è uno strumento argomentativo tipicamente kantiano, di cui il filosofo si serve in almeno tre casi (i concetti puri dell'intelletto, le idee, il principio di finalità). Certo è che la deduzione trascendentale mostra qualcosa di diverso a seconda di come si configuri il problema di partenza: introdotta nel caso delle categorie per chiarire se «le condizioni soggettive del pensiero debbano avere una validità oggettiva» (A89/B122) e risparmiata, per la medesima ragione, alle forme pure dell'intuizione, di per sé oggettivamente valide, si è tradotta – come si è mostrato – in una deduzione meramente soggettiva nel caso delle idee (cf. A336/B393). È stato sufficientemente chiarito che il problema di partenza nella terza *Critica* è strettamente legato alla possibilità di un'esperienza della natura particolare: tale formulazione è sufficiente per attribuire al principio di finalità formale della natura una necessità soggettiva, relativa alla facoltà di giudicare – che si accorda con un'esigenza dell'intelletto – ma non è sufficiente per fondare tale necessità sulla natura delle cose. Di conseguenza, il princi-

⁴⁶ Si è presentata sopra l'ipotesi che anche un certo tipo di giudizio morale, quello di imputazione, richieda la funzione riflettente del giudizio. Nel solco di questa argomentazione, si potrebbe attribuire il medesimo ruolo dei principi della scienza a quelle che Herman definisce «regole di salienza morale» e introduce per completare il quadro kantiano. Cf. B. HERMAN, «The practice of moral judgment», 419. Che anche l'*Antropologia* possa essere interpretata come un'applicazione di quanto detto nella *Critica del giudizio*, sebbene si riferisca a ciò che il soggetto fa e non a ciò che è (geografia fisica), lo lascia intendere A. COHEN, *Kant and the human sciences*, 67. Sulla stessa linea si colloca una interessante proposta di leggere il carattere intellegibile come prodotto del giudizio riflettente. Cf. R. MAKKREEL, «Reflective Judgment and the Problem of Assessing Virtue in Kant» e G. F. MUNZEL, *Kant's Conception of Moral Character*, 187-253. Sul giudizio riflettente come condizione di ogni rivoluzione nel carattere personale e nella storia dei popoli cf. K. SARGENTIS, *Crisis, evil, and progress in Kant's philosophy of history*.

pio di finalità formale della natura così come le massime che lo esprimono godono di una necessità soggettiva, non oggettiva. La distinzione operata nella *Dialettica trascendentale* tra massima soggettiva e principio oggettivo (cf. A307-8/B364-5), cui si aggiunge quella maturata nell'*Appendice* alla *Dialettica* tra principio trascendentale e principio oggettivo (cf. A648-51/B676-9), che in tutti e quattro i casi designa una legge tramite la quale la ragione dirige l'uso empirico dell'intelletto, approda, nella *Critica del giudizio*, alla distinzione tra intelletto e ragione (fonti di necessità oggettiva) da una parte e giudizio riflettente dall'altra (fonte di necessità solo soggettiva), e alla definizione del principio di finalità formale della natura come principio trascendentale del giudizio riflettente (quindi soggettivo). Così nel §V dell'*Introduzione* alla *Critica del giudizio*, una volta compiuta la deduzione, Kant può affermare che «la forza di giudizio ha dunque anch'essa in sé, ma solo da un punto di vista soggettivo, un principio a priori per la possibilità della natura con il quale essa prescrive non alla natura [...] ma a se stessa [...]» (KGS V, 185; XXXVII). Egli riprende in questo modo la tesi anticipata nel §IV dell'*Introduzione* alla *Critica del giudizio*, ove si era premurato di chiarire che la forza riflettente del giudizio deve darsi il proprio principio «da se stessa, senza ricavarlo da altrove [...] né prescriberlo alla natura» (KGS V, 180; XXVII), prescrivendolo cioè soltanto a se stessa, nella misura in cui «la riflessione sulle leggi della natura si regola sulla natura, mentre questa non si regola sulle condizioni secondo le quali noi cerchiamo di ottenerne un concetto che è del tutto contingente rispetto a tali condizioni» (KGS V, 180; XXVII). Nelle stesse pagine, per marcare la distinzione tra questo caso, nel quale il soggetto dà una legge alla propria facoltà, distinguendolo da quello in cui egli è sì fonte della legge, ma la normatività di quest'ultima ricade sulla natura (anche la natura umana del soggetto, cioè la sua coscienza), Kant adotta il termine di «autonomia» (KGS V, 180; XXVII) giustapponendolo a quello di autonomia.

a) *Trascendentale*

Nel §IV dell'*Introduzione* alla *Critica del giudizio* si è chiarito che, nel risalire dal particolare all'universale, la funzione riflettente del giudizio non può imprestare il proprio principio dall'esperienza, nel qual caso esso non potrebbe a sua volta contenere una norma per l'esperienza stessa: tale principio, invece, «deve appunto fondare l'unità di tutti i principi empirici sotto principi altrettanto empirici, ma superiori, e quindi deve fondare la possibilità della subordinazione sistematica di tali principi tra loro» (KGS V, 180; XXVII). Dopo aver ricondotto il significato del principio del giudizio riflettente alla finalità formale della natura, nel §V dell'*Introduzione* Kant specifica che, trattandosi di finalità soltanto formale e non materiale, «il concetto degli oggetti, in quanto sono pensati come sottoposti a questo principio, è solo il concetto puro di oggetti della possibile conoscenza di esperienza in generale, e non contiene nulla di empirico» (KGS V, 181-2; XXX). In altri termini, il principio di finalità formale esprime le condizioni non empiriche, universali e necessarie sotto le quali soltanto le cose – pure materiali, empiriche, particolari e contingenti – possono divenire per noi oggetto di esperienza. Kant si propone così di mostrare, tramite una deduzione trascendentale, che «il principio della finalità della natura (nella molteplicità delle sue leggi empiriche) è un principio trascendentale» (KGS V, 181; XXX) nella misura in cui esso fonda «la possibilità dell'esperienza, e di conseguenza la possibilità della conoscenza della natura, ma non

semplicemente in quanto natura in generale, bensì in quanto natura determinata da una molteplicità di leggi particolari» (KGS V, 182; XXX).

Pur essendo tornato più volte sulla definizione del «trascendentale», nel §V dell'*Introduzione* Kant chiarisce in qual senso si riferisce a questo termine nella *Critica del giudizio*: mentre un principio metafisico si dice tale «se rappresenta la condizione a priori sotto la quale soltanto possono venire ulteriormente determinati a priori oggetti, il cui concetto deve essere dato empiricamente» (KGS V, 181; XXIX), il filosofo indica come trascendentale quel principio «con il quale viene rappresentata la condizione universale a priori sotto la quale soltanto le cose possono diventare oggetti della nostra conoscenza in generale» (*ibidem*). Ai principi metafisici Kant riconduce quelli della natura, per esempio quello che ogni mutamento deve avere una causa esterna (cf. *ibidem*), ma anche il principio della finalità pratica (sebbene non la legge morale), nella misura in cui «il concetto di una facoltà di desiderare, in quanto volontà, deve pur esser dato empiricamente» (cf. KGS V, 182; XXX). Tra i principi trascendentali il filosofo cita la prima e la seconda analogia dell'esperienza (cf. KGS V, 181; XXIX). Tanto un principio metafisico quanto uno trascendentale rappresentano una condizione a priori: mentre il primo costituisce, però, un principio di *determinazione* e presuppone, come tale, che qualcosa sia *dato*, il secondo costituisce un principio di *pensabilità*, per il quale è sufficiente un oggetto inteso come mero *correlato* cognitivo. Riferendosi in entrambi i casi agli oggetti come «cose» [*Dinge*] (ovvero agli oggetti identificati da concetti empirici, oltre che puri) Kant sembra ampliare il significato di «trascendentale» definito nella prima *Critica* (ove l'interesse del trascendentale era stato confinato entro i limiti della conoscenza a priori: cf. A56/B80) e rifarsi invece alla definizione più generica del termine, esplicitata nell'*Introduzione* alla prima *Critica* (cf. A11/B25): anche qualora si tratti di un oggetto dato – di una datità contingente, senza cioè che questa debba essere presupposta – un principio trascendentale ne stabilisce le condizioni di conoscibilità⁴⁷.

b) *Soggettivo*

Come è stato anticipato, nel §IV dell'*Introduzione* Kant chiarisce che l'ipotesi («come se», KGS V, 180; XXVII) di un intelletto sovrumano dev'essere considerata «non *come se* in questo modo un tale intelletto dovesse essere ammesso *effettivamente* (infatti è solo alla forza riflettente di giudizio che questa *idea* serve come principio per il riflettere, non per il determinare)» (KGS V, 180; XXVII-XXVIII; corsivo mio). L'aggettivo «effettivamente» [*wirklich*] appartiene infatti al linguaggio dell'oggettività e della externalità, mentre esso costituisce, al pari della finalità, una «idea», cioè una rappresentazione interna del soggetto. La perifrasi del «come se», inaugurata a partire dalla *Dialettica trascendentale* (cf. A672-3/B700-1), introduce una dimensione di secondo ordine rispetto a quella dell'esperienza, di primo ordine. All'interno di quest'ultima, come è stato giustamente osservato, l'intelletto conosce i fenomeni come [*als*] essi devono essere [*sein müssen*] mentre la ragione li conosce come [*als*] essi dovrebbero essere [*sein sollen*]; in una dimensione generata, invece, dalla riflessione sull'esperienza, il giudizio riflettente li conosce come se [*als ob*] essi esistessero a vantaggio della conoscenza umana⁴⁸. Coerentemente con la natura trascendentale, ma soggettiva del principio di uni-

⁴⁷ Cf. G. BANHAM – D. SCHULTING – N. HEMS, «Transcendental», 280.

⁴⁸ Cf. A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 175 nota 42.

tà del molteplice, Kant definisce la finalità come «uno speciale concetto a priori che ha la propria origine esclusivamente nella forza riflettente del giudizio» (KGS V, 181; XVIII): la necessità del suo impiego «per riflettere sulla natura riguardo alla connessione dei fenomeni in essa, [...] secondo leggi empiriche» (*ibidem*) sarà giustificata per mezzo di una deduzione trascendentale, sebbene rimanga illegittimo «attribuire ai prodotti della natura qualcosa come un riferimento della natura, in quei prodotti, a fini» (*ibidem*).

Il riferimento alla natura necessaria, ma soggettiva, del principio dell'unità finale della natura, introdotto alla fine del §IV dell'*Introduzione*, ricorre con insistenza per tutta la lunghezza del §V (cf. «principio soggettivo» in KGS V, 184, XXXIV; «in riferimento alla facoltà di conoscere del soggetto», KGS V, XXXIV, 185; «solo da un punto di vista soggettivo», KGS V, XXXVII, 185) e del §VI («principio soggettivamente finale», KGS V, XLI, 188). Nel §V, introducendo la deduzione trascendentale, Kant attribuisce al principio della finalità formale della natura una «necessità logica oggettiva» (KGS V, 182; XXXI), per distinguerla da una necessità soggettiva intesa come meramente psicologica, da una parte e, dall'altra, da una necessità oggettiva *tout court*. Come è già avvenuto nella prima *Critica* per distinguere i concetti puri e i principi trascendentali dell'intelletto da mere leggi fisiologiche e psicologiche dell'associazione (cf. A94/B128), anche in questo caso Kant chiarisce che il principio di finalità formale della natura non indica «ciò che accade, cioè secondo quale regola le nostre forze conoscitive conducono effettivamente il loro gioco, [...] non come si giudica, bensì in che modo si deve giudicare» (KGS V, 182; XXXI): il dovere [*sollen*] introduce una necessità «oggettiva» nella misura in cui esprime una prescrizione trascendentalmente distinta da una mera descrizione. Il carattere «logico» si riferisce qui al fatto che essa prescriva una legge soltanto al pensiero e non dica nulla su come gli *oggetti* debbano essere fatti: in questo senso, essa esprime un carattere soggettivo.

Questo senso ampio dell'aggettivo «logico», per cui esso coincide con «soggettivo» e riguarda il principio trascendentale dell'unità finale della natura, prima ancora di distinguere la rappresentazione estetica da quella teleologica, dev'essere accuratamente distinto dal significato attribuito al medesimo aggettivo, inteso questa volta in senso stretto, all'inizio del §VII, per introdurre la distinzione tra estetico e teleologico: in questo contesto, definendo come logico quanto, in una rappresentazione si riferisce alla determinazione dell'oggetto, si chiarisce anche definitivamente il significato del termine soggettivo come «ciò che [in una rappresentazione] costituisce il suo riferimento al soggetto» (KGS V, 188; XLII).

2.3. Sentimento di piacere e dispiacere

Come è stato accennato all'inizio del paragrafo 3.2.2.3, tra la fine della deduzione trascendentale nel §V e l'inizio del §VI dell'*Introduzione* Kant si riferisce al principio della finalità formale della natura come a un bisogno dell'intelletto, legato a un suo «intento necessario» (KGS V, 184; XXXIII), il quale è, però, «rivolto alla conoscenza» (KGS V, 186; XXXVIII). I termini «intento» e «bisogno», riferiti qui all'ambito cognitivo, appartengono al campo semantico della volontà e ricordano, in qualche modo, la definizione, nella *Dialettica trascendentale*, dell'unità dei principi come un «antico desiderio» (A301/B358) della ragione umana e come «unità proiettata» (cf. A301/B358) da quest'ultima. Tramite il principio trascendentale della finalità si prospetta così una

connessione della facoltà di desiderare alla facoltà di conoscere, dei concetti della libertà a quelli della natura.

Il rapporto tra «intento» dell'intelletto e fine della natura è articolato come segue:

Le leggi universali dell'intelletto, che sono al tempo stesso leggi della natura, sono per quest'ultima altrettanto necessarie (sebbene siano originate dalla spontaneità) quanto le leggi del movimento della materia; e la loro generazione non presuppone alcun intento nelle nostre facoltà conoscitive [...]. Ma che l'ordine della natura secondo le sue leggi particolari, in tutta la loro molteplicità ed eterogeneità, almeno possibili, che superano ogni nostra forza di comprensione, sia tuttavia *effettivamente* adeguato a essa è, per quel che possiamo discernere, contingente; e il rinvenimento di tale ordine è un compito dell'intelletto, che viene eseguito con l'intento di raggiungere un suo fine necessario, cioè quello di introdurre nella natura un'unità di principi; un fine questo, che la forza di giudizio deve poi attribuire alla natura, perché l'intelletto non le può prescrivere alcuna legge al riguardo (KGS V, 186-7; XXXVIII-IX; corsivo mio).

Si chiarisce qui che la «spontaneità» propria dell'intelletto coincide con la assoluta apriorità rispetto all'esperienza, che non contempla la possibilità di fare altrimenti: le leggi dell'intelletto sono, infatti, necessarie affinché si costituisca per noi un oggetto. Esse appartengono costitutivamente alla possibilità dell'esperienza e, per la completezza e sistematicità della tavola delle categorie, costituiscono un insieme compiuto e organico. Nella concordanza delle percezioni con le categorie, di conseguenza, «l'intelletto procede necessariamente in modo inintenzionale» (KGS V, 187; XL). La *effettiva* concordanza delle leggi *empiriche* con la nostra forza di comprensione rimane, come è stato chiarito, una contingenza: ed è proprio questa caratteristica dell'ordine empirico della natura – ovvero la possibilità che le cose, nella conoscenza empirica, possano andare anche diversamente da come effettivamente vanno – a richiedere che, posta una qualsiasi conoscenza empirica, si presupponga un «intento» conoscitivo dell'intelletto che la ricomprenda e la diriga, e precisamente l'intento di riportare ogni conoscenza particolare sotto «un'unità di principi». Affinché, inoltre, tale intento possa servire allo scopo per cui viene presupposto – quello di rendere ragione della conoscenza empirica – esso dev'essere trasferito, analogicamente, sulla natura, deve cioè tradursi in una finalità della natura nei confronti della nostra facoltà di conoscere: questo trasferimento comporta però una riflessione sulla natura, la quale non può essere realizzata dall'intelletto ma solo dalla forza di giudizio. Il principio di finalità formale della natura è, dunque, intrinsecamente legato a un intento dell'intelletto.

Posto questo, il terreno è pronto per collegare la facoltà di giudicare alla facoltà di sentire. Nel §VI dell'*Introduzione*, Kant sostiene, infatti, che «il raggiungimento di ogni intento è collegato al sentimento del piacere» (KGS V, 187; XXXIX). Così, nel §V, pur avendo negato che la psicologia potesse spiegare l'origine del principio di finalità, dopo averne concluso la deduzione trascendentale Kant ammetteva che la sua applicazione potesse essere percepita in termini psicologici, in quanto «come se fosse un *caso felice* che favorisce il nostro intento, siamo anche *rallegrati* (più precisamente siamo *sollevati* da un bisogno), quando incontriamo una simile unità sistematica tra leggi semplicemente empiriche» (KGS V, 184; XXXIV; corsivo mio), ovvero – come Kant si esprime nel §VI – proviamo piacere nell'«accordo della natura con la nostra facoltà di conoscere» (KGS V, 188; XL). Sempre in questo paragrafo egli aggiunge che «ci dispiacerebbe senz'altro una rappresentazione della natura con la quale ci si predicesse che con la mi-

nima indagine [...] ci imbattemmo in una eterogeneità delle leggi della natura» (KGS V, 188; XL-I) tale da impedire all'intelletto una qualsivoglia unificazione, nella misura in cui questa eterogeneità «contrasta» (KGS V, 188; XLI) con l'intento dell'intelletto.

Rimanendo indeterminata la questione circa i limiti della facoltà di giudicare, Kant osserva che finanche «se ci viene detto che una più profonda o più vasta cognizione della natura mediante l'osservazione deve alla fine imbattearsi in una molteplicità di leggi che nessun intelletto umano può ricondurre a un principio, noi siamo comunque contenti» (KGS V, 188; XLI), nella misura in cui non avremmo nessun diritto di pretendere che le cose stessero diversamente, sebbene «ascoltiamo più volentieri chi ci dà speranza che, quanto più conoscessimo la natura [...] la troveremo tanto più semplice nei suoi principi e unitaria [...], tanto più concorde quanto più procedesse la nostra esperienza» (*ibidem*)⁴⁹. Così come l'intento, anche l'effetto che deriva dal suo soddisfacimento riposa sul carattere contingente delle leggi empiriche: nel tentativo di ricondurre i fenomeni della natura a leggi superiori, il piacere sussiste soltanto «se ciò riesce» (KGS V, 188; XL). È degno di nota, in questo senso, che, nella maggior parte dei casi, Kant continui a riferirsi alla facoltà di sentire con la perifrasi di: «sentimento del piacere e di piacere».

Si tratta, ad ogni modo, di un sentimento molto particolare:

se la condizione del primo [il raggiungimento dell'intento] è una rappresentazione a priori, come qui un principio per la forza riflettente di un giudizio in generale, allora anche il sentimento del piacere è determinato da un fondamento a priori e in modo valido per ciascuno; e precisamente è determinato solo dal riferimento dell'oggetto alla facoltà di conoscere, senza che qui il concetto della finalità riguardi minimamente la facoltà di desiderare (KGS V, 187; XXXIX)⁵⁰.

Alla deduzione trascendentale del principio di finalità sembra seguire, così, quella del principio di piacere e dispiacere. Come la finalità, anche il sentimento di piacere riposa sul «riferimento dell'oggetto alla facoltà di conoscere», sebbene questo vincolo, diversamente dal principio di finalità, non sia di carattere teoretico. Inoltre, diversamente dal principio della finalità il sentimento di piacere è intimamente *connesso* con la facoltà di desiderare, sebbene, proprio come la finalità della natura, questo vincolo non sia di carattere pratico, in riferimento al possedimento di un bene. Kant lo descrive, in que-

⁴⁹ È stato giustamente osservato che, per la medesima ragione, la terza *Critica* non è una vera e propria critica – nel senso in cui lo sono le prime due – della facoltà di giudicare, bensì soltanto del sentimento del piacere e dispiacere (rappresentazione estetica), ovvero del principio della finalità formale della natura che esso rappresenta. Cf. A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 205. In questo senso l'*Introduzione* alla *Critica del giudizio*, che contiene la deduzione trascendentale del principio di finalità e connette ad esso il sentimento di piacere e dispiacere, costituirebbe la parte veramente critica. Cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 169; VIII.

⁵⁰ Per la definizione di «gusto», cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 203 nota. Nell'*Antropologia*, Kant associa al concetto di «gusto» quello di «spirito»: «Geschmack ist ein bloßes regulatives Beurteilungsvermögen der Form in der Verbindung des Mannigfaltigen in der Einbildungskraft; Geist aber das produktive Vermögen der Vernunft, ein Muster für jene Form a priori der Einbildungskraft unterzulegen». ID., *Anthropologie*, KGS VII, 246. Sul rapporto tra gusto e genio, cf. ID., *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 310. La nozione di «genio» traccia un ponte tra il giudizio riflettente e il giudizio determinante, per il quale si è mostrato essere di fondamentale importanza una componente sensibile, quella dell'ingegno. Sul rapporto tra ingegno, spirito e genio cf. ID., *Anthropologie*, KGS VII, 224-6. 138. 172. 220 e infine 318 nota.

sto senso, come un «piacere assai rilevante, spesso perfino [...] un'ammirazione» (KGS V, 187; XL) che, in questo senso, si avvicina al sentimento di rispetto per la legge morale (cf. in particolare KGS V, 73 e 76). Avendo collocato il sentire tra le facoltà inferiori dell'uomo (cf. in primo luogo KGS V, 24 e in secondo luogo A15/B29), per il suo carattere contingente e privato, quello che Kant propone nell'*Introduzione* alla *Critica del giudizio* è un ampliamento di prospettiva: esiste un tipo di sentimento che, essendo in qualche modo connesso a un intento dell'intelletto ovvero a un principio di finalità della natura, il quale – come la deduzione trascendentale ha mostrato – è a priori, deve essere anch'esso, e nella stessa misura in cui lo è il principio di finalità cui è connesso, necessario e universale.

Con ciò, Kant non sta dicendo che *de facto* ove vi sia finalità si provi anche piacere, ma che *de iure* dovrebbe essere sempre così: l'argomentazione è trascendentale, non empirica. Potrebbero infatti sussistere delle circostanze empiriche che ci impediscano di prendere coscienza della finalità della natura o anche soltanto la sua contingenza: ove, ad esempio, per abitudine finissimo per considerare l'accordo della natura con la conoscenza, data la sua indispensabilità, come necessario, perderemmo la capacità di provare piacere per esso (cf. KGS V, 187; XL). Kant raccomanda, a questo proposito, un vero e proprio «studio» [il termine impiegato è *Studium*] (KGS V, 187; XL) : un'applicazione, un impegno tesi a un fine, ovvero che si sia «attenti» (*ibidem*) nella valutazione della natura.

2.3.1. Rappresentazione estetica e valutazione teleo-logica

Kant definisce come proprietà estetica «ciò che nella rappresentazione di un oggetto è meramente soggettivo, vale a dire ciò che costituisce il suo riferimento al soggetto, non all'oggetto» (KGS V, 188-9; XLII) e come validità logica «ciò invece che in essa serve o può essere usato per la determinazione dell'oggetto (per la conoscenza)» (*ibidem*). Se, come chiarito dalla prima *Critica* attraverso una minuziosa suddivisione, le rappresentazioni designano un ente mentale in generale (cf. A320/B376-7), tramite il quale un soggetto si relaziona a un oggetto, «estetico» è l'aspetto della rappresentazione relativo al soggetto e «logico» quello relativo all'oggetto. Nel §VII Kant ricomprende sotto la definizione di «estetico» il sentimento di piacere connesso alla rappresentazione della finalità, ovvero la rappresentazione estetica di una finalità formale soggettiva. Nel §VIII, egli compie un passaggio ana-logico dalla finalità soggettiva a quella oggettiva: la riflessione sul valore logico della natura può ritenersi propriamente teleo-logica.

Introducendo un particolare sentimento a priori, Kant sembrerebbe ampliare non soltanto lo spettro delle manifestazioni della facoltà di sentire ma anche il concetto di «estetico» che, nella prima *Critica*, era stato circoscritto alle forme pure della sensibilità ed escludeva le questioni di gusto (cf. A21/B35 nota), forse ritenendole esclusivamente empiriche: proprio nei pochi anni che intercorrono tra la seconda edizione della prima *Critica* e quella della terza *Critica* il filosofo deve aver maturato l'idea che anche sulle questioni di gusto si possa stabilire qualcosa a priori.

a) Rappresentazione estetica

La *Critica della ragion pura* ha riferito l'estetico all'intuizione e alla sensazione: la prima (il cui carattere soggettivo coincide con l'idealità trascendentale, per cui «resta indeciso ciò che esse possano essere come oggetti in sé»: KGS V, 189; XXLII; cf. inol-

tre A26/B42 e A35/B51) contribuisce alla conoscenza dal punto di vista formale, la seconda dal punto di vista «materiale» (KGS V, 189; XXIII; per questa ragione è esclusa dall'*Estetica*: cf. A20/B34, sebbene costituisca un elemento imprescindibile per l'esperienza: cf. A223/B270). Ma l'estetico potrebbe riferirsi anche a quel particolare tipo di piacere connesso con la rappresentazione della finalità: esso «non può affatto diventare un elemento di conoscenza» (KGS V, 189; XLIII ma cf. anche A49/B66), per quanto «possa certamente essere l'effetto [immediato] di una qualche conoscenza» (KGS V, 189; XLIII: non è specificato se in senso materiale, o formale). Tramite il sentimento di piacere, l'estetico ricomprende sotto di sé un altro aspetto soggettivo delle rappresentazioni: la finalità dell'oggetto, che nemmeno può «affatto diventare un elemento della conoscenza» (cf. KGS V, 189; XLIII) sebbene «possa essere derivata [mediatamente, tramite il sentimento] da una conoscenza delle cose» (cf. KGS V, 189; XLIII: appartenendo, come sappiamo, alla loro forma). Finalità e sentimento costituiscono, infatti, due espressioni del medesimo aspetto «meramente soggettivo» e l'una può definirsi in funzione dell'altra: «un oggetto viene [...] chiamato finalistico solo perché la sua rappresentazione è collegata immediatamente con il sentimento del piacere; e questa rappresentazione stessa è una rappresentazione estetica della finalità» (KGS V, 189; XLIII-XLIV; cf. inoltre KGS V, 169-70; VIII-IX).

Avendo chiarito fin dalla deduzione trascendentale che la finalità costituisce il fondamento (logico) per cui un sentimento di piacere è immediatamente connesso alla rappresentazione di un oggetto (e, in questo senso, diversamente dai principi dell'intelletto e dalla legge morale, la finalità «precede la conoscenza di un oggetto»: KGS V, 189; XLIII), riprendendo quanto detto sopra in breve Kant chiarisce in che modo il sentimento di piacere sia a sua volta fondamento della finalità:

Se con la semplice apprensione (*apprehensio*) della forma di un oggetto dell'intuizione, senza che questa si riferisca a un concetto in vista di una conoscenza determinata, è collegato un piacere, allora la rappresentazione viene così riferita non all'oggetto, ma esclusivamente al soggetto; e il piacere non può esprimere nient'altro che l'adeguatezza dell'oggetto alle facoltà conoscitive che sono in gioco nella forza riflettente del giudizio e, in quanto esse vi sono in gioco, può esprimere quindi semplicemente una finalità formale soggettiva dell'oggetto (KGS V, 189-90; XLIV).

Il sentimento di piacere o dispiacere ci informa circa il grado di «adeguatezza» di una rappresentazione alle nostre facoltà conoscitive, ovvero la misura in cui la forma dell'oggetto si accorda con una «finalità soggettiva». Sentimento e rappresentazione della finalità soggettiva sono dunque due facce della stessa medaglia: il sentimento pertiene alla facoltà di sentire, la rappresentazione della finalità alla facoltà di giudicare. Sebbene dal punto di vista logico il sentimento di piacere generato da un oggetto dipenda dalla finalità soggettiva di quell'oggetto, dal punto di vista epistemologico è la rappresentazione della finalità soggettiva a riposare sul sentimento di piacere, il quale di per sé è immediatamente connesso alla riflessione sulla forma dell'oggetto (cf. più avanti KGS V, 192; XLIX)⁵¹.

I paragrafi precedenti hanno sufficientemente chiarito il ruolo dell'immaginazione nella determinazione di un oggetto, sotto la direzione dell'appercezione: l'apprensione

⁵¹ Sulla distinzione tra sentimento di piacere e riflessione sulla forma dell'oggetto cf. A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 238 nota 33.

rende il molteplice spaziotemporale disponibile per la ricognizione concettuale. Nel giudizio riflettente, però, l'immaginazione non lavora «in vista di una conoscenza determinata», ovvero in riferimento «a un concetto» dato. Essa esprime, pertanto, un tipo peculiare di spontaneità, che consiste nel darsi da sé l'universale, ovvero la regola, sulla cui base condurre il proprio lavoro: tale forma di spontaneità differisce dalla possibilità di fare altrimenti, nella misura in cui non vi è regola cui sottrarsi a meno di quella che essa dà a se stessa, e nemmeno essa coincide con la assoluta apriorità del pensiero in generale, nella misura in cui non contribuisce in senso proprio alla conoscenza⁵².

Se ora, in questo confronto, la forza di immaginazione (come facoltà delle intuizioni a priori) viene messa inintenzionalmente in accordo, mediante una rappresentazione data, con l'intelletto, come facoltà dei concetti, e con ciò viene suscitato un sentimento di piacere, allora l'oggetto deve essere considerato come finalistico per la forza riflettente di giudizio (KGS V, 190; XLIV).

Diversamente dal caso della riflessione trascendentale, ove il confronto avviene tra una rappresentazione e la specifica facoltà conoscitiva che la produce, nel giudizio si tratta «di riflettere [...] in generale solo sulla regola d'una percezione in vista dell'intelletto quale facoltà dei concetti» (KGS XX, 220; 97-8) ovvero sul rapporto tra la forma dell'oggetto, elaborata dall'immaginazione, e la nostra facoltà di conoscere in generale⁵³. L'insorgere di un sentimento di piacere rivela l'accordo non intenzionale, contingente tra immaginazione e intelletto, cioè l'adeguatezza tra la forma dell'oggetto e la facoltà di conoscere, consentendo di considerare l'oggetto come «finalistico». Nel §IX Kant la definisce «spontaneità nel *gioco* delle facoltà conoscitive» (KGS V, 197; LVII; corsivo mio), la cui concordanza contiene il fondamento del piacere: di tale spontaneità, diversa da quella dell'intelletto e della ragione, abbiamo parlato sopra⁵⁴.

Kant suggerisce, a questo punto, che una rappresentazione estetica della finalità è al centro dei giudizi di gusto: la prima parte della *Critica del giudizio* mostrerà, quindi, che giudicare sul bello non è un processo determinante di tipo cognitivo o pratico, ma implica una riflessione nel senso fin qui esplicitato; ovvero che il piacere (o dispiacere) suscitato dalla fruizione del bello (o del sublime) possiede le prerogative di un sentimento a priori, universale e necessario (cf. KGS V, 192; XLVIII). In altri termini, il principio a priori in base al quale è consentito pretendere che la bellezza sia comunicabile riposa sul medesimo concetto di finalità soggettiva (degli oggetti rispetto alle nostre facoltà conoscitive) che consente di unificare il molteplice empirico⁵⁵.

⁵² Il confronto tra il ruolo dell'immaginazione nella prima e nella terza *Critica* è al centro di R. MAKKREEL, *Imagination and interpretation in Kant*.

⁵³ Makkreel mette in relazione il ruolo propedeutico al giudizio, ma non ancora determinante, della riflessione trascendentale con quello orientativo, non sintetico del giudizio riflettente, ove il funzionamento dell'immaginazione è soltanto analogo a quello che avviene nel giudizio determinante. Cf. R. MAKKREEL, *Imagination and interpretation in Kant*, 166.

⁵⁴ Sul rapporto tra rappresentazione e riflessione, particolarmente nel passaggio tra la prima e la seconda Introduzione alla *Critica del giudizio*, cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of taste*, 43-67.

⁵⁵ Burnham ne parla in termini di due argomentazioni diverse: affinché possiamo fare esperienza della natura come governata da leggi, dobbiamo pensarla come se fosse fatta per l'intelletto umano; affinché possiamo aspettarci una concordanza sui giudizi estetici, dobbiamo presupporre un principio a priori in base al quale qualcosa possa dirsi bello. Cf. D. BURNHAM, *An introduction to Kant's Critique of judgment*, 31-2.

Quella che, in termini oggettivi, si è definita «adeguatezza» (o «inadeguatezza») dell'oggetto alla facoltà di conoscere si traduce, così, in termini soggettivi, nella «forma» (o «difformità») dell'oggetto. In particolare, Kant riconosce nel sublime la rappresentazione estetica di una sproporzione tra oggetto e soggetto, che si fa via privilegiata sulla quale il soggetto prende consapevolezza della propria incondizionatezza (morale): il soggetto non può abbracciare completamente l'oggetto ma, nel prendere consapevolezza della propria insufficienza, si rivela a lui l'incommensurabilità di un rapporto che lo abita, quello tra sensibilità e moralità. D'altronde, già nella *Critica della ragion pratica* Kant si è riferito alla «sublimità» della legge morale (KGS V, 71; 162), di conseguenza della natura e dell'esistenza umane (KGS V, 87-8). Le *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, d'altra parte, rintracciavano nella malinconia il tipico sentimento di questa consapevolezza (cf. KGS II, 219-21)⁵⁶. Ma anche la rappresentazione del bello, nella misura in cui testimonia una sensibile armonia con le facoltà conoscitive, ha una valenza morale: in questo senso, già a conclusione del §IX Kant sostiene che il giudizio estetico predispone «la ricettività dell'animo per il sentimento morale» (KGS V, 197; LVII)⁵⁷.

⁵⁶ Una rivisitazione della concezione kantiana del sublime in chiave antimelancolica è offerta da H. FEGER, «Antimelancholische Kritik». Egli osserva infatti che «das reflektierende Subjekt nicht in Unbestimmtheit und melancholischer Ausdrucklosigkeit verharren darf, ohne zugleich auf ein Vermögen verwiesen zu sein, das gegen den Trotz seiner Selbstsetzung alle seine Selbstzuwendungen auch als Selbstproduktionen auslegbar macht. Die Gewalt, an der das subjektive Ordnungsgefüge der theoretischen Erkenntnis zu zerschellen droht, muss produktiv, d.h. erfahrungs-independent gewendet werden können: in Handlungen einer sich durch sich selbst realisierenden Subjektivität, die von der Idee bestimmt ist, dass auch jede der anschaulichen Selbstbeziehung sich entziehende Erfahrung in einen positiven Ausdruck überführt werden kann». Ivi, 60.

⁵⁷ Guyer rintraccia così nella riflessione kantiana sull'estetica una psicologia morale, nella quale verrebbe definitivamente in chiaro che: «moral perfection requires the development of feelings compatible with and conducive to those intentions that are dictated by pure practical reason alone». P. GUYER, *Kant and the experience of freedom*, 30 [corsivo mio]. Ritengo, tuttavia, che questa «esigenza» di rendere la moralità «sensibile» sia da considerarsi un dato di fatto, legato alla natura umana, non una *conditio sine qua non* possa darsi la moralità, in senso trascendentale. Nella terza *Critica*, Guyer rintraccia inoltre una epistemologia morale, nella misura in cui «although the content of the moral law must be deduced by ratiocination alone, we are not creatures who can really be expected to grasp the nature of morality itself by pure, unaided reason». Ivi, 31 [corsivo mio]. Anche in questo caso, la «realtà» cui si riferisce Guyer è da intendersi in senso empirico, non trascendentale: sul giudizio morale si veda quanto detto nei paragrafi precedenti. Nel §5 della *Critica del giudizio*, Kant osserva che, mentre l'esperienza del gradevole è anche per gli animali e quella del buono anche per tutti gli esseri razionali non umani, «Schönheit nur für Menschen». I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 210; 15. In questo senso, Chiereghin ha giustamente rilevato, nella riflessione kantiana sui giudizi di gusto, un «cammino di approssimazione all'essenza dell'uomo». Cf. F. CHIEREGHIN, «La bellezza come esperienza di un mondo comune di libertà in Kant», 75. In altri termini, «lo stesso sentimento di piacere e dispiacere, che può apparire quanto di più soggettivistico sia presente nell'uomo, chiuso nella cerchia di esperienze incommunicabili, diventa l'occasione per la creazione di un mondo comune, dove l'esperienza della bellezza diventa universalmente partecipabile». Ivi, 76. Egli analizza in particolare la nozione del «libero gioco delle facoltà conoscitive» cui Kant riconduce la rappresentazione estetica. Cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 217; 28. Chiereghin vi riconosce l'introduzione di un mondo di libertà, al cui principio Kant si riferisce successivamente con il nome di «spirito». Cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 313; 192. Questo mondo trasfigurerebbe l'intreccio di animalità e razionalità. Sulla stessa linea, anche Burnham osserva che i principi a priori che regolano i giudizi sulla bellezza e l'avanzamento della scienza empirica – misconoscendo, come chiarito, che un unico e medesimo principio di finalità soggettiva giace alla base di entrambi – costituiscono altresì i fondamenti di una antropologia trascendentale kantiana. Cf. D. BURNHAM, *An introduction to Kant's*

b) *Riflessione teleologica*

Il §VIII dell'*Introduzione* alla *Critica del giudizio* esordisce distinguendo tra una rappresentazione soggettiva e una oggettiva della finalità. Nel primo caso, come si è chiarito finora, la rappresentazione della finalità in un oggetto occorre «nell'apprensione (*apprehensio*) di esso prima di ogni concetto» (KGS V, 192; XLVIII), come «accordo della sua forma [...] con le facoltà conoscitive» (*ibidem*), che asseconi le condizioni di una «conoscenza in generale» (*ibidem*), generando «un piacere immediato per la forma dell'oggetto» (KGS V, 192; XLIX). Una rappresentazione oggettiva della finalità in un oggetto occorre invece «secondo un concetto» (*ibidem*) dato della cosa – in questo senso, la rappresentazione segue, piuttosto che precedere, la conoscenza determinata dell'oggetto – come «accordo della forma [dell'oggetto, nel concetto] con la possibilità [non solo reale, ma anche effettiva] della cosa stessa» (*ibidem*), che quindi asseconi le condizioni di una conoscenza particolare. Come tale, essa «non ha nulla a che fare con un sentimento di piacere delle cose» (*ibidem*).

Per chiarire il passaggio da una finalità soggettiva a una oggettiva, Kant si riferisce al processo di «esibizione (*exhibitio*)» (*ibidem*) di un concetto empirico tramite il quale, dato un concetto, se ne mostra l'oggetto nell'intuizione⁵⁸. Ciò può infatti avvenire «mediante la nostra forza di immaginazione, come nell'arte» (*ibidem*) oppure «mediante la natura nella sua tecnica [...] quando noi, per valutare il suo prodotto, le attribuiamo un nostro concetto di fine» (KGS V, 193; XLIX). Mentre nel primo caso «realizziamo» (*ibidem*), a partire da un concetto (ad esempio, quello di «prodotto»), un oggetto (ad esempio, un'automobile), che è per noi un fine, ovvero esprime una finalità soltanto soggettiva, nel secondo caso siamo a «valutare» un oggetto (ad esempio, un albero) in base a un concetto (quello di un prodotto della natura). Nella misura in cui attribuiamo a un oggetto naturale un concetto (quello di «prodotto») «nostro», ovvero del giudizio riflettente, come se il prodotto – però – fosse «suo», passiamo dal rappresentare una «finalità della natura nella forma della cosa» (*ibidem*; corsivo mio: si tratta di un genitivo oggettivo e non soggettivo), ovvero una finalità formale soggettiva, al considerare «il suo stesso prodotto [...] come fine naturale» (*ibidem*), alla valutazione – cioè – di una finalità oggettiva⁵⁹. Il passaggio centrale dell'argomentazione è quindi quello per cui

sebbene il nostro concetto di una finalità soggettiva della natura, nelle forme che essa assume secondo leggi empiriche, non sia affatto un concetto dell'oggetto, ma solo un principio che la forza di giudizio usa per procurarsi concetto in questa troppo grande molteplicità della natura (per potervisi orientare), tuttavia in tal modo attribuiamo alla natura, per così dire, una considerazione per la nostra facoltà conoscitiva secondo l'analogia di un fine; possiamo così ritenere la bellezza naturale come la esibizione del concetto della finalità formale (sempli-

Critique of judgment, 33. Così anche E. FRIEDLANDER, *Expressions of judgement*, 10. Quest'ultimo rintraccia nell'articolazione del giudizio estetico la cornice critica di riferimento per l'applicazione della ragione ai campi dell'esistenza umana contingente.

⁵⁸ Adoperando questo concetto, Paton si riferisce allo schematismo e alla tipica – di cui si è discusso nelle pagine precedenti – come, rispettivamente, a una forma di esibizione diretta e una forma di esibizione indiretta. Cf. H. J. PATON, *The categorical imperative*, 158-61. Inoltre, egli insiste sulla distinzione tra esibizione teoretica (possibile entro il mondo della natura) e pratica (che postula un regno dei fini). Ivi, 161-4.

⁵⁹ La *Prima Introduzione* riporta una approfondita analisi della «tecnica della natura». Cf. I. KANT, *Erste Einleitung*, KGS XX, 217-218. Questa segnalazione e un approfondimento sul concetto di «tecnica» e sul rapporto tra tecnica e arte, si trovano in A. NUZZO, *The unity of reason*, 123-5.

cemente soggettiva) e i fini naturali come esibizione del concetto di una finalità reale (oggettiva), e valutiamo la prima mediante il gusto (estheticamente, per mezzo del sentimento del piacere), e la seconda mediante intelletto e ragione (logicamente, secondo concetti) (KGS V, 193; XLIX-L).

La questione del «potersi orientare» che trova qui, all'infuori delle *Lezioni di Logica* (KGS IX, 57), la sua unica occorrenza – almeno in questi termini – dopo il saggio, pubblicato nel 1786, *Cosa significa orientarsi nel pensiero* (cf. KGS VIII, 131-147), connette la terza *Critica* a quello che si è rivelato essere un interesse centrale per Kant: la deduzione trascendentale ha sufficientemente mostrato la natura soggettiva, ma necessaria del principio di finalità formale della natura per l'elaborazione di una conoscenza empirica, particolare⁶⁰. Come, in base a un sentimento di piacere, non possiamo non pensare la relazione delle nostre facoltà conoscitive all'oggetto «secondo l'analogia di un fine» così, in base a questo processo, trasferiamo il concetto di fine – sempre soltanto analogicamente – nell'oggetto. Dopo aver riportato la rappresentazione estetica della finalità soggettiva ai giudizi di gusto, Kant attribuisce la valutazione logica della finalità oggettiva ai giudizi teleologici, per elaborare i quali la facoltà di giudicare collabora con «intelletto e ragione» (l'una in quanto facoltà delle regole, l'altra in quanto facoltà dell'unità)⁶¹.

c) Rapporto tra rappresentazione estetica e valutazione teleo-logica

La distribuzione delle pagine e delle parti sembrerebbe dar luogo a una struttura simmetrica, bipartita. Così l'introduzione del giudizio teleologico sull'impronta tracciata da quello estetico, in maniera simmetrica a esso (cf. «in tal modo [...] così [...]»), KGS V, 193; L), sulla quale la bipartizione della critica in critica della forza di giudizio estetica e teleologica si fonda (cf. *ibidem*), dà l'impressione che le due tipologie siano paritetiche. Ma non è così⁶².

La rappresentazione estetica della finalità soggettiva appartiene «in modo essenziale» (KGS V, 193; L) alla facoltà di giudicare e la ricerca critica di un principio per la facoltà di giudicare il bello costituisce «la parte più importante» (KGS V, 169; VIII) di una critica della facoltà di giudicare. «Al contrario» (KGS V, 193) la valutazione teleo-

⁶⁰ Sul confronto tra l'orientamento nel pensiero offerto dalla filosofia trascendentale (e in particolare dalla fede razionale) e l'orientamento nell'agire offerto dalle scienze umane, cf. A. COHEN, *Kant and the human sciences*, 143-5. Kaulbach insiste sulla centralità del concetto di orientamento non soltanto nella dimensione trascendentale, ma anche in quella pragmatica: in entrambi i casi, infatti, tramite la ragione viene a coscienza la percezione di un tutto – nella dimensione trascendentale, è la totalità del pensiero mentre, nella dimensione pragmatica, è il susseguirsi delle generazioni – entro il quale emerge la soggettività e la sua posizione: nella dimensione trascendentale, una soggettività teoretica mentre, nella dimensione pragmatica, una soggettività agente. L'orientamento stesso è, pertanto, un agire e un prendere posizione. Cf. F. KAULBACH, «Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant».

⁶¹ Legittimando una valutazione teleo-logica della natura, Kant conferisce pieno statuto epistemico alle spiegazioni introdotte nella biologia del suo tempo. Su questo argomento, cf. P. MC LAUGHLIN, *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, 117-62. In particolare, l'autore interpreta l'antinomia del giudizio riflettente (cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 387; 314-5) – dopo averla confrontata con quella della ragion pura – nei termini di un confronto tra due diversi modi di intendere il rapporto tra parti e tutto (spiegazione del tutto in base alle parti: meccanicismo; spiegazione delle parti in base al tutto: finalismo) e distingue sia la tesi che l'antitesi, secondo l'indicazione kantiana (cf. I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, KGS V, 389; 318), dal principio causale dell'intelletto.

⁶² Cf. A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 242-3.

logica della natura ovvero la rappresentazione della finalità oggettiva costituisce un passaggio secondo, il quale può soltanto fondarsi sul precedente: che alla natura debbano essere attribuiti fini oggettivi non potrà mai essere mostrato in base ad alcun principio a priori, sia esso pertinente alla facoltà di giudicare in base a un'esperienza particolare (principio trascendentale di finalità) o all'intelletto in base a un'esperienza in generale (principi trascendentali dell'intelletto), sebbene si possa fornire una «regola» (KGS V, 193; LI) in base alla quale, «in casi specifici (di certi prodotti)» (KGS V, 193; LI) ed esclusivamente «a vantaggio della ragione» (KGS V, 193; LI; cf. «prospettive vantaggiose» KGS V, 169; IX), a condizione – inoltre – che sia stata portata a termine una Critica del giudizio estetico (cf. *ibidem*), si possa applicare un «concetto di fine» (cf. KGS V, 194; LI) alla natura, «secondo la sua forma» (*ibidem*) e non secondo la sua esistenza. La facoltà del giudizio estetico riposa quindi su un principio proprio, la cui applicazione non si riferisce però dal concetto dell'oggetto, bensì dal sentimento di piacere che, in questo senso, gioca un ruolo imprescindibile nel discernimento. In questo senso, il giudizio estetico occupa un posto «particolare» (KGS V, 194; LII) tra le facoltà dell'animo superiori. Al contrario, l'applicazione di una finalità oggettiva riposa sul concetto di un oggetto (cf. anche A832-3/B860-1), sebbene essa non possa mai contare su un principio a priori, poiché «molte esperienze particolari devono essere fatte per riconoscere solo empiricamente una finalità oggettiva in un certo oggetto» (*ibidem*; Kant si riferisce qui al problema dell'induzione: cf. A647/B675). Essa, pertanto, «non è una facoltà particolare» (KGS V, 194; LII) bensì «solo la forza di giudizio in generale» (*ibidem*), o meglio soltanto la facoltà del giudizio in generale, sebbene «usata teleologicamente» (*ibidem*). In virtù del suo lavorare su concetti, a differenza del giudizio estetico, essa «appartiene alla parte teoretica della filosofia» (*ibidem*), pur non costituendone una dottrina speciale e, nella misura in cui esprime una funzione della riflessione e non della determinazione, se «considerata nella sua applicazione» (*ibidem*), essa «deve [...] costituire una parte speciale della critica» (*ibidem*) e costituisce, insieme alla facoltà del giudizio estetico, «la propedeutica di ogni filosofia» (KGS V, 194; LIII). Kant chiarisce più avanti che, sebbene «il giudizio estetico su certi oggetti (della natura o dell'arte) [...] sia un principio costitutivo riguardo al sentimento del piacere o dispiacere» (KGS V, 197; LVII), al contrario «il concetto che la forza di giudizio ha di una finalità della natura rientra ancora nei concetti della natura, ma solo come principio regolativo della facoltà di conoscere» (KGS V, 197; LVII).

La *Critica del giudizio* si articola, come è noto, in due parti: una *Critica della forza estetica di giudizio* e una *Critica della forza teleologica del giudizio*. La prima si articola a sua volta in due parti, un'*Analitica* e una *Dialettica della forza estetica di giudizio*, ove la prima comprende 54 paragrafi (136 pagine) e la seconda soltanto 5 (18 pagine). Chiude il testo *Appendice della dottrina del metodo del gusto* (poco più di 2 pagine). La *Critica della forza teleologica di giudizio* si articola anch'essa in due parti, di cui l'*Analitica della forza teleologica di giudizio* consta di 7 paragrafi (23 pagine) mentre la *Dialettica della forza teleologica di giudizio* ne raccoglie 10 (31 pagine). Chiude il testo, anche in questo caso, una appendice sulla *Dottrina del metodo della forza teleologica di giudizio*, di ben 13 paragrafi (e, soprattutto, 59 pagine: la sezione più lunga dopo l'*Analitica del bello*). Il rapporto tra rappresentazione estetica della finalità e valutazione teleologica della natura, fin qui esaminato, testimonierebbe a favore di una struttura unitaria della terza *Critica*, le cui due parti costituenti sarebbero complementari e ripro-

porrebbero, alla luce del rapporto tra estetica trascendentale e rappresentazione estetica, la bipartizione della prima parte della *Critica* della ragion pura (la *Dottrina degli elementi*) in *Estetica* e *Logica trascendentale* (ciò spiegherebbe, fra l'altro, la maggiore lunghezza dell'*Analitica del bello* e della *Dottrina del metodo della forza teleologica di giudizio*, nelle quali – a dispetto della denominazione data dall'autore – si concentrano le argomentazioni essenziali che giustificano la rappresentazione estetica della finalità e la valutazione teleo-logica della natura⁶³).

d) Formazione e applicazione dei concetti empirici

Chiarendo i contenuti delle massime del giudizio tramite il riferimento ad alcuni principi del sapere scientifico del suo tempo, Kant chiarisce definitivamente il rapporto tra il problema della fondazione delle scienze empiriche e la deduzione trascendentale del principio di finalità condotto nella terza *Critica*. Come la *Prima Introduzione* indica con maggiore chiarezza, non soltanto il processo di formazione ma anche quello di applicazione dei concetti empirici dipende da questo rapporto⁶⁴. Esso consiste infatti in un processo di riflessione (scandito in due momenti, l'apprensione e l'appercezione), nonché in un momento di esibizione del concetto nell'intuizione (cf. KGS V, 192; XLIX come anche KGS VII, 167). L'apprensione consiste nella sintesi del molteplice spazio-temporale a opera dell'immaginazione, l'appercezione nella sintesi dello stesso molteplice nella coscienza ad opera dell'intelletto, sotto un concetto e l'esibizione nella presentazione dell'oggetto che corrisponde al concetto. In altri termini, se anche possedessimo tutti i concetti empirici di cui avremmo bisogno si presenterebbe il problema, già sufficientemente esplorato nei paragrafi precedenti, di saperli applicare e, in questo senso, si era già lì accennato che soltanto in base al giudizio riflettente si sarebbe potuto definitivamente risolvere il problema dell'induzione.

2.4. Compimento del sapere e della critica

Per la posizione che esso occupa nell'*Introduzione*, al §IX è affidata un'istanza di compimento, che si riferisce non solo all'ultima triade di paragrafi (§VII-§IX), ma anche alla triade composta dai paragrafi conclusivi di ciascuna triade (§III-§VI-§IX) e fa, in questo modo, della terza triade una conclusione delle prime due⁶⁵. In questo senso, il §IX esplicita tanto il ruolo del giudizio nella «connessione delle legislazioni dell'intelletto e della ragione» (KGS V, 195; LIII) quanto il compimento del compito critico (cf. KGS V, 170; X e «incompleta», KGS V, 168, V). In che modo ciò sia possibile, viene spiegato a partire da un assunto:

⁶³ Cf. A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 92. Dopotutto, anche nel contesto culturale entro il quale Kant si forma l'estetica e la logica, sebbene fondate su presupposti diversi da quelli kantiani, erano considerate scienze fra loro contigue: entrambe prevedevano, inoltre, un riferimento al «carattere» del dotto, che la *Caratteristica antropologica* kantiana in parte eredita. Cf. R. MARTINELLI, «Antropologia», 44-5. Ciò stringerebbe una relazione tra la *Critica del giudizio* (in particolare della seconda parte) e la seconda parte dell'*Antropologia*.

⁶⁴ Giudizio determinante e giudizio riflettente collaborano pertanto nell'elaborazione della conoscenza empirica. Cf. P. GUYER, *Kant's system of nature and freedom*, 12. Il ruolo del principio di finalità per la formazione e applicazione dei concetti empirici, dunque per l'uso logico dell'intelletto, strettamente legato alla possibilità di principi scientifici, è indagato da H. E. ALLISON, *Kant's theory of taste*.

⁶⁵ Cf. A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 94-99.

Sebbene i *principi di determinazione* della causalità secondo il concetto della libertà (e della regola pratica che esso contiene) non siano attestati dalla natura, e il sensibile non possa determinare il soprasensibile nel soggetto, ciò è però possibile in senso inverso (non certo riguardo alla conoscenza della natura, bensì rispetto alle *conseguenze* che il concetto della libertà può avere sulla natura) (KGS V, 195; LIV; corsivo mio).

Come anche più avanti (cf. «sostrato soprasensibile (in noi come pure fuori di noi)»: KGS V, 196; LVI), l'attenzione si rivolge al «soprasensibile nel soggetto»: non, cioè, a un soprasensibile trascendente, ma a quegli aspetti che fanno del soggetto immanente, per altri aspetti completamente condizionato, un incondizionato (si pensi alla definizione, data nella risoluzione della terza antinomia, dell'intelligibile come «ciò che in un oggetto sensibile non è esso stesso un fenomeno», A538/B566). Il riferimento al soprasensibile è peraltro già occorso nel §II, ove Kant ha identificato con esso l'oggetto di una conoscenza, «o perfino il soggetto pensante» (KGS V, 175; XVIII), considerati «come cosa in sé» (*ibidem*), «la cui idea si deve sì porre alla base di tutti quegli oggetti dell'esperienza, senza che però possa mai essere elevata ed estesa fino a farne una conoscenza» (KGS V, 175; XVIII-XIX): la ragione può, infatti, riferirvisi soltanto in senso pratico, senza con ciò produrre una conoscenza, mentre per la facoltà di conoscere, tramite l'intelletto, quello del soprasensibile rimane «un campo illimitato, ma anche inaccessibile» (KGS V, 175; XIX). Il soprasensibile è dunque ciò che, ponendo un limite al mondo dell'esperienza – e, con ciò, al «mondo sensibile» (KGS V, 175; XVIII) in quanto «insieme degli oggetti di ogni esperienza possibile» (KGS V, 174; XVII) – lo determina: il problema del soprasensibile, insieme a quello dell'esperienza («le regole [...] sono empiriche e quindi contingenti», cf. KGS V, 174; XVII), costituiscono i due poli della questione cui intende rispondere la facoltà di giudicare.

Come in uno stereogramma, il rapporto tra sensibile e soprasensibile può essere considerato sotto due diverse prospettive. Dal punto di vista reale, essi sono contigui e così anche la ragione e l'intelletto, che trovano in ciascuno di essi rispettivamente il proprio dominio. Dal punto di vista trascendentale, la conoscenza del soprasensibile è «il grande abisso che divide il soprasensibile [e la ragione che in esso trova il proprio dominio] dai fenomeni [e dall'intelletto che li governa]» (KGS V, 195; LIII), cui già nel §II Kant si era riferito come a «un abisso incolmabile» (KGS V, 175-6; XIX). Paradossalmente, il soprasensibile unisce dividendo: dal punto di vista reale «non è possibile gettare un ponte da un dominio all'altro» (KGS V, 195; LIV; cf. anche «totale distinzione», KGS V, 195 nota; LV nota), ovvero – come rilevato nel §II – «non è possibile alcun passaggio» (KGS V, 175-6; XIX) tra i due domini. Ciò che nel §II era rimasto da vedere, e qui viene definitivamente affermato, è se sia possibile un passaggio trascendentale, ovvero tra i due modi di pensare (secondo la natura e secondo la libertà).

Ebbene, l'assunto sopra riportato postula che il soprasensibile nel soggetto possa determinare (in senso pratico, «non certo riguardo alla conoscenza della natura») il sensibile, ovvero che possano darsi «conseguenze» sensibili di una facoltà intelligibile (così anche KGS V, 176; XIX). È il problema inverso rispetto a quello della terza antinomia, ove si discuteva la possibilità di attribuire almeno alcuni effetti sensibili a una facoltà intelligibile (cf. A538/B566 e KGS V, 195 nota; LV nota). Come già nella risoluzione della terza antinomia, anche qui l'argomento riposa sulla possibilità di pensare il rapporto tra un effetto [*Wirkung*] e la propria causa [*Ursache*], sempre sottoposto a leggi empiriche, in termini meramente logici di conseguenza [*Folge*] e fondamento [*Grund*], che è

ciò che avviene nel caso di una facoltà causale puramente intellegibile, come la libertà. In altri termini, il filosofo mostra di avere a cuore che l'azione libera sia effettiva: «l'effetto *deve* accadere nel mondo conformemente a queste sue leggi formali» (KGS V, 195; LIV; corsivo mio), la libertà deve quindi essere «il fondamento che determina la causalità delle cose naturali a produrre un effetto in conformità alle loro proprie leggi della natura» (*ibidem*). In altri termini, l'effetto sensibile «deve esistere [*existieren soll*]» (KGS V, 196; LV): la sua esistenza è una pretesa morale e la moralità pretende, in questo senso, di aver luogo nella natura di cui l'uomo è parte sensibile⁶⁶.

La valutazione teleo-logica della natura, adeguatamente fondata sulla rappresentazione estetica della finalità, consente di risolvere proprio questo problema.

La facoltà, che presuppone questa condizione a priori e senza considerare il pratico, la forza di giudizio, mette a disposizione, nel concetto di una finalità della natura, il concetto che media tra i concetti della natura e quello della libertà, e che rende possibile il passaggio dalla ragione pura teoretica alla ragione pura pratica, dalla legalità secondo i concetti della natura al fine ultimo secondo il concetto della libertà; infatti è così che viene riconosciuta la possibilità del fine definitivo, che può diventare effettivo solo nella natura e in accordo con le sue leggi (KGS V, 196; LV).

Già qualche riga prima, l'effetto sensibile della libertà è stato chiamato «fine definitivo» (KGS V, 196; LV): nella misura in cui – per definizione – non dipende da un principio tecnico-pratico, ma da uno puramente pratico, esso non costituisce a sua volta un mezzo per un altro fine, ma rappresenta una determinazione in sé compiuta della facoltà di desiderare. Ebbene, Kant sta qui dicendo che, affinché si possa garantire (il verbo «riconoscere» pone l'accento sulla natura epistemologica della questione⁶⁷) quanto meno la possibilità di una effettiva realizzazione di una rappresentazione della facoltà di desiderare pura, ovvero di un fine definitivo, bisogna «presupporre» – ed è ciò che avviene nel giudizio riflettente – un «fine ultimo», ovvero che la natura fisica si accordi con la natura morale dell'uomo, ovvero che uomo e natura possano essere pensati come se originassero da un'unica intelligenza creatrice⁶⁸.

Il concetto di «fine definitivo», così come quello di «fine ultimo», rivelano che, a partire dalla rappresentazione estetica della natura, tramite la funzione riflettente del giudizio, si dischiude la possibilità di indagare la questione del senso dell'esistenza e della destinazione finale dell'uomo: in virtù della sua funzione mediatrice, il giudizio consente di concepire una «vocazione morale» dell'uomo, che definisce il *proprium* della sua natura e nella quale si iscrivono tutte quelle esperienze che siamo propensi a ritenere come tipicamente umane, la ricerca della felicità e la costruzione della cultura⁶⁹.

⁶⁶ Madore traccia un parallelo tra lo iato che sussiste, nel senso appena specificato, tra la natura e la libertà e quello, esplicitato nell'antinomia della ragion pratica, tra la virtù e la felicità, rintracciando in entrambi il segno di un limite alla facoltà pratica dell'uomo. Cf. J. MADORE, *Difficult freedom and radical evil in Kant: deceiving reason*, 44.

⁶⁷ Cf. A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 92 e 254.

⁶⁸ Il rapporto tra il concetto di «finalità» nella sua valenza soggettiva e oggettiva e quello del «sostrato soprasensibile» è al centro dello studio di W. S. PLUHAR, «Introduction».

⁶⁹ In questo ambito, Kant distingue tra fine definitivo (la cultura) e fine ultimo (la moralità) dell'uomo. La riflessione sul giudizio riflettente consente così di chiarire la natura di quella «destinazione finale» emersa già nell'*Antropologia*. Su questo argomento, cf. F. MENEGONI, *Finalità e destinazione morale nella Critica del giudizio di Kant*, in particolare 129-146, le cui tesi fondamentali sono anche raccolte in ID., *La Critica del giudizio di Kant*, 145-54.

La facoltà di giudicare offre questa garanzia tramite il principio «a priori» che gli è proprio: di conseguenza, la natura del principio (necessario e insieme soggettivo) determina l'affidabilità della garanzia. La finalità cui si riferisce il principio della facoltà di giudicare non è ancora pratica, ma costituisce in questo senso il «concetto che media» tra quelli della natura e quello della libertà, consentendo un passaggio dalla legislazione dell'intelletto a quella della ragione. Si conferma così, assertivamente, quanto nel §II era stato introdotto soltanto nella forma di una ipotesi:

deve pur esserci un fondamento dell'unità di quel soprasensibile, che sta a fondamento della natura, con quello che il concetto della libertà contiene praticamente; un fondamento il cui concetto, sebbene non pervenga né teoricamente né praticamente a una sua conoscenza, e quindi non possieda alcun dominio peculiare, rende tuttavia possibile il passaggio dal modo di pensare secondo i principi della natura al modo di pensare secondo i principi della libertà (KGS V, 176; XX).

Non si tratta, cioè, di un passaggio tra due ambiti del reale, ma di quello tra due «modi di pensare» [*Denkungsart*] (il termine «modo di pensare», con il quale nella prima *Critica* viene indicato il carattere intellegibile – cf. ad esempio A551/B579 – è centrale per comprendere la portata epistemologica della terza *Critica*⁷⁰). In questo senso, si tratta di una connessione non statica – peraltro, come già detto, nemmeno troppo stabile – ma dinamica. Kant ne accentua il significato tramite la semantica della «determinazione»: mentre la facoltà di conoscere lascia il soprasensibile «completamente indeterminato» (KGS V, 196; LVI; è la tesi della prima *Critica*) e la «determinazione» (KGS V, 196; LVI) può avvenire soltanto in base alla facoltà di desiderare, ovvero in senso pratico, la facoltà di giudicare mostra la «determinabilità» (KGS V, 196; LVI) di quel sostrato soprasensibile. Si tratta, in questo caso, di una determinazione soltanto in senso analogico, nella misura in cui essa avviene nel giudizio riflettente e si fonda su una rappresentazione estetica: in altri termini, la facoltà di giudicare considera il soprasensibile come se fosse sensibile. La determinabilità, che richiama il neologismo di «*animal ratiabile*» (KGS VII, 321) con il quale Kant, nell'*Antropologia*, definisce l'uomo, allude a un compito piuttosto che a un fatto, il quale viene condotto a partire dalla «natura secondo le sue possibili leggi particolari» (KGS V, 196; LVI). In questo senso, il principio della finalità formale della natura è, oltre che a priori, anche sintetico, ma la sintesi che esso esprime è *sui generis*: nella misura in cui essa avviene non tra due mondi, ma

⁷⁰ Un approfondimento filologico su questo termine è offerto da A. NUZZO, *Kant and the unity of reason*, 135-6. Diversamente, Paul Guyer intende la missione della terza *Critica* come quella di colmare il divario tra la natura, intesa come «regno della sensibilità» e la libertà. «In principle, the noumenal causality of the free will, the free agency of the self as it is in itself, always has the power to remake the phenomenal world of appearance and its natural laws of causation, but in practice it must do this by working with, not against, the feelings of the natural and embodied human agent». P. GUYER, *Kant and the experience of freedom*, 33. Sfortunatamente, l'autore sembrerebbe escludere che ciò sia già chiaro a Kant fin dalla prima e dalla seconda *Critica*, sebbene non costituisca lì l'oggetto della trattazione. Cf. ad esempio I. KANT, *Grundlegung*, KGS IV, 427. Consentendo il passaggio tra due modi di pensare, la facoltà del giudizio – e in particolare la rappresentazione estetica della finalità – richiede una critica, ma non ammette alcuna dottrina: in questo senso, è stato suggestivamente osservato che, pur richiedendo una completezza della critica, la dottrina kantiana rimane aperta. Cf. E. FRIEDLANDER, *Expressions of judgement*, 6.

tra due modi di pensare, ciò che ne risulta non è un'unità, ma soltanto un'analogia, ovvero un rapporto che trattiene, nella messa in relazione, la differenza⁷¹.

⁷¹ Una riflessione sistematica sull'uso dell'analogia nella filosofia kantiana è offerta in V. MELCHIORRE, *Analogia e analisi trascendentale*. L'autore mette in relazione l'impiego dell'analogia nella terza *Critica* con quello della terza. Si potrebbe dire con Melchiorre che «le figure dell'analogia giungono [...] al massimo possibile della loro espressività quando mediano un rapporto con l'assoluto e quando, ad un tempo, dichiarano la loro provvisorietà, quando cioè non precludono un approccio ulteriore al regno dei fini». Ivi, 199. In questo senso «il rinvio dell'analogia è il rinvio all'indicibile noumenicità dell'essere: ciò che infine e da principio viene a parola è l'ignoto che, pur restando nella sua differenza, tuttavia traspare come la condizione di possibilità, come la regola sempre sottesa di ogni ricerca conoscitiva e di ogni scelta unificante» (*ibidem*). Osserva inoltre Friedlander che: «it is indeed part of the grammar of hope that its fulfilment cannot be guaranteed, but it is just as much part of it that we can find signs to awaken it»: al giudizio riflettente, in particolare a quello estetico, sarebbe demandato il compito di evidenziare i segni di questa speranza, senza però poterle dare compimento (ciò che risulterebbe in una estetizzazione della vita). Cf. E. FRIEDLANDER, *Expressions of judgement*, 8. La riflessione nel giudizio si approssima così analogicamente al concetto di Dio e dell'anima, raggiunti dalla speranza a partire dalla fede pratica. Cf. ivi, 9. Cf. anche F. MENEGONI, *La Critica del giudizio di Kant*, 154-65.

CONCLUSIONI

Nella seconda parte dell'*Antropologia pragmatica*, la *Caratteristica antropologica*, il rapporto tra la libertà e la natura viene tematizzato attraverso una riflessione sul carattere della persona e, successivamente, sul carattere della specie umana (cf. *Capitolo I*). Quanto al primo, Kant distingue tra il «modo di sentire», che comprende le disposizioni naturali del carattere insieme al temperamento, e il «modo di pensare», che identifica invece il carattere in senso morale (cf. KGS VII, 285; 177). Anche nella dimensione sovra-individuale, Kant definisce la specie umana «*animal rationabile*»: la razionalità, che pure contraddistingue la sua natura, costituisce qui una destinazione da realizzare piuttosto che un fatto compiuto (cf. KGS VII, 321; 216); la natura dell'uomo consiste nella facoltà di negare la natura, razionalmente. Anche in questo caso, il processo investe tre dimensioni: la disposizione tecnica, quella pragmatica e quella propriamente morale (cf. KGS VII, 322-4; 217-9). Emerge così fin da subito la difficoltà di stabilire se quella tra la natura e la libertà, nella persona e nella specie umana, sia una continuità o la rottura di una continuità. Riferendo il carattere morale alle massime immutabili sulla base delle quali il soggetto agisce, Kant sembrerebbe sostenere la tesi per cui ciascuno è responsabile del proprio carattere (cf. KGS VII, 293-5; 185-7). Questa affermazione sarebbe ancora più difficile da accettare, se si considerasse che il carattere morale riposa, in ultima analisi, su una rappresentazione dell'io cui il soggetto non può mai del tutto accedere (cf. KGS VII, 134 nota; 17 nota). È lo stesso concetto di «carattere morale» a suscitare, dunque, delle incertezze.

Per illuminare, contestualizzandoli entro la cornice del pensiero kantiano, questi e altri punti rimasti in ombra, si è accostata alla riflessione antropologica sul carattere quella articolata, nella *Critica della ragion pura*, per risolvere la terza antinomia (cf. *Capitolo II*). In questo contesto, Kant applica la tesi dell'idealità trascendentale dei fenomeni al soggetto. Ciò richiede di considerarlo, quanto alla sua dimensione spazio-temporale, sempre e solo come fenomeno, inserito all'interno di una determinata catena causale, la cui lettura è resa possibile dalla «seconda analogia dell'esperienza»; d'altra parte, se a questo soggetto si potesse attribuire una facoltà intellegibile, in virtù di quest'ultima lo si dovrebbe considerare anche come noumeno e, quindi, come libero (cf. A538/B566). Al primo aspetto Kant riconduce il «carattere empirico» del soggetto, al secondo il «carattere intellegibile» (cf. A539/B567), definendo l'uno come «modo di sentire» e l'altro

come «modo di pensare» (cf. A551/B579). È la stessa terminologia a corroborare la tesi di un parallelismo tra l'*Antropologia* e la prima *Critica*.

Due questioni, tra loro strettamente connesse, sembrano emergere come centrali nella risoluzione della terza antinomia della ragion pura: da una parte, la distinzione tra «fenomeno» e «noumeno» (con particolare attenzione a quest'ultimo concetto) che caratterizza l'idealismo trascendentale; dall'altra, il rapporto tra «carattere empirico» e «carattere intellegibile» (e particolarmente il concetto di «carattere intellegibile»). Entrambe vengono riprese, nella seconda metà del secolo scorso, entro il dibattito filosofico analitico sull'azione, a partire dalla proposta di interpretare in senso «compatibilistico» la concezione kantiana del rapporto tra la libertà e la natura (cf. *Capitoli III e IV*). Tale interpretazione tende a spiegare la concezione kantiana dell'agire umano (e, di conseguenza, del carattere) attraverso il modello, di matrice humeana, espresso dai termini psicologici della «credenza» e del «desiderio». Posta questa premessa, la difficoltà che essa deve affrontare è quella di chiarire in qual senso la dimensione psicologica non sia immediatamente riducibile a quella strettamente fisiologica. L'interpretazione incompatibilista, invece, trova la sua principale difficoltà nel chiarire in qual senso il «carattere intellegibile» non coincida immediatamente con la dimensione psicologica. L'intera discussione, frammentata e complessa, conferma però unanimemente la connessione che sussiste tra il significato antropologico, pratico e psicologico del «carattere» (inteso come disposizione della volontà) che emerge nell'*Antropologia* e trova conferma nella *Critica della ragion pratica*, e quello letterale, linguistico, ma anche metafisico e, per Kant, trascendentale (del «carattere» come segno, in questo caso della causalità di un essere razionale), esplicitato nella risoluzione della terza antinomia. Per quanto concerne, poi, la posizione di Kant, sembrerebbe qui configurarsi un ragionamento stratificato, per cui la «compatibilità» tra la natura e la libertà coesisterebbe con una concezione «incompatibilistica» della libertà: in questo senso, il valore del pensiero kantiano starebbe proprio nel fatto di mettere in discussione il dibattito contemporaneo a partire dalla sua stessa terminologia, invitando a una revisione delle premesse sulla base delle quali esso si instaura.

Più precisamente, un'interpretazione non-ontologica della «idealità trascendentale dei fenomeni» e, in questa luce, una revisione dei concetti di «cosa in sé», «noumeno» e «oggetto trascendentale», inoltre una esplicitazione della nozione kantiana di «causalità», cui si riconduce quella di «carattere», hanno consentito di chiarire in quale senso si possa parlare, per Kant, oltre che di una causalità naturale anche di una causalità noumenica, nel caso della libertà. Una lettura della risoluzione della terza antinomia, opportunamente integrata con quella della «seconda analogia dell'esperienza», ha consentito di distinguere tra «causa» [*Ursache*] e «causalità» [*Kausalität*], ove quest'ultima si presta a una doppia interpretazione e indica, da una parte, una facoltà strettamente sensibile di produrre effetti, lasciando, d'altra parte, aperta la possibilità di una facoltà puramente intellegibile. La riflessione sul «carattere» ha rimandato, per questo, a quella sulle «facoltà» dell'animo del soggetto (*Capitoli V, VI e VII*). Piuttosto che riferire immediatamente il carattere all'ambito pratico, si è preferito, in questo studio, lavorare con il significato più generale del termine, mettendolo a confronto con quelle che Kant, concludendo l'*Introduzione alla Critica del giudizio*, dice essere le tre facoltà dell'animo superiori: l'intelletto, la ragione e la facoltà di giudicare (cf. KGS V, 198;

LVIII). Filo conduttore di questo confronto, tra il carattere e le facoltà dell'animo, è stato il concetto di «spontaneità».

L'«io penso», in quanto «*deve poter* accompagnare tutte le *mie* rappresentazioni» (B131-2), costituisce una struttura originaria dell'intelletto e, nella misura in cui le rappresentazioni presuppongono una sintesi, esso è anche suprema spontaneità (cf. *Capitolo V*). La discussione del paralogismo vieta che si attribuisca all'appercezione trascendentale una natura psicologica e, più in generale, la distinzione tra quest'ultima e l'esperienza interna impedisce di predicarne l'esistenza, per lo meno in senso categoriale. L'«io penso» esiste, tuttavia, nell'atto stesso di pensare, e a questo «io» sembrerebbe riferirsi il carattere intellegibile.

La riflessione sull'uso teoretico della ragione ne rivela lo statuto di «facoltà dei principi», che amplia la nozione di «spontaneità» associata al carattere intellegibile (cf. *Capitolo VI*). Le idee della ragione esprimono, infatti, un processo ricorsivo in base al quale, dato un condizionato, è dato anche il compito di ricercarne le condizioni che, in ultima analisi, presuppone la datità della totalità delle condizioni. Tale presupposto, che nella dimensione teoretica genera una «illusione trascendentale», giustifica però la capacità della ragione di fornire, qualora essa sia anche pratica, non solo consigli tecnico-prudenziali, ma anche una legge morale. A quest'ultima si riferisce anche il concetto morale del «carattere» (cf. KGS V, 152; 329), che richiama quello menzionato nell'*Antropologia pragmatica*. Un agente razionale è dunque quello capace di determinarsi in base a una legge propria, ovvero moralmente *autonomo*: libertà e legge si implicano reciprocamente (cf. KGS IV, 447).

Nella misura in cui opera in base a una legge data dall'intelletto (in ambito teoretico) o dalla ragione (in ambito pratico), la facoltà di giudicare – colta nella sua funzione determinante (cf. *Capitolo VII*) – non può dirsi propriamente spontanea. Ciononostante, essa esprime un aspetto della libertà umana complementare a quello della «spontaneità»: la possibilità di sottrarsi a una legge data. Per Kant ciò significa incorrere in un errore, teoretico o pratico¹. Ci viene così suggerito che non si tratta di un vero e proprio potere, ma semplicemente di un'eventualità. La si deve non alle facoltà dell'essere umano, ma alla finitezza con la quale esse si manifestano nell'uomo. Di conseguenza, essa non appartiene essenzialmente al concetto della «libertà», bensì soltanto al modo in cui esso – di fatto – non può che essere istanziato nell'essere umano. Ciò non significa, d'altra parte, che Kant non ritenga il soggetto come libero anche in questa circostanza: lo è, nella misura in cui rimane dotato di determinate facoltà e dunque anche della libertà che le contraddistingue. La possibilità di fare altrimenti è, per così dire, contemplata, ma non richiesta dalla «libertà»: costituisce una possibilità di fatto, ma non di diritto. Per esprimere questo concetto, Kant distingue tra formulazione e applicazione della legge: la prima appartiene alla dimensione trascendentale, la seconda a quella empirica (non per questo accidentale: il soggetto, infatti, non può sottrarsi ai propri limiti). Ma la facoltà di giudicare si presta anche a una funzione riflettente. Quest'ultima lascia emergere una specifica forma di spontaneità, consistente nel libero gioco tra le facoltà cognitive (cf. *Capitolo VII*). A essa si associa un sentimento di piacere disinteressato, che attesta – nella conoscenza del particolare – l'accordo dell'ordine della natura con

¹ L'ambito pratico presuppone, tuttavia, un coinvolgimento della sensibilità del soggetto. Per questa ragione, come sarà esplicitato nel seguito potrebbe darsi un errore pratico anche laddove il giudizio sia corretto.

l'intelletto umano. La funzione riflettente del giudizio assume, quindi, su di sé un onere precedentemente attribuito, con qualche ambiguità, alla ragione.

La ricostruzione dell'argomentazione che ho fin qui delineato consente di tirare alcune conclusioni, e di illustrare le questioni rimaste aperte, in merito a temi centrali per gli studi kantiani: le organizzerò in quattro punti, riguardanti rispettivamente (i) il rapporto tra l'ambito teoretico e quello pratico, (ii) il rapporto tra filosofia trascendentale e antropologia, (iii) la questione dell'unità della filosofia e della ragione (iv) la nozione del «carattere morale».

1.1. Il pensiero come «atto»

Si è detto che la facoltà di giudicare è una funzione epistemica, ma anche «pratica»: si tratta, infatti, di un modo di conoscere, ma anche di un'azione. Il termine «pratico» è, qui, da intendersi in un senso molto ampio, in base al quale esso contraddistingue anche una facoltà epistemica, se colta nella sua funzione esecutiva. Il giudizio è, in altri termini, un «atto» di conoscenza, sia essa teoretica o pratica. In quest'ultimo caso, il termine «pratico» è da intendersi in un senso più ristretto, che contraddistingue l'ambito della moralità². Il conoscere presuppone, infatti, non soltanto una legge, ma anche l'effettiva applicazione di quest'ultima. Come emerge chiaramente dall'*Analitica dei principi*, anche l'«io penso» rappresenta, di per sé, un giudizio e può essere, pertanto, considerato come un atto (cf. *Capitolo V*)³.

Ora, se – come si è detto (cf. *Capitolo VII*) – non soltanto il conoscere, ma anche il pensare presuppone, in ultima analisi, un giudicare, questo significa che anche per le regole della ragione vale ciò che si è detto per quelle dell'intelletto: esse esercitano una norma nella misura in cui vengono esercitate. Di conseguenza, bisogna riconoscere che ogni aspetto della dimensione teoretica è di per sé anche «pratico», per lo meno in un senso molto ampio del termine. Ciò non significa che lo sia anche nel senso ristretto del termine: al contrario, sarebbe assurdo sostenere che ogni giudizio – anche soltanto ogni conoscenza «pratica» – sia «pratica» nel senso in cui lo è anche un'azione. Come emergerà nel prossimo paragrafo, la facoltà di desiderare presuppone, infatti, un intervento da parte della ragione sui moventi della sensibilità. Il fatto che, però, anche il giudizio sia in qualche modo «pratico» introduce, però, un termine medio tra il pensare e l'agire, avvicinandone i rispettivi margini. È forse per questo che in pochissimi passaggi Kant si occupa della causalità della ragione come di un problema, lasciando che nel resto della sua riflessione filosofica essa venga semplicemente presupposta.

1.2. Determinazione oggettiva e soggettiva

Si è già detto che la determinazione pratica comporta un duplice requisito: la determinazione dell'oggetto ma anche, in qualche modo, la determinazione del soggetto nei

² In questo ambito rientrano le determinazioni (almeno parzialmente) eteronome, oltre a quelle completamente autonome. Le prime vi rientrano solo in quanto la loro struttura è parzialmente analoga a quella delle seconde, mentre queste ultime vi rientrano a pieno titolo. Si potrebbe, dunque, ipotizzare anche un senso strettissimo del termine «pratico», che contenga esclusivamente l'imperativo categorico. È a questi due ultimi sensi del termine «pratico», quello stretto e quello strettissimo, che ci si è riferiti nel *Capitolo II*, ove il problema era quello di giustificare il rapporto tra «pratico» e «trascendentale».

³ Al termine del *Capitolo V*, è inoltre emerso che Kant si riferisce spesso al lavoro dell'intelletto in generale come a un «atto».

confronti dell'oggetto (cf. *Capitolo VII*). In altri termini, affinché sia pratica la ragione deve fornire una legge, ma deve anche essere in grado di determinare all'azione. In qual modo l'imperativo categorico possa muovere all'azione più di tutti i moventi sensibili, abbiamo visto rimanere una questione aperta entro la *Sezione terza* della *Fondazione e venir definita un «fatto della ragione»* nella seconda *Critica* (cf. *Capitolo VI*).

Questo requisito rivela una importante asimmetria tra la facoltà di conoscere e la facoltà di desiderare. Posto, infatti, che entrambe, almeno nella cornice del pensiero kantiano, sono governate da una legge, la quale è, per definizione, oggettivamente necessaria, bisogna poi riconoscere che, mentre nel caso della facoltà di conoscere una necessitazio- ne oggettiva ha anche valore soggettivo, nel caso della facoltà di desiderare, invece, necessitazio- ne oggettiva e soggettiva sono due cose diverse. Facciamo il caso della facoltà di conoscere: come è stato fin qui più volte ripetuto, la necessitazio- ne oggettiva espressa da una legge cognitiva, sia essa trascendentale o empirica, non implica che ci si debba necessariamente sottoporre a essa in ogni caso, ma, nella misura in cui ci se ne sottrae, si incorre in un errore, sulla base del quale il cui risultato non può essere considerato una conoscenza. In questo senso, non è possibile che il soggetto conosca se non sottoponendosi alle leggi che descrivono la facoltà di conoscere⁴. Diversamente stanno le cose per la facoltà di desiderare. La necessitazio- ne oggettiva espressa dalla legge morale, in questo caso, implica, da una parte, che qualora il soggetto non si deter- mini per il dovere, ma in maniera soltanto conforme, o addirittura contraria, a esso, l'azione debba essere ritenuta almeno parzialmente eteronoma e solo imperfettamente morale; d'altra parte, nella misura in cui essa continua ad essere considerata a tutti gli effetti come l'azione di quell'agente, essa deve ricadere comunque sotto il controllo della facoltà di desiderare del soggetto e, nella misura in cui quell'agente continua a rite- nersi razionale, l'azione deve anche poter essere ascritta alla sua responsabilità. Detto in altri termini, il soggetto potrebbe agire nonostante (per ignoranza) – o addirittura in con- trapposizione a (sulla base di un principio soggettivo) – la necessitazio- ne espressa dalla legge morale (cf. KGS IV, 412-3): affinché qualcosa possa ritenersi come un'azione del soggetto è, infatti, sufficiente che essa sia riconducibile a una massima soggettiva, ma non necessariamente a una legge oggettiva (cf. KGS IV, 421)⁵. Sia le leggi cognitive che quelle pratiche hanno, quindi, un valore normativo, ma il fatto che le leggi pratiche necessitino oggettivamente ma non soggettivamente fa in modo che, a differenza delle leggi cognitive, esse siano percepite come una prescrizione (cf. KGS IV, 413)⁶.

⁴ È emerso nel *Capitolo V* che entro l'ambito cognitivo Kant distingue tra giudizi di percezione e giu- dizi di esperienza. Ai primi perterrebbe l'oggettività soltanto nel senso debole del termine, mentre soltan- to ai secondi perterrebbe l'oggettività nel senso forte del termine. Si è infatti rilevato che anche i giudizi di percezione comportano l'impiego di alcune categorie, precisamente quelle della qualità e della quanti- tà, sebbene non di altre, quelle della relazione e della modalità. Una volta riconosciuta la natura soggettiva oltre che oggettiva della necessitazio- ne espressa da una legge cognitiva, è soltanto in senso debole che i giudizi di percezione si possono considerare una cognizione, mentre i giudizi di esperienza possono con- siderarsi tali nel senso pieno del termine. La distinzione tra necessitazio- ne oggettiva e soggettiva, così come quella tra i giudizi di esperienza e di percezione, si riferisce alle condizioni formali del giudizio, non a quelle materiali, quindi alla verità di tali giudizi.

⁵ La distinzione tra massime e principi potrebbe essere considerata come il corrispettivo pratico di quella tra giudizi di percezione e giudizi di esperienza.

⁶ Si è visto che nella risoluzione della terza antinomia della ragion pura Kant anticipa la distinzione tra normatività (necessitazio- ne oggettiva) e prescrizione (necessitazio- ne soggettiva, laddove quella oggettiva non sia sufficiente) distinguendo tra descrizione e prescrizione, e riconducendo all'una le leggi della natu-

La coincidenza tra necessitazione oggettiva e soggettiva nel caso della facoltà di conoscere e la divergenza tra i due tipi di necessitazione nel caso della facoltà di desiderare dipendono, in ultima analisi, dal diverso rapporto, che si realizza rispettivamente nel conoscere e nel desiderare, tra intelletto e sensibilità. Nel caso della facoltà di conoscere, infatti, l'intervento della sensibilità è ingrediente necessario tanto quanto quello dell'intelletto per la realizzazione di una conoscenza della natura. La normatività di una legge cognitiva si riferisce, pertanto, alla sensibilità oltre che all'intelletto. Diversamente, nel caso della facoltà di desiderare l'intervento della sensibilità non è contemplato insieme a quello della facoltà di desiderare superiore nella determinazione del dovere morale, ma costituisce pur sempre una radice della volontà: in questo senso, la necessitazione oggettiva espressa dalla legge pratica non corrisponde automaticamente a una necessitazione soggettiva, sebbene quest'ultima sia anche richiesta per muovere la facoltà di desiderare. In altri termini, mentre la ragion pura è sufficiente per determinare la necessità della conoscenza, nel caso della ragion pratica le cose sono più complesse: se dal punto di vista oggettivo essa può e dev'essere l'unica fonte di necessitazione della volontà, dal punto di vista soggettivo non lo è. Rendendo la distinzione tra «sensibilità» e «intelletto» nei termini di quella tra «soggettivo» e «oggettivo», Kant sembra esprimere, come è già avvenuto nel caso dell'errore empirico, un concetto tipicamente critico in un linguaggio quasi pre-critico (cf. *Capitolo VI e VII*).

1.3. Possibilità della ragion pratica

Chiarita la distinzione tra i due modi del «pratico», ovvero tra la determinazione presupposta, rispettivamente, da un giudizio e da un'azione, mi rivolgo alla questione della possibilità di una ragione pratica. Ciò equivale a porsi, effettivamente, due problemi. In primo luogo, bisogna dimostrare che la ragione sia effettivamente tale: essa non dovrebbe poter essere ridotta ad altro. Si è sufficientemente chiarito come Kant si preoccupi di assicurare la ragione come facoltà dei principi, dell'unità e della sistematicità nella *Dialettica trascendentale*. In questo contesto, si esclude che la facoltà razionale possa essere ricondotta all'intelletto e, tantomeno, a qualsivoglia processo empirico. Corollario di questa tesi è che prendere sul serio il concetto di «ragione pratica», che Kant introduce nella sua filosofia morale, significa ammettere per definizione che la facoltà di desiderare sia capace di una legge pratica incondizionata, la quale non può essere ridotta ad alcuna massima soggettiva. Ciò che Kant, a partire dalla *Fondazione*, discute, è la possibilità della legge morale, a partire dal concetto di ragione pratica, e non quello della ragion pratica stessa (cf. *Capitolo VI*).

ra e all'altra le leggi della libertà. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A547-8/B575-6. Quest'ultima operazione è imprecisa e richiede una chiarificazione che può essere utile anche rispetto a quanto detto fin qui. La legge morale, sulla cui appartenenza alle leggi della libertà non dovrebbe esservi alcun dubbio, è una descrizione e non una prescrizione. La legge morale, inoltre, comporta una necessitazione oggettiva e anche soggettiva, riferendosi a una volontà considerata in quanto squisitamente razionale. La versione della legge morale che non sia soggettivamente necessitante è, appunto, l'imperativo categorico. Quest'ultimo è senz'altro non descrittivo, ma prescrittivo, oltre che normativo. In altri termini, la distinzione tra la normatività della legge e la sua forza prescrittiva ha senso esclusivamente in riferimento a un soggetto che sia, oltre che razionale, anche sensibile, quale l'uomo è. Sulla distinzione tra normativo e prescrittivo cf. H. E. ALLISON, *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals*. Sull'intelligibilità per il punto di vista dell'essere umano cf. N. ROTENSTREICH, «Will and reason: a critical analysis of Kant's concept».

In secondo luogo, bisogna dimostrare che la ragione abbia una causalità. A questo problema Kant si rivolge nella risoluzione della terza antinomia (cf. A545/B575; A548-9/B576-7; A551/B579), che presuppone l'aver chiarito natura e funzioni della ragione teoretica. La questione della possibilità della ragion pratica sembra, dunque, potersi definire già entro la prima *Critica*. In uno dei passaggi sopra menzionati, Kant offre due importanti indicazioni sul problema. Egli anzitutto trasferisce il fulcro dell'attenzione dal fatto che la ragione *abbia* una causalità a quello per cui *ci rappresentiamo* una tale causalità in essa (cf. A547/B575), riferendo poi quest'ultima possibilità agli imperativi che siamo soliti assegnare alle nostre facoltà esecutive (*ibidem*). Allo stesso modo egli sostiene nella *Fondazione* che «ad ogni essere razionale che abbia una volontà dobbiamo necessariamente accordare anche l'*idea* della libertà» (cf. KGS IV, 448; corsivo mio). Rispetto a quest'ultima citazione, ci si è rifiutati di interpretare la libertà come una finzione, suggerendo che Kant stesse qui sostenendo invece la necessità pratica di un'idea teoretica (cf. *Capitolo VI*). Così sembrerebbe essere anche nella risoluzione dell'antinomia. La prescrizione di un'azione – ciò che avviene in un imperativo, anche soltanto ipotetico – non avrebbe, infatti, alcun senso, se non potessimo rappresentarci una causalità della ragione: la rappresentazione sarebbe, in questo caso, sufficiente (su questo cf. anche A803/B831 e ss.). Se, infatti, la ragione fosse riconducibile alla natura, non si potrebbe, in ultima analisi, di come le cose *dovrebbero* essere e *non* sono. Se la ragione non avesse potere causale, invece, non avrebbe senso il comando. Ciò significa che, almeno per Kant, prendere sul serio la nozione di «imperativo» e quella di «dovere» comporta il riconoscimento della possibilità di una ragion pratica.

1.4. Lo statuto epistemico della fede razionale

Fino a questo punto, si è affrontato il problema del rapporto tra la ragion pura e la ragion pratica dal punto di vista del soggetto pensante e agente. Si è giunti alla conclusione che il concetto kantiano di «razionalità» assume su di sé una certa ambivalenza. Da una parte, esso comprende tanto l'intelletto quanto la volontà nella misura in cui entrambi costituiscono la facoltà dell'animo superiore ed esprimono una specifica forma di spontaneità, intesa come assoluta originarietà. D'altra parte, intelletto e volontà costituiscono due facoltà tra loro irriducibili, nella misura in cui la razionalità si manifesta in ciascuno di essi sotto condizioni antropologiche diverse, più precisamente in uno specifico rapporto con la sensibilità. Tenendo conto di questa parziale similitudine e parziale distinzione tra la volontà e l'intelletto, Kant fonda sul funzionamento della ragion pratica una *particolare* forma di relazione *epistemica*, la fede morale. Qualche riflessione ulteriore si rende quindi opportuna su questo aspetto, consentendo così di affrontare il rapporto tra la ragion pura e la ragion pratica da un punto di vista oggettivo, relativo cioè all'oggetto cui esse si dirigono.

Nella *Dottrina trascendentale del metodo*, Kant distingue il credere [*glauben*] dal sapere [*wissen*], ma anche dal semplice opinare [*meinen*], sulla base della valenza oggettiva, o soltanto soggettiva di determinati giudizi.

L'opinare è un ritener vero insufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente, e che è accompagnato da coscienza. Se il ritener vero è sufficiente solo soggettivamente e al tempo stesso viene ritenuto come insufficiente oggettivamente, esso si chiama fede. Infine, il ritener vero sufficiente tanto soggettivamente quanto oggettivamente si chiama sapere (A822/B851).

Ora, è escluso che nell'ambito teoretico si possa ritenere per vero un giudizio per il quale si abbiano fondamenti soggettivamente, ma non oggettivamente sufficienti: affinché un giudizio possa ritenersi una conoscenza teoretica, è necessario che esso sia corroborato da fondamenti oggettivamente, oltre che soggettivamente sufficienti, ovvero che, come è stato ricordato sopra, esso sia riconducibile all'intervento congiunto dell'intelletto e della sensibilità. Sulle idee della ragione, poiché esse cadono al di fuori di questo perimetro, non è possibile giudicare affatto. Diversamente, nell'ambito pratico è possibile ritenere per vero qualcosa sulla base di fondamenti solo soggettivamente, non oggettivamente sufficienti. La coscienza del dovere morale introduce, infatti, il soggetto agente in un ordine razionale delle cose, i cui postulati (la libertà, ma anche l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio)⁷ non possono essere considerati una conoscenza teoretica, poiché non sono suscettibili di una deduzione trascendentale oggettiva. Ciononostante, il soggetto non soltanto può, ma deve ritenerli per veri, pena lo smettere di considerarsi un agente razionale.

Trattandosi di un ritenere per vero sulla base di un fondamento solo soggettivamente sufficiente, ciò su cui la fede pratica richiama l'attenzione è la natura di questo fondamento. A questo proposito, Kant distingue tre diversi tipi di credenza: la fede pragmatica, la fede dottrinale e, infine, la fede pratica o morale di cui qui è il discorso. È pragmatica quella credenza sulla quale si sarebbe disposti a scommettere, o comunque ad agire (cf. A824-5/B852-3). Del tutto analoga è la fede dottrinale, che si presta a un giudizio sul quale *saremmo* disposti a scommettere qualora *si potesse* fare una pertinente esperienza: «se fosse possibile stabilirlo mediante una qualche esperienza, scommetterei allora tutto ciò che possiedo che almeno in uno dei pianeti che vediamo vi sono degli abitanti» (A825/B854). In entrambi i casi, la sufficienza soggettiva del fondamento si riferisce «alla guida che mi è fornita da un'idea e all'influsso soggettivo sul progredire delle mie operazioni razionali» (A827/B855). È proprio questo a rendere la fede vacillante, sebbene – proprio come nella ricerca dell'incondizionato – la ragione non possa fare a meno di ritornarvi (cf. A828/B856). Di tutt'altro tipo è invece la fede morale, che si fonda sulla coscienza del dovere, requisito inalienabile di ogni agente razionale (quand'anche egli si rifiutasse di riconoscerlo).

Sempre nella *Critica della ragion pura*, Kant conclude la sua argomentazione osservando che «non potrò dire: è moralmente certo che vi sia un Dio ecc., bensì: io sono moralmente certo, ecc» (A829/B857). Quanto detto finora potrà distogliere il lettore dall'interpretare questa affermazione nel senso di una descrizione privata, soggettivistica piuttosto che soggettiva della credenza morale: dal momento che, infatti, la discus-

⁷ Nel *Canone della ragion pura*, Kant definisce la moralità non, ciò che ne farebbe un concetto empirico, con la felicità stessa, ma come «essersi resi degni della felicità». I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A813/B841. Nello stesso testo, tuttavia, l'elemento empirico cacciato dalla porta rientra dalla finestra, nella misura in cui Kant annovera i postulati dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima tra gli incentivi della moralità. Cf. *ivi*, A830/B858. Nella *Critica della ragion pratica*, questa concezione viene definitivamente abbandonata: l'interesse per la moralità è determinato dal solo rispetto per la legge morale e coincide con esso. *ID.*, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS V, 79; 173. È stato chiarito nel *Capitolo II* che il postulato della libertà si distingue da quello dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima, nella misura in cui il primo dev'essere direttamente presupposto affinché si ammetta la moralità, mentre il secondo e il terzo costituiscono la conclusione di un procedimento riflessivo, sono quindi raggiunti indirettamente a partire dalla questione del sommo bene. Cf. *ivi*, 4; 5.

sione kantiana si colloca sul piano trascendentale, non empirico, la distinzione tra la terza e la prima persona singolare rappresenta, qui, quella tra due condizioni epistemiche, piuttosto che quella tra due soggetti empirici. Entrambe le posizioni esprimono una pretesa universale e necessaria, sebbene la prima lasci intendere di poterla giustificare sulla base di un fondamento oggettivo, mentre la seconda soltanto sulla base di un fondamento soggettivo. La soggettività della credenza morale non è dunque da confondere con quella che caratterizza i giudizi di percezione e le massime morali distinguendoli, rispettivamente, dai giudizi di esperienza e dai principi oggettivi: giudizi e massime morali esprimono, sì, una pretesa all'universalità e alla necessità, alla quale non è detto che corrisponda un'estensione universale e necessaria; diversamente, la certezza morale vale per ogni soggetto dotato di una coscienza del dovere ed è connaturata alle strutture trascendentali pratiche che lo costituiscono. In questo senso sono da comprendere i rari casi in cui Kant parla degli articoli della fede morale come di una «conoscenza pratica» (A633/B661). La fede pratica costituisce, cioè, a tutti gli effetti, una forma, se non di conoscere, almeno di pensare (sulla distinzione tra conoscere e pensare si ricordi B166 nota), ovvero un'espressione della razionalità del soggetto e non, come talvolta si ritiene nel considerare il termine «fede», della sua irrazionalità. La stessa osservazione vale per il termine «sperare», che Kant introduce nell'ultima delle tre domande cui l'esame critico della ragione ha inteso rispondere (cf. A805/B833).

La fede pratica si distinguerebbe, quindi, dal sapere teoretico per il solo fatto che, mentre quest'ultimo riposa su un'esperienza sensibile, la prima si origina a partire da un'esperienza pratica. È, dunque, la distinzione tra ragion pura e ragion pratica, sopra descritta, a rendere possibile quella tra credere e sapere. Se la prima distinzione venisse meno, e l'intelletto si potesse ridurre alla volontà o viceversa, sapere teoretico e fede pratica potrebbero essere messi a confronto sulla medesima scala di valore: per Kant, invece, come non sembra esserci priorità ontologica del mondo noumenico su quello fenomenico o viceversa (bensì soltanto una priorità assiologica, cf. *Capitolo IV*) allo stesso modo non sembra esserci priorità epistemica di un modo di pensare sull'altro (bensì soltanto una priorità pratica). In altri termini, sebbene la fede morale e il sapere esprimano entrambi la razionalità del soggetto, si tratta di due ordini trascendentalmente distinti della razionalità: l'uno si riferisce infatti alla dimensione noumenica, l'altro alla dimensione fenomenica. È soltanto in relazione all'interesse della ragione che la prima dimensione cede la priorità alla seconda, ciò che Kant non sembra invece riconoscere sul piano dell'essere e del conoscere (per lo meno sulla base di un'interpretazione non ontologica dell'idealismo trascendentale). Stabilire il rapporto tra la fede e il sapere e la loro commensurabilità a prescindere da qualsiasi prospettiva teoretica o pratica non è possibile, come non lo è assumere un punto di vista al di sopra di questi due campi.

1.5. Possibilità e realtà della libertà

Nel concludere la risoluzione della terza antinomia della ragion pura, Kant precisa che l'idealismo trascendentale consente di per sé di ammettere la possibilità logica della libertà, distinguendo quest'ultima dalla possibilità reale e dalla realtà della stessa (cf. *Capitolo II*). Comunque stiano le cose, rimane il fatto – esplicitato al più tardi nella dimostrazione della tesi della terza antinomia della ragion pura (cf. A444-6/B472-5) – che quest'idea trascendentale risponde a un'esigenza della ragione teoretica, non potendo soddisfare la quale quest'ultima dovrebbe accontentarsi di spiegazioni incomplete. Nel-

la *Prefazione alla Critica della ragion pratica*, Kant si riferisce frequentemente alla realtà oggettiva della libertà, che la coscienza del dovere morale consentirebbe di accertare (cf. KGS V, 3-14; 3-25). Sembrerebbe, così, che il problema lasciato aperto dalla prima *Critica* si risolva nella seconda, lasciando così spazio a una lettura della *Critica della ragion pura* in funzione della *Critica della ragion pratica*.

Senza nulla togliere alla necessità e alla universalità dei giudizi concernenti la libertà, la vita futura e l'esistenza di Dio, bisogna sempre tenere a mente che queste idee non hanno una natura speculativa, ma possono essere intese come tali soltanto in relazione alla facoltà di desiderare e alla fede pratica ad essa connessa (cf. KGS V, 5; 7). In particolare, la libertà è condizione diretta della possibilità di un determinato tipo di esperienza morale, consistente nella coscienza di un dovere incondizionato. Bisogna quindi osservare che la *Critica della ragion pratica* non riempie il vuoto additato dalla risoluzione della terza antinomia della ragion pura, destinato invece a rimanere tale e ad accogliere gli irrinunciabili tentativi della ragione, nel suo uso speculativo, di raggiungere l'incondizionato. Dal punto di vista teoretico il giudizio non può che rimanere sospeso.

Piuttosto, la seconda *Critica* risponde al problema su un altro piano, dischiudendo al soggetto una prospettiva nuova – quella pratica – a partire dalla quale rivalutare tutte le cose. La distinzione tra teoretico e pratico è, infatti, anzitutto una distinzione normativa: dal punto di vista assiologico, e soltanto da questo, è possibile individuare una priorità della moralità e della libertà sulla natura. In altri termini, è certamente possibile concepire un punto di vista al di sopra della distinzione tra teoretico e pratico, ma non si può andare oltre il semplice fatto di pensarlo: non esiste, infatti, nella cornice kantiana, la possibilità di descrivere normativamente questo punto di vista. Non appena si intende trovare una norma, bisogna collocarsi entro l'ambito teoretico (trascendentale o empirico) oppure pratico. Nel primo caso, fenomeni e noumeni hanno pari dignità ontologica e il problema della libertà, come anche quello dell'esistenza di Dio e dell'anima, rimangono sospesi. Nel secondo caso, si stabilisce una priorità pratica dei noumeni sui fenomeni ed è possibile affermare la realtà dell'idea di Dio, della libertà e di una vita futura.

Pur avendo mostrato che, sul piano ontologico, la dimensione noumenica non possiede alcuna priorità su quella fenomenica e, di conseguenza, la lettura che ammette la causalità mediante libertà non può mai, legittimamente, essere anteposta a quella che la esclude, bisogna ammettere che, stante il concetto kantiano di ragion pratica, se si rinunciassero alla causalità mediante libertà, si darebbero implicazioni inaccettabili anche sul piano ontologico. Se infatti non ci considerassimo come liberi, dovremmo o rinunciare a considerarci agenti razionali: dovremmo, cioè, rinunciare alla causalità della ragione – che è ciò che Kant sembra escludere sulla base del fatto che siamo in grado di assegnarci degli imperativi, anche solo ipotetici – o alla stessa nozione di «ragione», in particolare al suo funzionamento nell'ambito teoretico, contravvenendo così a ciò che Kant illustra nella *Dialettica trascendentale*. Nella *Recensione a Schulz*, Kant conferma lo stretto rapporto tra libertà pratica e ragion pura:

L'Autore ha invece presupposto [...] che l'intelletto ha la facoltà di determinare il suo giudizio secondo principi oggettivi, che sono validi sempre, e non sta sotto il meccanismo di cause solo soggettivamente determinanti, che in seguito possono variare; dunque egli ha presupposto il concetto della libertà, senza cui non si dà affatto una ragione. Egli deve, *allo stesso modo*, presupporre anche la libertà del volere nell'agire, senza cui non c'è alcuna moralità,

se [...] nella sua proba condotta di vita vuol comportarsi in conformità all'eterna legge del dovere e non al gioco dei suoi istinti e delle sue inclinazioni (KGS VIII, 14; 27; corsivo mio).

Kant sta sostenendo che, se la facoltà di desiderare fosse determinata soltanto da cause soggettive, lo sarebbe anche la facoltà di conoscere e, in base a ciò, non sarebbe lecito pretendere alcuna verità dagli stessi enunciati teoretici – ciò a cui difficilmente rinunceremmo – poiché in quel caso le medesime cause soggettive che oggi garantiscono la verità di un enunciato, domani potrebbero venir meno. Esiste, dunque un nesso inscindibile tra razionalità e moralità, spontaneità del pensiero e libertà pratica.

2. Nella filosofia critica un'immagine dell'uomo

Il lavoro fin qui delineato ha lasciato emergere, quale strumento privilegiato dell'argomentazione kantiana, quello della «deduzione trascendentale». Nella seconda parte dell'*Analitica trascendentale*, la deduzione dei concetti puri dell'intelletto lascia emergere la natura e la funzione dell'appercezione trascendentale (cf. *Capitolo V*). Il primo libro e l'*Appendice della Dialettica trascendentale* ospitano una deduzione – sebbene soltanto «soggettiva» – delle idee, in base alla quale si chiarisce la funzione teoretica della ragione (cf. *Capitolo VI*). Nell'*Introduzione alla Critica del giudizio* si sviluppa una deduzione del principio di finalità formale «soggettiva» della natura, che spiega la natura del giudizio riflettente (cf. *Capitolo VII*). L'*Analitica della ragion pratica* della seconda *Critica* ma soprattutto la *Sezione terza nella Fondazione della metafisica dei costumi*, infine, conducono una deduzione della legge morale che intende rispondere alla domanda sulla possibilità di una ragion pura pratica (cf. *Capitolo VI*). A queste deduzioni si aggiungono, nella prima *Critica*, le «esposizioni trascendentali» dei concetti di spazio e di tempo, alla cui forma si avvicina quella della stessa deduzione trascendentale dell'imperativo categorico tramite il riferimento alla nozione di «fatto della ragione» (cf. *Capitolo VI*).

Come viene indicato dallo stesso Kant, tanto il concetto di «deduzione» quanto quello di «esposizione» sono tratti dal linguaggio giuridico. La prima, anche definita questione di diritto, si distingue da una mera questione di fatto in quanto comporta una «prova [...] che deve dimostrare la legittimità oppure la pretesa del diritto» (A84/B116). Ora, mentre nel caso dei concetti empirici la loro deduzione consiste nel *mostrare* che essi si riferiscono effettivamente a qualcosa nella realtà empirica, nel caso dei concetti trascendentali – essendo questi ultimi concetti di concetti – è necessario *dimostrare* che essi «possono riferirsi agli oggetti, pur senza ricavare questi oggetti da alcuna esperienza» (A85/B117), tramite quella che si rivelerà essere la corrispondenza con le funzioni logico-reali dell'intelletto. Di questi concetti, il cui unico uso possibile è quello sintetico a priori, deve darsi quindi una deduzione trascendentale. Con il concetto di «esposizione trascendentale» si intende invece «la chiarificazione di un concetto come un principio in base al quale si possa vedere la possibilità di altre conoscenze sintetiche a priori» (B40). Esistono infatti concetti che, per la loro natura fondamentale, non sono suscettibili di una deduzione ma dei quali non per questo bisogna rinunciare alla possibilità di (di-)mostrare la legittimità: sono, ad esempio, i concetti dello spazio e del tempo, ma anche, dal punto di vista pratico, il fatto della ragion pura pratica. Non è possibile offrire una deduzione trascendentale dello spazio e del tempo, ma è nondimeno possibile mostrare che nessuna esperienza teoretica in generale, almeno per una facoltà di conoscere quale

è quella umana, può prescindere da queste due forme dell'intuizione sensibile. Allo stesso modo, dalla *Fondazione della metafisica dei costumi* emerge che non è possibile concludere una deduzione trascendentale dell'imperativo categorico, ciononostante, in riferimento alla sua natura di «fatto della ragione», emerge anche che non può darsi alcuna esperienza morale in generale e dunque, in ultimo, la praticità della ragion pura, se non presupponendo questa legge.

Prendiamo ora le deduzioni trascendentali «oggettive»: quella dei concetti puri dell'intelletto e quella della legge morale. Stabilendo le condizioni di possibilità di un'esperienza in generale, rispettivamente, teoretica e pratica, esse rispondono al problema di ciò che si potrebbe definire, nel primo caso, un «caos trascendentale» (non tanto il fatto che le nostre conoscenze finiscano per cogliere soltanto le apparenze, ma il fatto che non ci sia dato accesso a conoscenza alcuna) e, nel secondo, un «fatalismo morale» (di per sé diverso da un completo scetticismo morale)⁸. La loro oggettività consiste nel fatto che a meno di queste norme non potrebbe costituirsi per noi nessun oggetto della conoscenza e nessun principio incondizionato dell'agire. Diversamente stanno le cose per le deduzioni trascendentali «soggettive»: quella delle idee della ragione (considerata non nella sua versione illusoria, presentata nel *Libro primo* della *Dialettica*, ma in quella corretta, presentata nell'*Appendice*) e quella del principio trascendentale di finalità della natura. Affidando il compito in un primo momento alla ragione e, in un secondo, alla funzione riflettente del giudizio, Kant cerca di rispondere in questo modo al problema di un «caos empirico»⁹ e in questo senso soggettivo: in mancanza di tali norme, infatti, potrebbero ben darsi oggetti della conoscenza, ma la loro struttura e organizzazione sarebbe talmente complessa che il soggetto non sarebbe in grado di coglierli.

Senza altro il contributo più evidente che ciascuna forma di esposizione e di deduzione offre dal punto di vista filosofico consiste nella sua funzione trascendentale e dunque nel ruolo critico che esso svolge all'interno del pensiero kantiano, consentendo di rintracciare un fondamento a priori di differenti aspetti dell'esperienza. Il presupposto che ciascuno di questi processi condivide è, tuttavia, quello per cui l'esperienza di cui qui si discute è quella dell'essere umano: per la stessa ragione, nel chiarire come sia possibile l'esperienza, di fatto ciascuno di questi processi chiarisce anche come è fatto l'uomo. Si è mostrato in questo lavoro, caso per caso, che i processi dell'esposizione e della deduzione trascendentale rivelano in filigrana le possibili declinazioni della libertà del soggetto come spontaneità, giustificando quei principi irriducibili gli uni agli altri in base ai quali le facoltà dell'animo superiori si determinano (la funzione determinante del giudizio, così anche il tipo di libertà che vi si associa, si definisce in funzione dell'intelletto e

⁸ La definizione di «caos trascendentale» è di H. E. ALLISON, *Kant's theory of taste*, 38. Sul problema del fatalismo cf. I. KANT, *Prolegomena*, KGS IV, 363; ID., *Grundlegung*, KGS IV, 456 e ID., *Recension von Schulz*, KGS VIII, 13. Nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, Kant scrive inoltre: «Durch diese [Kritik] kann nun allein dem Materialism, Fatalism, Atheism, dem freigeistlichen Unglauben, der Schwärmerei und Aberglauben [...] zuletzt auch dem Idealism und Skeptizism, die mehr den Schulen gefährlich sind, und schwerlich ins Publikum übergehen können, selbst die Wurzel abgeschnitten werden». ID., *Kritik der reinen Vernunft*, BXXXIV. L'allontanamento del rischio di un «caos trascendentale» è, dunque, allo stesso tempo risposta a ciascuno di questi problemi. Nel materialismo e nell'incredulità dei liberi pensatori si potrebbero riscontrare le posizioni dogmatiche contro le quali si rivolge il paralogismo, il fatalismo e il fanatismo quelle contro le quali si rivolge l'antinomia, l'ateismo e la superstizione quelle contro cui si rivolge l'ideale trascendentale.

⁹ Cf. H. E. ALLISON, *Kant's theory of taste*, 38.

della ragione). Così facendo, ciascuno di questi processi offre inoltre elementi importanti per la ricostruzione della visione antropologica kantiana. E, poiché nell'esposizione trascendentale e nella deduzione trascendentale sta anche uno degli sforzi più rigorosi e uno dei contributi più significativi della filosofia trascendentale, è interessante ricercare qui più che in altri testi le tracce per una ricostruzione dell'antropologia kantiana. Di questi risultati, tre sono quelli che ritengo essere i più significativi.

In primo luogo, la filosofia trascendentale si costruisce sulla distinzione della sensibilità dall'intelletto. Comunemente collocata all'origine della svolta critica, essa costituisce la chiave di lettura per comprendere in maniera appropriata la distinzione tra facoltà dell'animo superiori e inferiori, quindi anche quella tra spontaneità e ricettività. Nella prima *Critica* essa prende forma tramite l'opposizione di intuizioni e concetti, nella seconda in quella tra inclinazioni e volizioni. Chiaramente non si tratta qui di distinguere nominalmente la sensibilità dall'intelletto, il che accompagna la storia delle idee sin dall'antichità. Si tratta di stabilire piuttosto l'irriducibilità della sensibilità all'intelletto e viceversa, nella quale operazione Kant si mostra consapevole di prendere congedo dalle posizioni filosofiche della modernità (tanto nella versione leibniziano-wolffiana che in quella lockeana). È, infatti, la distinzione reale e non meramente nominale tra sensibilità e intelletto a far sì che il loro rapporto sia un problema e debba essere criticamente esaminato, tanto nell'ambito teoretico che in quello pratico.

Fondamentale è anche la distinzione, fin qui esaurientemente descritta, tra ragione e volontà, sulla quale riposa quella tra conoscenza e fede morale. Qui la differenza è più sottile che nel caso precedente, poiché si tratta, sia nel caso di quella pura che di quella pratica, pur sempre di ragione. Anche in questo caso, tuttavia, sembra profilarsi l'irriducibilità tra le due, sul qual punto Kant prende le distanze tanto da una posizione intellettualista che da una volontarista. Come è stato chiarito, è sulla base di questa irriducibilità che si pone il problema della possibilità di una ragion pura pratica, ovvero di un modo di pensare che non sia quello della conoscenza teoretica, ma goda della stessa necessità e universalità. Nella *Recensione a Schulz*, l'indistinzione tra facoltà dell'animo inferiori e superiori e quella tra ragione e volontà sono entrambe identificate da Kant nell'autore che egli si accinge a interpretare, cui il filosofo attribuisce una posizione quasi spinoziana e dal quale egli si accinge a prendere le distanze.

Qui non è altro che il particolare modo di intendere d'ogni uomo che fa differenza tra loro; se si scambiassero di posto, l'uno agirebbe come l'altro. Moralmente buono e moralmente cattivo non significano nulla di più che un grado più alto o più basso di perfezione. [...] Questa dottrina della necessità l'Autore la chiama una dottrina beata, e afferma che è in primo luogo per suo tramite che la dottrina dei costumi otterrebbe il suo valore proprio (KGS VIII, 12; 25).

Sulla base delle distinzioni appena esplicitate è possibile esaminare il terzo aspetto antropologico della filosofia trascendentale, che mette a fuoco l'intelletto e la volontà umani. Il paragone dell'intelletto umano con l'intelletto archetipo è un tema che accompagna la trattazione kantiana dalla *Dissertazione inaugurale* alla *Critica del giudizio*. Si è visto che in più punti della *Critica della ragion pura* Kant ammette almeno indirettamente l'ipotesi di una facoltà di conoscere diversa da quella umana, lasciando intendere di voler designare con essa una che possa prescindere dall'intuizione sensibile (cf. *Capitolo IV*). Nella terza *Critica*, quest'intelletto diviene un'idea regolativa, alla quale si associa quella di un ordinamento finalistico formale soggettivo della natura (cf. *Capitolo*

VII). Nonostante il concetto di un intelletto divino e creatore rimanga costante riferimento nella terminologia critica, e quest'ultima conservi negli stessi riferimenti all'intelletto umano talvolta reminiscenze del concetto di un intelletto divino (cf. *Capitolo II*), Kant rimane fermo nell'escludere che la facoltà umana di conoscere possa prescindere dall'intuizione spazio-temporale: la conoscenza comporta sempre e imprescindibilmente una cooperazione di sensibilità e intelletto. Lo conferma la preoccupazione per lo schematismo trascendentale, al quale è affidata la chiarificazione definitiva del modo in cui le categorie si applicano alle forme pure dell'intuizione, ma soprattutto la complessa teoria dell'illusione trascendentale che, postulando un ruolo regolativo delle idee, cerca di recuperarne un impiego positivo, dopo aver espressamente negato la possibilità di un uso reale della ragione teoretica. Ma l'intelletto umano si distinguerebbe anche e sostanzialmente dalla capacità rappresentativa e di coscienza degli animali, ammesso che Kant fosse disposto ad ammetterne una (cf. *Capitolo II*): quest'ultima comporterebbe infatti una mera regola empirica dell'associazione, e al più una coscienza concomitante, che non sarebbe tuttavia diretta da alcuna funzione logica.

Al concetto di un intelletto ectipo corrisponde quello di una volontà buona. Anche in questo caso essa si colloca tra due estremi: da una parte quello di una volontà santa, dall'altra quello di un *arbitrium brutum*. Al concetto di una volontà santa Kant si riferisce più volte nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Critica della ragion pratica*. Essa designa una facoltà di desiderare, la quale non abbisogna di moventi sensibili per la determinazione all'azione. Ciononostante, in virtù della distinzione tra ragione teoretica e pratica, essa risponde a un principio proprio, non riducibile a quello intellettuale: si tratta della legge morale, della quale è al contempo autrice. La legge morale descrive il funzionamento di una simile volontà e con essa di ogni altra, nella misura in cui è considerata semplicemente nel suo aspetto razionale. Il concetto di un *arbitrium brutum* viene invece attribuito a esseri non razionali, quali gli animali, per il fatto che essi sono non soltanto affetti, ma anche necessitati dalla sensibilità. Diversamente da entrambi, l'arbitrio umano è sensitivo, ma libero: esso può essere sollecitato da motivi esterni, ma affinché questi ultimi diventino moventi è necessario che essi siano incorporati in una massima. Poiché la facoltà di desiderare umana non è perfettamente razionale, la legge morale si manifesta in essa come una forma di costrizione.

Alle nozioni di un intelletto finito e di una volontà buona corrisponde la distinzione, tipica di ciascuna di queste due facoltà, tra la funzione legislativa e quella esecutiva: nel primo caso, essa si configura nella tensione tra intelletto (o ragione, nel senso ampio del termine) e facoltà di giudicare; nel secondo caso, essa prende la forma dell'interazione tra la volontà e l'arbitrio, ove quest'ultimo comporta non soltanto la formulazione di un giudizio pratico ma anche la sussunzione di moventi sotto una determinata massima.

Da quanto detto in questo paragrafo emergono alcune importanti conclusioni. Nella filosofia trascendentale è implicita, ma riconoscibile, una dottrina delle facoltà umane, per riprendere il titolo di un celebre saggio di Deleuze dedicato al pensiero kantiano¹⁰. L'esposizione trascendentale dello spazio e del tempo e la datità della coscienza morale, la deduzione delle categorie, della legge morale e del principio di finalità mostrano come ciascuna di queste facoltà *deve* funzionare, ove il verbo dovere ha un valore normativo ma non – tranne nel caso dell'imperativo categorico – prescrittivo. Intesa in questo

¹⁰ Cf. G. DELEUZE, *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*.

senso, alla trattazione delle tre *Critiche* farebbe da contrappunto la prima parte dell'*Antropologia pragmatica*, la *Didattica antropologica*, ove Kant mette in luce le devianze, ovvero le limitazioni di fatto, delle medesime facoltà. Non soltanto la prima *Critica*, ma l'intera filosofia trascendentale rivela dunque un'aspirazione antropologica.

Si rende tuttavia necessario puntualizzare l'intuizione heideggeriana sotto almeno due aspetti. In primo luogo, bisogna riconoscere che in nessun punto della *Critica* Kant adduce l'antropologia a fondamento della filosofia trascendentale: se, infatti, lo facesse, ne risulterebbero una metafisica della natura e una metafisica dei costumi le quali, però, dovrebbero a loro volta essere vagliate alla luce della filosofia trascendentale, generando così un circolo vizioso. Il fondamento antropologico della filosofia trascendentale non viene, invece, tematizzato – né come contenuto né, come voleva Heidegger, come metodo – ma costituisce un costante presupposto. Alla domanda sul perché l'uomo non abbia accesso che a un'intuizione di tipo sensibile (cf. B72), e a quella sul perché le categorie siano proprio quelle e non altre (cf. B146), come anche infine alla domanda sul perché il soggetto abbia agito in un determinato modo e non in un altro (cf. A557/B585) e a quella sull'applicazione o meno della finalità formale soggettiva (da cui deriva l'indeterminatezza di quest'ultima, cf. KGS V, 188; XLI), Kant ritenga non si possa dare alcuna risposta e, anzi, che la stessa domanda non abbia, trascendentalmente parlando, alcun senso. Ma è un dato di fatto che il soggetto non sia capace di intuire al di fuori dello spazio e del tempo, che le categorie rappresentino tutte e le sole funzioni del giudizio, che la legge morale non possa manifestarsi che nella forma di un imperativo categorico, che in ogni possibile caso dobbiamo presupporre un ordinamento finalistico della natura per poterne indagare gli aspetti particolari.

Che il dato antropologico venga presupposto non costituisce, d'altra parte, un problema, perché non vi è, nemmeno, la pretesa di intendere la natura umana come una sostanza. La riconduzione della filosofia trascendentale all'antropologia ha, infatti, un significato non descrittivo, ma normativo. Come è emerso fin dalla trattazione sull'appercezione trascendentale, in nessun punto Kant descrive apertamente e dettagliatamente le facoltà dell'animo umano: la loro natura emerge piuttosto dalla funzione che ciascuna di esse svolge. Ora tale funzione dipende dal fatto che si stia qui parlando di un intelletto e di una volontà umani. In altri termini, a fornire il paradigma per la conoscenza e per il bene morale non è ciò che sarebbe accessibile a intelletto divino o a una volontà santa, i quali costituiscono un'idea regolativa in riferimento all'intelletto e alla volontà umani: il punto di vista antropologico svolge, nella cornice della filosofia trascendentale kantiana, un ruolo normativo, e la filosofia trascendentale si può ritenere in questo senso una antropo-*nomia*.

Non solo, dunque, l'*Antropologia* rimanda alla filosofia trascendentale ma anche quest'ultima, a sua volta, si presta a una lettura antropologica, sebbene quest'ultima non venga mai esplicitata da Kant. Nell'esperienza teoretica e pratica, il soggetto si manifesta come tale nella misura in cui vi si sottrae: soltanto in questo modo, infatti, gli si può attribuire una assoluta apriorità, sulla quale si fonda la sua autorità normativa. D'altra parte, si tratta di un soggetto sempre presente, poiché anche la sola sfera della sensibilità è riferita alla sensibilità dell'essere umano. È in questa funzione normativa, paradigmatica che si riscontra, a mio avviso, la cifra più autentica di una «antropologia trascendentale» kantiana.

3.1. Unità della filosofia

Sulla base di quanto detto finora, aggiungo alcune osservazioni conclusive in merito alla sistematicità della filosofia, all'unità del sé e al carattere della persona. Confluiscono nel primo aspetto l'alternanza tra bipartizioni e tripartizioni all'interno della filosofia kantiana e la questione di un principio comune alle varie partizioni del sapere.

Il primo problema può essere illustrato a partire da un gran numero di esempi, alcuni dei quali sono emersi sin dal *Capitolo I* del presente lavoro, mentre ad altri si è già fatto riferimento nei paragrafi precedenti di queste *Conclusioni*. Per procedere dal generale al particolare, Kant distingue tra empirico e trascendentale: alla prima dimensione apparterebbe l'antropologia, alla seconda le tre *Critiche*. Ciononostante, il perno della filosofia critica è costituito dal concetto di «sintesi a priori» – e, con esso, dalla nozione di «esperienza» nei suoi molteplici sensi – che si colloca alla confluenza di trascendentale ed empirico. La suddivisione delle scienze che Kant espone nell'*Architettonica della ragion pura* (A841/B869), ma anche la produzione editoriale dalla pubblicazione della prima *Critica* in poi, rivelano l'incertezza dei contorni di una metafisica della natura e di una metafisica dei costumi e il carattere sempre progressivo della transizione dal trascendentale all'empirico. A livello trascendentale, la netta distinzione tra l'attività dell'intelletto e quella della sensibilità pone il problema del loro rapporto e comporta una revisione del ruolo dell'immaginazione tra la prima e la seconda edizione della *Critica*. Nella terza *Critica*, inoltre, la funzione riflettente del giudizio segna il passaggio dal modo di pensare secondo l'intelletto a quello secondo la ragione, i quali rimangono tra loro irriducibili. Il primo ha, infatti, come termine di riferimento il mondo sensibile, il secondo quello soprasensibile; entrambi si applicano tuttavia al campo dell'esperienza. A livello empirico, la *Caratteristica antropologica* distingue tra il carattere come modo di sentire e il carattere come modo di pensare, attribuendo al primo un prezzo di mercato e al secondo un valore intrinseco. Subito dopo, però, il modo di sentire si articola in aspetto naturale e temperamento, ove il secondo – non essendo riducibile alla dimensione meramente fisica e, inoltre, descritto ora come una condizione ora come una tendenza – garantisce la transizione al carattere morale, mentre il naturale sembra essere un concetto-limite derivato a partire dal primo: al temperamento corrisponde, infatti, un prezzo, ma d'affezione. L'acquisizione dello stesso carattere morale si presenta, da una parte, come un atto unico, una cesura, dall'altra ammette una gradualità, quella espressa dal caso dell'acquisizione di principi erronei. Infine, la bivalenza del concetto di natura umana si articola in *tre* disposizioni, ove quella pragmatica consente il passaggio dalla disposizione tecnica a quella morale e prende forma, a sua volta, in un processo di cultura e di civilizzazione.

Al termine dell'*Introduzione* alla *Critica del giudizio*, è Kant stesso a offrire un'indicazione in merito alle due modalità di dividere l'intero da lui impiegate:

Si è trovato sospetto il fatto che le mie divisioni nella filosofia pura risultino quasi sempre tripartite. Questo però è nella natura della cosa. Se una divisione deve avvenire a priori, essa sarà o analitica secondo il principio di contraddizione, e in tal caso è sempre bipartita (*quodlibet ens est aut A aut non A*); oppure sarà sintetica e, se in questo caso deve essere eseguita a partire da concetti a priori [...] la divisione dovrà – secondo ciò che si richiede per l'unità sintetica in generale, cioè: 1. Condizione; 2. Un condizionato; 3. Il concetto risultante dall'unione del condizionato con la sua condizione – essere quindi necessariamente una tricotomia (KGS V, 197 nota; LVII nota).

Da questa osservazione emergono almeno due aspetti rilevanti. Il primo è che tanto le bi- quanto le tri-partizioni pertengono alla «natura della cosa», ove la «cosa» significa, in questo caso, il sapere filosofico: ciascuna di esse contraddistingue, cioè, non tanto un modo di essere della realtà, quanto piuttosto un modo di pensarla. La bipartizione è quindi in qualche modo connessa a un processo analitico, la tripartizione a un processo sintetico. Sembrerebbe, qui, che Kant stia tirando le somme della distinzione tra analisi e sintesi operata nell'*Introduzione* alla *Critica della ragion pura* e, ancor prima, negli scritti pre-critici (cf. *Capitolo V*). Rimanendo sul piano della logica trascendentale, quella cioè che tiene presente non soltanto la forma dei concetti ma anche il loro contenuto, bisogna infatti riconoscere che, limitandosi a operare con i concetti senza aggiungere loro alcun predicato al di fuori di quelli che tali concetti già contengono, è consentito formulare soltanto giudizi di identità e non contraddizione. In questo senso tali giudizi presupporrebbero una struttura binaria. Aggiungere, invece, a un concetto un predicato che non vi sia analiticamente contenuto e che, tuttavia, gli appartenga necessariamente (ciò che succede nei giudizi sintetici a priori) significa, invece, ricondurre il concetto contenuto nel giudizio alla condizione sotto la quale è legittimo attribuirgli il predicato in questione: tale condizione può essere fornita dall'intuizione sensibile o, tramite la sussunzione del giudizio in un sillogismo, per mezzo della ragione (cf. *Capitolo VI*). In entrambi i casi questo processo presupporrebbe una struttura ternaria.

Il secondo aspetto rilevante dell'osservazione kantiana sopra menzionata è, pertanto, che, mentre per l'analisi – e per le strutture bi-partite che da essa dipendono – è sufficiente il lavoro dell'intelletto, la sintesi comporta, ove non fosse possibile riferire il lavoro dell'intelletto alla sensibilità, l'intervento della ragione: le strutture tri-partite che ricorrono nella filosofia kantiana sono, così, espressione di una aspirazione all'unità e alla sistematicità connaturate al pensiero razionale. Dualità e relazione sembrerebbero dunque essere due voci entrambe imprescindibili per l'organizzazione della filosofia trascendentale. Esse rispondono, infatti, a esigenze differenti: l'una, a quella dell'intelletto di scomporre e discernere; l'altra, a quella della ragione di ordinare, unificare e mettere a sistema. Si farebbe un torto alla lettera del testo se si volesse stabilire, tra queste, rimanendo in una dimensione strettamente teoretica, la priorità di una sull'altra. Sembrerebbe, invece, che tra le due rimanga una tensione irrisolta, la quale – proprio come nel caso della funzione riflettente del giudizio, che *relaziona senza colmare la distanza* tra i concetti dell'intelletto e quelli della ragione – rivela la dinamicità del pensiero trascendentale.

3.2. Unità della ragione

Si è parlato fin qui di «unità della ragione» in senso oggettivo, ovvero dell'unità come del modo peculiare che la ragione ha di concepire i suoi oggetti. Nel corso di questo lavoro, tale unità è stata paragonata a quella, sempre discreta, delle operazioni dell'intelletto. Mi soffermo ora, però, sull'altro lato della medaglia, quello che rappresenta l'unità della stessa ragione in senso soggettivo, ovvero sull'unità di ragione teoretica e pratica e, con essa, del soggetto pensante e agente. Nella filosofia trascendentale, che non tratta né il sé né la ragione come una sostanza, bensì come una facoltà, la questione dell'unità del soggetto e della ragione ha a che fare con la questione fondazionale dei principi.

È emerso nel *Capitolo V* e nella prima parte del *Capitolo VI* che la nozione di «principio» gode, già nella *Critica della ragion pura*, di un significato analogico. Nell'ambito della conoscenza, principi in senso proprio e primario sono anzitutto quelli che esprimono un'istanza della ragione all'incondizionato. Persino in questo caso è tuttavia poco chiaro il loro numero: da una parte Kant sembra identificare come principio quello «di trovare per le conoscenze condizionate dell'intelletto quell'incondizionato con cui venga compiuta l'unità della conoscenza stessa» (A307/B364) mentre, dall'altra, egli introduce a partire dall'*Appendice* alla *Dialettica trascendentale* i principi di omogeneità, specificazione e continuità della natura (cf. A658/B686). Si è visto nella prima parte del *Capitolo VI* che specificare in qual senso tali principi possano dirsi oggettivi costituisce un problema, che condurrà ad attribuirli alla funzione riflettente del giudizio nella terza *Critica*. Come chiarisce il *Capitolo VII* di questo lavoro, infatti, quello della finalità formale della natura (insieme alle norme a esso riconducibili) è di nuovo un principio ma, riferendosi alla facoltà di giudicare, è chiaro in qual senso esso esprime una necessità soltanto soggettiva e non oggettiva. Nella prima *Critica*, invece, i medesimi principi, riferendosi alla ragione, devono considerarsi oggettivi, ma possono esserlo soltanto in un senso debole, formale del termine – nella misura in cui si riferiscono a un oggetto in generale, sebbene quest'ultimo non possa mai considerarsi come dato – e per il resto devono invece essere ritenuti come massime teoretiche, quindi soggettive, dell'indagine scientifica. Rimanendo nell'ambito teoretico, oggettivi possono invece dirsi soltanto i principi trascendentali dell'intelletto, che illustrano i criteri di applicazione delle categorie al molteplice spazio-temporale dell'intuizione e, con essi, ciò che fa da principio alla deduzione trascendentale delle categorie e pertiene all'appercezione trascendentale. Principio trascendentale supremo di ogni conoscenza è dunque: «l'io penso deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni» (B131-2).

Nell'ambito pratico, non vi è dubbio che si debba considerare come principio propriamente e primariamente l'imperativo categorico. Come si è fin qui esaurientemente chiarito, esso esprime una necessitazione dal punto di vista oggettivo – quella propria della legge morale che gli corrisponde, la quale sotto questo profilo non si distingue in nulla dai principi trascendentali dell'intelletto – e una costrizione dal punto di vista soggettivo, in tutto e per tutto equivalente a quella espressa dalle massime logiche del pensiero. Da una parte, il contenuto dell'imperativo categorico sembra essere univoco. D'altra parte, Kant ne illustra diverse possibili formulazioni, ciascuna delle quali ne mette in luce un aspetto diverso: «agisci soltanto secondo quella massima per mezzo della quale puoi insieme volere che essa divenga una legge universale» (KGS IV, 421); «agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per mezzo della tua volontà una legge universale della natura» (KGS IV, 421); «agisci in modo da trattare l'umanità, così nella tua persona come nella persona di ogni altro, sempre insieme come fine, mai semplicemente come mezzo» (KGS IV, 429); «agisci secondo massime che possano insieme avere ad oggetto se stesse in quanto leggi universali della natura» (KGS IV, 437). In ultimo, è chiaro che l'imperativo categorico prende di volta in volta la forma delle azioni che rientrano nei criteri appena esplicitati: «Non mentire», «Coltiva i tuoi talenti naturali» e così via¹¹.

¹¹ Sulla plurivalenza della nozione di «principio» cf. inoltre, in ambito precritico, la *Nova Dilucidatio*, ove Kant, riprendendo la distinzione leibniziana tra verità di ragione e verità di fatto, distingue due possibili modi di intendere il principio di ragion sufficiente, riconduce poi le verità di ragione ai principi di i-

Veniamo ora al problema dell'unità del principio. La legge morale costituisce senz'altro un principio sia teoretico che pratico: essa *descrive* il modo di *agire* di una facoltà di desiderare in quanto razionale. Se, dunque, stessimo parlando di una volontà non buona, ma santa, il problema dell'unità della ragione sarebbe già risolto. Ma non è questo il caso. Ci troviamo, pertanto, nella seguente situazione. Da una parte, come è stato anticipato qualche pagina sopra, vi è un senso debole del termine «atto» secondo il quale anche il giudicare conoscitivo può essere considerato tale. Vi è, però, dall'altra un senso forte del termine «atto» che pertiene esclusivamente alla facoltà di desiderare. Ora, nel definire la facoltà umana di desiderare come ragion pura pratica – e nello stesso tempo porre il problema della possibilità di una ragion pura pratica – Kant presuppone evidentemente che la medesima ragione abbia una funzione teoretica e una pratica, ovvero presuppone l'unità della ragione. Se, tuttavia, la ragione è facoltà dei principi, rimane tuttavia il problema di identificare un principio che presieda tanto al pensiero quanto all'azione. In questo senso, è stato – a mio parere, correttamente – suggerito, alla luce del significato analogico che il termine «principio» rivela già soltanto nell'ambito pratico e in quello teoretico, di rintracciare la soluzione del problema non in un contenuto, bensì in un metodo. È, infatti, all'elaborazione di un metodo per la ragione in generale che si riferisce la seconda parte della *Critica della ragion pura*, e particolarmente il primo capitolo: la *Disciplina della ragion pura* (cf. A707-94/B735-822). Nel §40 della *Critica del giudizio*, inoltre, Kant espone tre «massime del comune intelletto umano» (KGS V, 294; 158), nelle quali sono stati individuati altrettanti criteri per la verifica della bontà di un principio: «1. Pensare da sé; 2. Pensare mettendosi al posto di ogni altro; 3. Pensare sempre in consonanza con sé stessi» (KGS V, 294; 158)¹². Il primo criterio richiede l'autonomia del pensiero, il secondo l'universalità (intersoggettività e necessità), il terzo la coerenza (unità e completezza). A tali criteri sono riconducibili tanto la massima soggettiva della ragione, quanto il principio dell'appercezione trascendentale, come pure l'imperativo categorico. D'altronde, essi stessi esprimono principi formali e non materiali. Il fondamento, per Kant, è dato, ma è un metodo e, come tale, si adatta a diversi contenuti.

Un'ultima riflessione riguarda il soggetto del pensiero e del dovere. Il principio dell'appercezione trascendentale e l'imperativo categorico mostrano, infatti, una profonda affinità. In primo luogo, entrambi esprimono una struttura modale complessa: «*deve poter accompagnare*», «*puoi volere che sia*». Come è stato chiarito nel corso di questo lavoro, tale struttura pone l'accento sul fatto che si tratta qui di un diritto, il cui valore sussiste anche qualora non sia comprovato dai fatti. Entrambe le strutture contengono poi il verbo potere, poiché entrambe esprimono la condizione di possibilità di una determinata esperienza. Ma rimane una distinzione fondamentale tra i due principi, emblematica per la discussione sul soggetto trascendentale. Il principio dell'appercezione trascendentale è una semplice descrizione, sebbene essa abbia valore normativo. Ciò significa che non può esservi rappresentazione che significhi qualcosa per me, senza che essa sia anche accompagnata dall'«io penso» (cf. *Capitolo V*). E dunque è come se per ogni mia rappresentazione io formulassi anche un pensiero in prima persona singolare: «io penso». Nel secondo caso, invece, si tratta di una prescrizione,

dentità e di non contraddizione – tra loro irriducibili – ed enumera a fondamento delle verità di fatto il principio di successione e quello di coincidenza. Cf. I. KANT, *Nova dilucidatio*, KGS I, 385-416.

¹² Su questo punto cf. O. O'NEILL, «Vindicating reason».

appunto di un imperativo. Esso viene formulato alla seconda persona singolare: «agisci». Si registra, cioè, qui, come uno sdoppiamento del soggetto morale: da una parte, la coscienza che prescrive e, dall'altra, la coscienza che recepisce. La distinzione tra «volontà» [*Wille*] e «arbitrio» [*Willkür*] riproduce questa struttura: da una parte, la funzione legislativa e prescrittiva, dall'altra la funzione esecutiva. L'una è portatrice di una determinazione oggettiva («devi»), l'altra di una determinazione soggettiva («io voglio»). Alla luce di quanto detto nei paragrafi precedenti, bisogna riconoscere all'arbitrio la facoltà di sottrarsi alla prescrizione morale: in altri termini, il soggetto destinatario della prescrizione morale non coincide formalmente con il soggetto che prescrive.

Si potrebbe istituire un parallelo tra l'«io voglio» e la dimensione empirica del soggetto epistemico raggiunta tramite il senso interno (cf. *Capitolo V*): è, infatti, un'introspezione psicologica che attesta la confluenza delle singole volizioni in un unico sostrato. Nel caso dell'esperienza interna di tipo teoretico, era chiaro che il suo soggetto fosse identico all'«io penso», trattandosi lì di una forma di auto-affezione: d'altra parte, se così non fosse stato, sarebbe stato difficile giustificare fino in fondo la distinzione tra l'«io» del senso interno e la materia del senso esterno. In ambito pratico, invece, le cose sembrano mettersi in modo diverso: l'«io» come soggetto delle volizioni e destinatario della prescrizione morale, per definizione, non è identico all'«io» che prescrive il principio della moralità. Non lo è nemmeno di fatto? Se fosse così, da una parte il soggetto di cui siamo coscienti potrebbe essere capace soltanto di ragionamenti prudenziali, ovvero di formulare principi sempre materiali e soggettivi e, d'altra parte, potrebbe non essere capace di rispondere all'imperativo categorico e la stessa ragion pratica sarebbe, perciò, falsa (prescriverebbe una legge impossibile da realizzare).

Entrambe le implicazioni appena descritte abbiamo visto venire rifiutate da Kant sulla base del fatto che, in ambito pratico, si parla anzitutto di ragione pratica e quest'ultima è incompatibile con lo scenario di una facoltà soltanto prudenziale e di una moralità falsa. Trattandosi di «ragione» pratica, se si verificasse qualcuna di queste implicazioni sarebbe, infatti, da rivedere anche la concezione teoretica che abbiamo del pensiero razionale. Anche l'unità del soggetto trascendentale pratico, oltre che la possibilità di un imperativo categorico, dipende in ultima analisi dalla nozione di «ragion pratica». Quest'ultima sembra, inoltre, custodire in sé anche il fondamento sul quale riposa l'unitarietà del soggetto teoretico e pratico, ovvero del soggetto trascendentale in generale¹³.

Un'ultima nota è necessaria in merito al concetto di carattere. Senz'altro sussiste una relazione tra il carattere in senso morale, di cui ne va nell'*Antropologia*, e il carattere intellegibile invocato a partire dalla risoluzione della terza antinomia della ragion pura. Il carattere morale può, infatti, dirsi tale solo nella misura in cui è intellegibile. Anche il riferimento ai principi nella definizione del carattere morale è, in ultima analisi, da comprendere tenendo conto della possibilità di principi pratici oggettivi, ovvero del principio supremo della moralità. Ciononostante, gli scritti antropologici si collocano in

¹³ Che la ragione sia pratica, secondo Kant, ce lo mostra la possibilità di formulare degli imperativi. Cf. *Capitolo II*. Questo significa che, una volta che ci si è fatti una chiara idea di «ragione», il solo fatto che essa sia capace di vincolare – ciò che i semplici imperativi ipotetici di per sé già testimoniano, in quanto presuppongono la sussunzione di un movente esterno sotto una determinata regola – per poter attestare che essa abbia causalità. La stessa distinzione tra imperativi tecnici, prudenziali e categorico non sarebbe possibile se non in riferimento al supremo principio della moralità.

una dimensione squisitamente sensibile. Ciò significa che il carattere di cui l'*Antropologia* parla deve poter essere esperito: i principi cui Kant riferisce la definizione del carattere morale nell'*Antropologia* sono, infatti, principi descrivibili ed empirici, che distinguono il genere umano dagli altri viventi sulla terra e le persone tra loro. Il carattere morale, di conseguenza, esprime negli scritti antropologici una concezione in fin dei conti compatibilistica, sebbene non riduzionistica, della libertà. Non si parla, invece, in questo testo di «autonomia», né tanto meno di «spontaneità». Sembrerebbe pertanto che il carattere morale sia riconducibile più al carattere empirico che a quello intellegibile: esso è sì riconducibile a quest'ultimo e, come tale, in ultima analisi fondato sulla libertà, ma preso per sé il carattere morale non è perfettamente identico a esso. Anche nella prima *Critica* Kant aveva provveduto a specificare che è il carattere empirico a essere oggetto dell'antropologia (cf. A550/B578). Da una parte, quindi, sta il concetto antropologico del carattere morale, dall'altra il concetto trascendentale del carattere intellegibile: mentre il primo si trova sempre associato al modo di sentire, senza il quale non sarebbe esperibile, il secondo può essere concepito separatamente.

In questo caso, bisogna ammettere che il carattere intellegibile, come è introdotto nella prima e nella seconda *Critica*, rappresentano effettivamente una «natura», più che un «carattere»; o meglio, essi esprimono un «carattere» nel senso ampio del termine, che non comporta un principio di individuazione dei singoli ma del genere umano. Diversamente, il carattere morale nell'*Antropologia* distingue uomo da uomo. Questo è tuttavia un problema minore, poiché lo scopo di Kant è, tramite la nozione di «carattere intellegibile», quello di mostrare che ciascun uomo è capace di assoluta spontaneità e dunque di autonomia.

Riconducendo il carattere alla natura, bisogna anche dire che il concetto di «natura umana» è ancor più problematico di quello del carattere. In primo luogo, esso accoglie in sé due matrici differenti, una sensibile e una razionale. Kant è poi però ambiguo nel chiarire se la discordia che nell'uomo è intimamente legata alla sua finitudine sia essenziale alla teleologia della storia, o costituisca piuttosto una accidentalità. Il male radicale, infatti, è, per Kant, contingente, ma non si può mai del tutto rimuovere. Inoltre rimane aperto il problema se la natura razionale finale sia ancora natura, o meglio una trasfigurazione della natura. Ciò che è certo è che la concezione di natura kantiana, e quindi anche quella di carattere, non è affatto la concezione di una sostanza, statica, ma quella di un continuo movimento orientato, di un compito da portare a termine, di una vocazione cui rispondere.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

Allgemeine Naturgeschichte: Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt

Anthropologie: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

Antropologia: Antropologia dal punto di vista pragmatico

Beobachtungen: Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen

Cf.: confronta

d.i.: das ist

De igne: Meditationum quarundam de igne succincta delineatio

De mundi sensibilis atque intelligibilis: De mundi sensibilis atque intellegibilis forma et principio

Der einzig mögliche Beweisgrund: Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes

Die Religion: Die Religion innerhalb der grenzen der blossen Vernunft

Dissertazione inaugurale: La forma e i principi del mondo sensibile e intellegibile

Entdeckung: Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll

Entwurf und Ankündigung: Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhang einer kurzen Betrachtung über die Frage: Ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein großes Meer streichen

Falsa sottigliezza: Sulla falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche

Falsche Spitzfindigkeit: Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen

Fondazione: Fondazione della metafisica dei costumi

Fortgesetzte Betrachtung: Fortgesetzte Betrachtung der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erschütterungen

Grundlegung: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

Id.: idem

KGS: Kants Gesammelte Schriften

La religione: La religione nei limiti della semplice ragione

Liberi arbitrii cum gratiae donis concordia: Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, diuina praescientia, prouidentia, praedestinatione, et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos

Menschenrace: Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace

Metaphysische Anfangsgründe: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft

Mt= Vangelo di Matteo

Muthmaßlicher Anfang: Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte

Negative Größe: Versuch den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen

Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe: Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft

Nota all'anfibolia: Nota all'anfibolia dei concetti della riflessione

Nova Dilucidatio: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio

Osservazioni: Osservazioni sul sentiment del bello e del sublime

p.: pagina

Primi principi: Primi principi metafisici della scienza della natura

Prolegomena: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können

Prolegomeni: Prolegomeni ad ogni metafisica futura, che voglia presentarsi come scienza

Recension von Hufeland: Recension von Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts

Recension von Moscati: Recension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen

Recension von Schulz: Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhang von den Todesstrafen

Recensione a Schulz: Recensione di J. H. Schulz: Saggio di un'introduzione alla dottrina dei costumi, valida per tutti gli uomini senza differenza di religione

Refl.: Reflexion

Sogni di un visionario: Sogni di un visionario, spiegati con i sogni della metafisica

Ss.: seguenti

Storia generale della natura e teoria del cielo: Storia generale della natura e teoria del cielo, o tentativo di concepire le origini meccaniche del mondo secondo principi newtoniani

Träume eines Geistersehers: Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik

Über den Gemeinspruch: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis

Verkündigung: Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie

Von dem ersten Grunde: Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume

Von den verschiedenen Racen: Von den verschiedenen Racen der Menschen

Von einem neuerdings erhobenen: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie

BIBLIOGRAFIA

Opere di Kant

KANT, I., *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin: Reimer-De Gruyter 1900-2009.

Traduzioni italiane

KANT, I., *Scritti precritici*, Roma-Bari: Laterza 1982.

KANT, I., *Dissertazioni latine*, tr. I. Agostini, Milano: Bompiani 2014.

KANT, I., *Critica della ragion pura*, tr. C. Esposito, Milano: Bompiani 2007².

KANT, I., *Scritti sul criticismo*, Roma-Bari 1991.

KANT, I., *Scritti di storia, politica e diritto*, Roma-Bari: Laterza 2009.

KANT, I., *Prolegomeni ad ogni metafisica futura*, tr. P. Carabellese, Roma-Bari: Laterza 1996.

KANT, I., *Fondazione della metafisica dei costumi*, tr. F. Gonnelli, Roma-Bari: Laterza 1997

KANT, I., *Primi principi metafisici della scienza della natura*, tr. I. F. Baldo, Abano: Piovan 1989

KANT, I., *Critica della ragion pratica*, tr. F. Capra, Roma-Bari: Laterza 1997.

KANT, I., *Prima Introduzione alla Critica del giudizio*, Bari: Laterza 1969.

KANT, I., *Critica del giudizio*, tr. M. Marassi, Milano: Bompiani 2004.

KANT, I., *La religione entro i limiti della semplice ragione*, tr. V. Cicero, Milano: Bompiani 2001.

KANT, I., *Metafisica dei costumi*, tr. G. Landolfi Petrone, Milano: Bompiani 2006.

KANT, I., *Antropologia pragmatica*, tr. G. Vidari, Roma-Bari: Laterza 2009.

Altre opere classiche

ARISTOTELE, *Fisica*, tr. M. Zanatta, Torino: UTET 1999.

BAUMGARTEN, A. G., *Estetica*, tr. F. Piselli, Vita e Pensiero: Milano 1992.

- BAUMGARTEN, A. G., *Metaphysica*, Hildesheim-New York-Zürich: Olms-Weidmann 1963.
- BOEZIO, S., *La consolazione della filosofia*, tr. O. Dallera, Milano: Rizzoli 1984.
- DAVIDSON, D., "Azioni, ragioni e cause", in ID., *Azioni ed eventi*, Bologna: Il mulino 1992; tr. R. Brigati, orig. inglese, "Action, reasons and causes", in ID., *Essays on action and events*, Oxford: Clarendon Press 1980, 3-19.
- DAVIDSON, D., "Eventi mentali", in ID., *Azioni ed eventi*, Bologna, Il mulino 1992, 285-309; tr. R. Brigati, orig. inglese, "Mental events", in ID., *Essays on action and events*, Oxford: Clarendon Press 1980.
- DE MOLINA, L., *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis, diuina praescientia, prouidentia, praedestinatione, et reprobatione, ad nonnullos primae partis D. Thomae articulos*, Olyssipone: apud Antonium Riberium 1588.
- HUME, D., *Trattato sulla natura umana*, in ID., *Opere*, I, Bari: Laterza 1971, 1-665.
- LEIBNIZ, G. W., *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, tr. E. Cecchi, Roma-Bari: Laterza 1988.
- MEIER, G. F., *Vernunftlehre*, Halle (Saale): Hallescher Verlag 1997.
- SCHOPENHAUER, A., *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Roma-Bari: Laterza 1968.
- SPINOZA, B., *Etica*, tr. P. Cristofolini, Pisa: ETS 2010.
- WOLFF, CH., *Psychologia rationalis*, in ID., *Gesammelte Werke*, VI, Hildesheim-New York-Zürich: Olms-Weidmann 1972.
- WOLFF, CH., *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*, in ID., *Gesammelte Werke*, II-III, Hildesheim-New York-Zürich: Olms-Weidmann 1983.

Letteratura secondaria

- ADAMS, R., "Things in themselves", *Philosophy and phenomenological research* 57 (1997), 801-25.
- ADELUNG, J. CH., "Charakter", in *Grammatisch-kritisches Woerterbuch der Hochdeutschen Mundart*, I, Hildesheim-New York-Zürich: Olms-Weidmann 1970, 1323.
- ADICKES, E., *Kant und das Ding an sich*, Berlin: Rolf Heise 1924.
- ALLISON, H. E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 1990.
- ALLISON, H. E., *Kants theory of taste: a reading of the Critique of aesthetic judgment*, Cambridge-New York: University Press 2001.
- ALLISON, H. E., *Kant's transcendental idealism: revised and enlarged edition*, New Haven-London: Yale Univeristy Press 2004.
- ALLISON, H. E., *Kant's Groundwork for the metaphysics of morals: a commentary*, Oxford-New York: University Press 2011.
- ALLISON, H. E., "On the very idea of a propensity to evil", in ID., *Essays on Kant*, Oxford: Oxford University Press 2012, 99-109.
- ALLISON, H. E., "The antinomy of Pure Reason. Section IX" in ID., *Essays on Kant*, Oxford: University Press 2012, 15-30.

- ALLISON, H. E., *Kant's transcendental deduction: an analytical-historical commentary*, Oxford-New York: Oxford University Press 2015.
- AMERIKS, K., "Kant's deduction of freedom and morality", *Journal of History of Philosophy* 19 (1981), 53-79.
- AMERIKS, K., "The Critique of Metaphysics: Kant and Traditional Ontology", in P. GUYER, *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge-New York: University Press 1992, 249-79.
- AMERIKS, K., *Kant and the fate of autonomy: problems in the appropriation of the critical philosophy*, Cambridge-New York: University Press 2000.
- AMERIKS, K., *Kant's theory of mind: an analysis of the paralogisms of pure reason*, Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press 2000.
- AMOROSO, L., *Senso e consenso. Uno studio kantiano*, Napoli: Guida 1984.
- BANHAM, G. – SCHULTING, D. – HEMS, N., "Transcendental", in ID., ed., *The Bloomsbury Companion to Kant*, London-New Delhi-New York: Bloomsbury 2015.
- BECK, L. W., *A commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago: University of Chicago Press 1960.
- BECK, L. W., *The actor and the spectator*, New Haven: Yale University Press 1975.
- BECK, L. W., "Five concepts of freedom in Kant", in S. KÖRNER – J. T. J. SRZEDNICKI, ed., *Stephan Körner-philosophical analysis and reconstruction: contributions to philosophy*, Dordrecht-Boston-Hingham (MA): Kluwer 1987, 35-51.
- BENNETT, J., *Kant's Dialectic*, London-New York: Cambridge University Press 1974.
- BIRD, G., *The revolutionary Kant. A commentary to Kant's "Critique of pure reason"*, Chicago: Open Court 2006.
- BITTNER, R., "Handlungen und Wirkungen", in G. PRAUSS, ed., *Handlungstheorie und transzendentalphilosophie*, Frankfurt am Mein: Klostermann 1986, 13-26.
- BOCHICCHIO, V., *Il laboratorio dell'anima: immagini del corpo nella filosofia di Immanuel Kant*, Genova: Il melangolo 2006.
- BONACCINI, J. A., "Antropologia, ciência da natureza humana "por analogia"", *Kant E-Prints* 5 (2010), 145-61, <http://cle.unicamp.br/eprints/index.php?journal=kant-e-prints&page=article&op=view&path%5B%5D=408&path%5B%5D=310>.
- BORGES, M., "Actions and feelings", *Kant E-prints* 3 (2008), 115-22, <http://cle.unicamp.br/eprints/index.php?journal=kant-e-prints&page=article&op=view&path%5B%5D=473&path%5B%5D=373>.
- BORGES, M., "Passions and evil in Kant's philosophy", *Manuscrito* 37 (2014), 333-355, http://scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-60452014000200333.
- BRANDT, R., "The traits of character: a conceptual analysis", *American Philosophical Quarterly* 1 (1970), 23-37.
- BRANDT, R., *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798)*, Hamburg: Felix Meier Verlag 1999.
- BRITTAN, G., *Kant's theory of science*, Princeton (NY): Princeton University Press 1978.

BUCHDAHL, G., "The Kantian Dynamic of Reason with special reference to the Place of Causality in Kant's System" in L.W. BECK, ed., *Kant Studies Today*, La Salle (Ill.): Open Court 1969, 341-75.

BUCHDAHL, G., *Metaphysics and the philosophy of science. The classical origins: Descartes to Kant*, Oxford: Blackwell 1969.

BUCHDAHL, G., "The conception of lawlikeness in Kant's philosophy of Science" in L. W. BECK, ed., *Kant's theory of knowledge: selected papers from the Third International Kant Congress*, Dordrecht-Boston: Reidel 1974, 128-50.

BURNHAM, D., *An introduction to Kant's Critique of judgment*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2000.

BUTTS, R., "Kant's Dialectic and the logic of illusion", in P. EASTON, ed., *Logic and the workings of the mind*, Atascadero (Ca): Ridgeview 1997, 307-17.

CALLANAN, J., "Kant on analogy", *British Journal for the History of Philosophy* 16 (2008), 747-72.

CARL, W., "Apperception and spontaneity", *International Journal of Philosophical Studies* 5 (1997), 147-63.

CATALDI MADONNA, L. – RUMORE, P., ed., *Kant und die Aufklärung. Akten der Kant-Tagung in SULMONA (24-28 MARZ 2010)*, Hildesheim-New York-Zürich: Olms-Weidmann 2011.

CAYGILL, H., "Action" in ID., *A Kant dictionary*, Oxford: Blackwell 1995, 47-51.

CHIEREGHIN, F., "La bellezza come esperienza di un mondo comune di libertà in Kant", in L. FONNESU, *Etica e mondo in Kant*, Bologna: Il mulino 2004, 75-95.

CHIODI, P., "Introduzione", in I. KANT, *Scritti morali*, Torino: UTET 1970, 9-37.

CHIPMAN, L., "Kant's categories and their schematism", *Kant-Studien* 63 (1972), 36-49.

CIAFARDONE, R., *La Critica della ragion pura nell'Aetas Kantiana*, I-II, L'Aquila-Roma: Japadre 1987, 1990.

COHEN, A., *Kant and the human sciences*, Basingstoke: Palgrave Macmillan 2009.

COHEN, A., "The role of feelings in Kant's account of moral education", *Journal of Philosophy of Education* [On-line] 2015, <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9752.12161/full>.

COOKE, V. M., "Kant's godlike self", *International Philosophical Quarterly* 28 (1988), 313-23.

DE CARO, M., *Il libero arbitrio. Una introduzione*, Roma-Bari: Laterza 2004.

DE CARO, M. – MORI, M. – SPINELLI, E., *Libero arbitrio: storia di una controversia filosofica*, Roma: Carocci 2015.

DE VLEESCHAUWER, H. J., *La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant, I. La deduction transcendentale avant la critique de la raison pure. II. La deduction transcendentale de 1781 jusqu'a la deuxième edition de la critique de la raison pure (1787). III. La deduction transcendentale de 1787 jusqu'a l'Opus postumum*, Antwerpen: de Sikkel; Paris: Leroux; Gravenhage: Nijhoff 1934, 1936, 1937.

DELBOS, V., *La philosophie pratique de Kant*, Paris: Presses Universitaires de France 1969.

DELEUZE, G., *La filosofia critica di Kant. Dottrina delle facoltà*, Bologna: Cappelli 1979, orig. francese, *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*, Paris: Presses universitaires de France, 1963.

EISLER, R., "Charakter", *Kant-Lexikon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und nachschriftlichem Nachlass* [On-line Edition] 1930, <http://textlog.de/31966.html>.

EWING, A. C., *A short commentary on Kant's Critique of Pure Reason*, London: Methuen & co. 1938.

FEDATO, P., "La genesi di un metodo per l'antropologia negli scritti precritici di Kant", *Verifiche: Rivista Trimestrale di Scienze Umane* 25 (1996), 363-406.

FEGER, H., "Antimelancholische Kritik: Kants Theorie des Erhabenen und die Verengung des Vernunftgebrauchs zum unausbleiblichen Erfolg", *Kant-Studien* 87(1996), 42-68.

FELICI, L. – RIGANTI, A. – ROSSI, T., "Carattere", in *Il grande dizionario Garzanti della Lingua Italiana*, Milano: Garzanti 1987, 315.

FIRLA, M., *Untersuchungen zum Verhältnis von Anthropologie und Moralphilosophie bei Kant*, Frankfurt am Mein: Peter Lang 1981.

FRIEDLANDER, E., *Expressions of judgement. An essay on Kant's Aesthetics*, Cambridge (USA): Harvard University Press 2015.

FRIERSON, P. R., *Freedom and anthropology in Kant's moral philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.

FRIERSON, P. R., "Kant's empirical account of human action", *Philosophers' Imprint* 5 (2005), 1-34, <http://quod.lib.umich.edu/cgi/p/pod/dod-idx/kant-s-empirical-account-of-human-action.pdf?c=phimp;idno=3521354.0005.007>.

FRIERSON, P. R., "Character and evil in Kant's moral anthropology", *Journal of the History of Philosophy* 44 (2006), 623-34.

FRIERSON, P. R., "Two standpoints and the problem of moral anthropology", in B. J. BRUXVOORT LIPSCOMB – J. KRUEGER, ed., *Kant's Moral Metaphysics: God, freedom and immortality*, Berlin-New York: de Gruyter 2010, 83-110.

GARDNER, S., *Routledge philosophy guidebook to Kant and the Critique of Pure Reason*, London-New York: Routledge 1999.

GERHARDT, V., "Handlung als Verhältnis von Ursache und Wirkung: Zur Entwicklung des Handlungsbegriffs bei Kant", in G. PRAUSS, ed., *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Frankfurt am Mein: Klostermann 1986, 98-131.

GOTZ, G., "Kants 'grosses Licht' des Jahres '69' V. GERHARDT – R.-P. HORSTMANN – R. SCHUMACHER, ed., *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses*, II, Berlin-New York: De Gruyter 2001, 19-26.

GRENBERG, J., "In search of the phenomenal face of freedom" in B. J. BRUXVOORT LIPSCOMB – J. KRUEGER, ed., *Kant's Moral Metaphysics: God, freedom and immortality*, Berlin-New York: de Gruyter 2010, 111-32

GRIER, M., *Kant's doctrine of transcendental illusion*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 2001.

GUYER, P., *Kant and the claims of knowledge*, Cambridge-New York: University Press 1987.

GUYER, P., "The unity of reason: pure reason as practical reason in Kant's early conception of the transcendental dialectic", *The Monist* 72 (1989), 139-67.

GUYER, P., *Kant and the Experience of Freedom*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 1993.

GUYER, P., *Kant's System of Nature and Freedom*, Oxford: Clarendon Press 2005.

HANNA, R., *Kant and the foundations of analytic philosophy*, Oxford: Clarendon Press 2001.

HEIDEGGER, M., *Kant e il problema della metafisica*, Roma-Bari: Laterza 1981; orig. tedesco, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn: Friedrich Cohen Verlag 1929.

HEIDEMANN, I., "Der Begriff der Spontaneität in der Kritik der reinen Vernunft", *Kant-Studien* 67 (1955-56), 3-30.

HEIDEMANN, I., *Spontaneität und Zeitlichkeit: ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*, Köln: Kölner Universitas 1958.

HEIMSOETH, H., "Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie", *Kant-Studien* 57 (1966), 206-29.

HEIMSOETH, H., *Transzendente Dialektik: ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, I. Ideenlehre und Paralogismen. II. Vierfache Vernunftantinomie, Natur und Freiheit, intelligibler und empirischer Charakter. III. Das Ideal der reinen Vernunft, die spekulativen Beweisarten vom Dasein Gottes, dialektischer Schein und Leitideen der Forschung. IV. Die Methodenlehre: mit einem Nachwort und Register für alle vier Teile*, Berlin: De Gruyter 1966-71.

HEIMSOETH, H., "Libertà e carattere secondo le Riflessioni 5.611-5.620", in G. TOGNINI, ed., *Introduzione alla morale di Kant*, Roma: Nuova Italia Scientifica 1993, 95-113; orig. tedesco, "Freiheit und Charakter. Nach den Kant-Reflexionen Nr. 5611 bis 5620", in G. PRAUSS, ed., *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, Köln: Kiepenheuer & Witsch 1973, 292-309.

HENRICH, D., "Il concetto di intuizione etica e la dottrina kantiana del fatto della ragione", in G. TOGNINI, ed., *Introduzione alla morale di Kant*, Roma: Nuova Italia Scientifica 1993, 69-94; orig. tedesco, "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft", in D. HENRICH – W. SCHULZ – K. H. VOLKMANN-SCHLUCK, ed., *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, Fs. H. G. Gadamer, Tübingen: Mohr Siebeck 1960, 77-115.

HENRICH, D., "Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus", in P. ENGELHART, ed., *Sein und Ethos: Untersuchungen zur Grundlegung der Ethik*, Mainz: Grunewald 1963, 350-86.

HENRICH, D., "Fichtes Ursprüngliche Einsicht", in D. HENRICH – H. WAGNER, ed., *Subjektivität und Metaphysik*, Fs. W. Cramer, Frankfurt am Main: Klostermann 1966, 188-232.

HENRICH, D., *Identität und Objektivität: eine Untersuchungen über Kants transzendente Deduktion*, Heidelberg: Winter 1976.

HENRICH, D., "The Proof-Structure in Kant's Transcendental Deduction", in R. C. S. WALKER, ed., *Kant on pure reason*, Oxford-New York: University Press 1982, 66-81.

HENRICH, D., "The identity of the subject in the transcendental deduction", in E. SCHAPER – W. VOSSENKUHL, ed., *Reading Kant: new perspectives on transcendental arguments and critical philosophy*, Oxford-New York: Blackwell 1989, 250-80.

- HERMAN, B., "The practice of moral judgment", *The Journal of Philosophy* 82 (1985), 414-36.
- HILL, T. E., "Kant's argument for the rationality of moral conduct", in ID., ed., *Dignity and practical reason in Kant's moral theory*, Ithaca (NY): Cornell Univerist Press 1992, 97-122.
- HINSKE, N., "Kants Idee der Anthropologie", in H. ROMBACH, ed., *Die Frage nach dem Menschen: Aufriss einer philosophischen Anthropologie*, Freiburg-München: Verlag Karl Alber 1966, 410-27.
- HINSKE, N., *La via kantiana alla filosofia trascendentale. Kant trentenne*, L'Aquila-Roma: Japadre 1987; orig. tedesco, *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie. Der dreißigjährige Kant*, Stuttgart: Kohlhammer 1987.
- HOEFER, C., «Causal Determinism», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [On-line Edition] 2016, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/determinism-causal>.
- HÖFFE, O., *Kant's critique of pure reason. The foundation of modern philosophy*, Dordrecht: Springer 2009.
- HOFFMAN, W. M., "An interpretation of Kant's solution to the third antinomy", *The Southern Journal of Philosophy* 13 (1975), 173-85.
- HOGAN, D., "Noumenal affection", *The philosophical review* 4 (2009), 501-32.
- HOPPE, H., *Synthesis bei Kant: das Problem der Verbindung von Vorstellungen und ihrer Gegenstandsbeziehung in der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin-New York: De Gruyter 1983.
- HORNSBY, J. – GOULDER, N., "Action", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy* [On-line Edition] 2011, <http://rep.routledge.com/articles/action>.
- HOSSENFELDER, M., *Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion*, Berlin-New York: de Gruyter 1978.
- HÜBNER, J., «Ursache. Antike», in J. RITTER – K. GRÜNDER – G. GABRIEL, ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, XI, Basel: Schwabe 2001, 377-84.
- HUDSON, H., *Kant's compatibilism*, Ithaca (NY): Cornell University Press 1994.
- IVALDO, M., *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, Pisa: ETS 2012.
- JACOBS, B., "Kantian character and the problem of a science of humanity", in B. JACOBS – P. KAIN, ed., *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 105-34.
- JANKE, W., "Apperzeption", in in J. RITTER – K. GRÜNDER – G. GABRIEL, ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, Basel-Stuttgart, Schwabe 1971, 448-50.
- JOSIFOVIC, S., *Willensstruktur und Handlungsorganisation in Kants Theorie der praktischen Freiheit*, Leiden-Boston: Brill 2014.
- KANNISTO, T., "Freedom as a kind of causality", in V. L. WAIBEL – M. RUFFING, ed., *Akten des 12. Internationalen Kant-Kongresses "Natur und Freiheit" in Wien vom 21.-25. September 2015*, Berlin: De Gruyter (in corso di pubblicazione).
- KAULBACH, F., "Weltorientierung, Weltkenntnis und pragmatische Vernunft bei Kant", in F. KAULBACH – J. RITTER, ed., *Kritik und Metaphysik. Studien*, Berlin: De Gruyter 1966, 60-75.

- KAWAMURA, K., *Spontaneität und Willkür: der Freiheitsbegriff in Kants Antinomienlehre und seine historischen Wurzeln*, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1996.
- KELLER, P., *Kant and the demands of self-consciousness*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 1998.
- KEMP SMITH, N., *A commentary on Kant's Critique of pure reason*, London: Macmillan 1923.
- KITCHER, P., "Kant on self-identity", *Philosophical Review* 91 (1982), 41-72.
- KITCHER, P., "Kant's paralogsms", *Philosophical Review* 91 (1982), 515-47.
- KITCHER, P., *Kant's transcendental psychology*, Oxford-New York: Oxford University Press 1990.
- KITCHER, P., "Kant on self-consciousness", *Philosophical Review* 108 (1999), 345-86.
- KITCHER, P., *Kant's thinker*, Oxford-New York: Oxford University Press 2011.
- KLEMME, H., *Kants Philosophie des Subjekts: systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1996.
- KLEMME, H., "Necessità pratica e indifferenza del volere. Considerazioni sulla "libertas indifferentiae" in Kant", in L. FONNESU, *Etica e mondo in Kant*, Bologna: Il mulino 2004, 57-73.
- KLEMME, H., "Knowing, feeling, desiring - self possession. Reflections on the connections between the faculties in Kant's doctrine of the categorical imperative", in B. DÖRFLINGER – C. LA ROCCA – R. LOUDEN – U. RANCAN DE AZEVEDO MARQUES, ed., *Kants Vorlesungen*, Berlin: De Gruyter 2015, 143-62.
- KOCHUPURAYIL, S. A., *Pure Morals for Empirical Beings: The Anthropological Aspects in Kant's Ethics*, Tesi Dottorale, Roma: Pontificia Università Gregoriana 2007.
- KOSBIAU TREVISAN, D., "Isolating reason: Kant's way to moral philosophy", *Kant Studies Online* 2015, 103-31, <http://www.kantstudiesonline.net/index.php?ACT=75&lv=vaG%2BE%2FeVvT0omO29f7gJh9cz00bCAxebagZQPQv6tpLtuwvdfvrLlz2obm17E0HLRjROy7xuRNVVQO1aNNQ6l6wshdNP3V%2BQpfpjoGilwKTbDYIcl0tTcAXOoY0J%2FMcxL484O0dl4DWQBGxOkclU04q9VCr5%2FNuUuSBskkNUeKlk%3D>.
- KUHN, M., *Kant. Eine Biographie*, München: Verlag C. H. Beck, 2003; orig. inglese, *Kant. A biography*, Cambridge: Cambridge University Press 2001.
- LA ROCCA, C., "Moral consciousness and Gesinnung", *Idea y Valores* 62(2013), 133-52.
- LANDUCCI, S., "La metaetica di Kant nella Critica della ragion pratica", in G. TOGNINI, ed., *Introduzione alla morale di Kant*, Roma: Nuova Italia Scientifica 1993, 153-70.
- LANDUCCI, S., *Sull'etica di Kant*, Milano: Guerini 1994.
- LANGTON, R., *Kantian Humility: our ignorance of things in themselves*, Oxford: Clarendon Press; Oxford-New York: Oxford University Press 1998.
- LAYWINE, A., "Kant's metaphysical Reflections in the *Duisburg Nachlass*", *Kant-Studien* 97 (2006), 79-113.
- LEFÈVRE, W. – WUNDERLICH, F., "Focus imaginarius", in *Kants naturtheoretische Begriffe* [On-line edition] (Ultimo accesso: 21.09.2016), <http://knb.mpiwg-ber->

lin.mpg.de/datasheets/begriff?categ=&searchtype=begriffe&hauptbegr=on&begriff_t=&begriff=&glossar_t=&iid=2474&glossar=&zitate_t=&gebiet=&gebiet_t=&zitate=.

LONCAR, S., “Converting the Kantian self: radical evil, agency, and conversion in Kant’s Religion within the boundaries of mere reason”, *Kant-Studien* 104 (2013), 346-66.

LONGUENESSE, B., *Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the Critique of pure reason*, Princeton: Princeton University Press 1998.

LONGUENESSE, B., *Kant on the human standpoint*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 2005.

LOUDEN, R., *Kant’s Impure Ethics: from rational beings to human beings*, New York-Oxford: Oxford University Press 2000.

LOUDEN, R. P., “Moralität für Menschen: Ethische Theorie in Kants *Vigilantius-Vorlesung*”, in B. DÖRFLINGER – C. LA ROCCA – R. LOUDEN – U. RANCAN DE AZEVEDO MARQUES, ed., *Kants Vorlesungen*, Berlin: De Gruyter 2015, 179-94.

MACCANN, E., “Skepticism and Kant’s B-Deduction”, *History of philosophy quarterly* 2 (1985), 71-89.

MACCARTY, R., “Kant’s incorporation requirement: freedom and character in the empirical world”, *Canadian Journal of Philosophy* 38 (2008), 425-52.

MACCARTY, R., *Kant’s theory of action*, Oxford: Oxford University Press 2009.

MACKENNA, M. – COATES, D. J., «Compatibilism», in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [On-line Edition] 2015, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/compatibilism>.

MACLAUGHLIN, P., *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*, Bonn: Bouvier 1989.

MADORE, J., *Difficult freedom and radical evil in Kant: deceiving reason*, London-New York: Continuum International Publishing Group 2015.

MADRID, N. S., “Prudence and the rules for guiding life. The development of pragmatic normativity”, in B. DÖRFLINGER – C. LA ROCCA – R. LOUDEN – U. RANCAN DE AZEVEDO MARQUES, ed., *Kants Vorlesungen*, Berlin: De Gruyter 2015, 163-76.

MAKKREEL, R., *Imagination and interpretation in Kant: the hermeneutical import of the Critique of judgment*, Chicago-London: University of Chicago Press 1990.

MAKKREEL, R., “Reflective judgment and the problem of assessing virtue in Kant”, *The Journal of Value Inquiry* 36 (2002), 205-20.

MANGANARO, P., *L’antropologia di Kant*, Napoli: Guida 1983.

MARCUCCI, S., “Etica e antropologia in Kant”, *Idee* [On-line Edition] 42 (1999), 9-23, <http://siba-ese.unile.it/index.php/idee/article/viewFile/3201/2633>.

MARSHALL, C., “Kant’s metaphysics of the self”, *Philosophers’ Imprint* 10 (2010), 1-21.

MARSHALL, C., “Kant’s one self and the appearance/thing-in-itself distinction”, *Kant-Studien* 104 (2013), 421-41.

MARTIN, G., *Kant’s metaphysics and theory of science*, Manchester: Manchester University Press 1955.

MARTINELLI, R., *Uomo, natura, mondo: il problema antropologico in filosofia*, Bologna: Il mulino 2004.

- MARTINELLI, R., "Antropologia" in S. BESOLI – C. LA ROCCA – R. MARTINELLI, ed., *L'universo kantiano: filosofia, scienza, sapere*, Macerata: Quodlibet 2010.
- MARTINELLI, R., "Natural aptitude (*Naturell*) in Kant's doctrine of character", in V. L. WAIBEL – M. RUFFING, ed., *Akten des 12. Internationalen Kant-Kongresses "Natur und Freiheit" in Wien vom 21.-25. September 2015*, Berlin: De Gruyter (in corso di pubblicazione).
- MASIN, E., *Il "carattere" tra Hume e Kant. Sviluppi antropologici del concetto*, Tesi Dottorale, 2010, http://openstarts.units.it/dspace/bitstream/10077/3438/16/masin_phd.pdf.
- MATHIEU, V., "Note al testo", in I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga: Hartnack 1788; tr. italiana, tr. V. Mathieu, *Critica della ragion pratica*, Milano: Rusconi 1993.
- MEERBOTE, R., "Wille and Willkür in Kant's theory of action", in M. GRAM, ed., *Interpreting Kant*, Yowa City: University of Iowa Press 1982, 69-84.
- MEERBOOTE, R., "Kant on freedom and the rational and morally good will", in A. WOOD, ed., *Self and nature in Kant's philosophy*, Ithaca (NY): Cornell University Press 1984, 57-72.
- MEERBOTE, R., "Kant on the non-determinate nature of human actions", in W. HARPER – R. MEERBOTE, ed., *Kant on causality, Freedom and Objectivity*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1984, 138-63.
- MELCHIORRE, V., *Analogia e analisi trascendentale*, Milano: Mursia 1991.
- MELNICK, A., *Themes in Kant's metaphysics and ethics*, Washington (DC): Catholic University of America Press 2004.
- MENEGONI, F., *Finalità e destinazione morale nella "Critica del Giudizio" di Kant*, Trento: Verifiche 1988.
- MENEGONI, F., *La Critica del giudizio di Kant*, Roma: Carocci 2015².
- MENZER, P., "Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik in den Jahren 1760-85. Erster Abschnitt", *Kant-Studien* 2 (1898), 290-322.
- MENZER, P., "Der Entwicklungsgang der kantischen Ethik in den Jahren 1760-1785. Zweiter Abschnitt", *Kant-Studien* 3 (1899), 41-104.
- MENZER, P., "Anmerkungen", in I. KANT, *Eine Vorlesung über Ethik*, Berlin: Rolf Heise 1924, 324-35.
- MICHALSON, G. E., "Moral regeneration and divine aid in Kant", *Religious Studies* 25 (1989), 259-70.
- MUNZEL, G. F., "Reason's practical idea of perpetual peace, human character, and the pedagogical function of the republican constitution", *Idealistic Studies* 26 (1996), 101-34.
- MUNZEL, G. F., *Kant's conception of moral character: the "critical" link of morality, anthropology and reflective judgment*, Chicago-London: University of Chicago Press 1999.
- NARAGON, S., "Kant on Descartes and the Brutes", *Kant-Studien* 81 (1990), 1-23.
- NIEKE, W., «Dualismus», in J. RITTER – K. GRÜNDER – G. GABRIEL, ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Basel-Stuttgart: Schwabe 1972, 297-9.
- NUZZO, A., *Kant and the unity of reason*, West Lafayette (USA): Purdue University Press 2005.
- O'NEILL, O., "Vindicating reason" in P. GUYER, ed., *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 1992, 280-308.

ONOF, C., "Moral Worth and Inclinations in Kantian Ethics", 2011, 116-61, <http://eprints.bbk.ac.uk/11213/1/OnofChristian00711.pdf>.

PAGANI, P., *Nota sui "futuri contingenti" in Boezio e Tommaso*, Dispense del docente, 2016.

PALMQUIST, S. R. – OTTERMANN, S., "The implied standpoint of Kant's Religion: an assessment of Kant's reply to (and an English translation of) an early book review of Religion Within the Bounds of Bare Reason", *Kantian Review* 18 (2013), 73-97.

PALMQUIST, S. R., "Kant's prudential theory of religion: the necessity of historical faith for moral empowerment", *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy* 1 (2015), 57-76, <http://con-textoskantianos.net/index.php/revista/article/view/49/43>.

PATON, H. J., *Kant's metaphysics of experience: a commentary on the first half of the Kritik der reinen Vernunft*, I-II, London: G. Allen & Unwin; New York: Macmillan 1936, Bristol: Thoemmes Press 1997.

PATON, H. J., *The categorical imperative: a study in Kant's moral philosophy*, London: Hutchinson's University Library 1967⁶.

PEREBOOM, D., "Kant on transcendental freedom", *Philosophy and Phenomenological Research* 73 (2006), 537-67.

PIEPER, A., "Ethik als Verhältnis von Moralphilosophie und Anthropologie. Kants Entwurf einer Transzendentalpragmatik und ihre Transformation durch Apel", *Kant-Studien* 69 (1978), 119-48.

PIEPER, A., "Kants intelligibler Standpunkt zum Handeln", in G. PRAUSS – H. U. BAUMGARTEN – C. HELD, ed., *Systematische Ethik mit Kant*, Freiburg: Alber 2001, 162-90.

PIERETTI, A., "Azione", in *Enciclopedia filosofica*, II, Milano: Bompiani 2006, 963-81.

PIPPIN, R., *Kant's theory of form: an essay on the Critique of pure reason*, New Haven-London: Yale University Press 1982.

PIPPIN, R., "Kant on the spontaneity of the mind", *Canadian Journal of Philosophy* 17 (1987), 449-75.

PIPPIN, R., "Idealism and agency in Kant and Hegel", *The Journal of philosophy* 88 (1991), 532-41.

PLUHAR, W. S., "Introduction", in I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, Berlin: Lagarde; Libau: Friedrich 1790; tr. inglese, tr. W. Pluhar, *Critique of Judgment*, Indianapolis (Ind.): Hackett 1987.

POTHAST, U., *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt am Mein: Klostermann 1971.

PRAUSS, G., *Erscheinung bei Kant: ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin: De Gruyter: 1971.

PRAUSS, G., *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn: Bouvier 1989³.

PRAUSS, G., *Kant über Freiheit als Autonomie*, Frankfurt am Mein: Klostermann 1983.

PUECH, M., *Kant e la causalité: étude sur la formation du système critique*, Paris: Vrin 1990.

RAIMONDI, I., "L'antropologia pragmatica kantiana: "Lebenswelt", "prassi" o "autocoscienza storica"? Note su alcune interpretazioni recenti dell'antropologia di Kant", *Studi kantiani* 15 (2002), 211-36.

RAUSCHER, F., "Freedom and reason in Groundwork III", in J. TIMMERMANN, ed., *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Critical Guide*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 2009, 176-223.

REATH, A., "Introduction", in I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga: Hartnack 1788; tr. inglese, tr. M. J. Gregor, *Critique of Practical Reason*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 1996, VII-XXXI.

REICH, K., *Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel*, Berlin: Schoetz 1932.

ROSEFELDT, T., *Das logische Ich: Kant über den Gehalt des Begriffes von sich selbst*, Berlin: Philo 2000.

ROSER, A. – MOHRS, T., "Charakter", in ID., *Kant-Konkordanz*, II, Hildesheim-New York-Zürich: Olms-Weidmann 1993, 244-51.

ROTENSTREICH, N., "Will and reason: a critical analysis of Kant's concept", *Philosophical and phenomenological research* 46 (1985), 37-58.

RÖTTGES, H., "Kants Auflösung der Freiheitsantinomie", *Kant-Studien* 65 (1974), 33-49.

RUMSEY, J. P., "The Development of Character in Kantian Moral Theory", *Journal of the History of Philosophy* 27 (1989), 247-65.

RUMSEY, J. P., "Agency, human nature and character in Kantian theory", *Journal of Value Inquiry* 24 (1990), 109-21.

SANS, G., "Kants Kompatibilismus. Zum Verhältnis von Ontologie und Freiheit", in V. GERHARDT – R.-P. HORSTMANN – R. SCHUMACHER, ed., *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses*, II, Berlin-New York: De Gruyter 2001, 656-62.

SANS, G., "Wie viel Substanz braucht Kant?", *Revista Portuguesa de Filosofia* 61 (2005), 707-30.

SANS, G., *Sintesi a priori. La filosofia critica di Immanuel Kant*, Napoli-Roma: Edizioni Scientifiche Italiane 2013.

SANTEL, G., "Ein höherer Kompatibilismus? Kants modalkosmologische Argumente zur Auflösung der Freiheitsantinomie", in V. GERHARDT – R.-P. HORSTMANN – R. SCHUMACHER, ed., *Kant und die Berliner Aufklärung: Akten des 9. Internationalen Kant-Kongresses*, II, Berlin-New York: De Gruyter 2001, 809-19.

SARGENTIS, K., "Crisis, evil, and progress in Kant's philosophy of history", *Journal of the Philosophy of History* 9 (2015), 71-96.

SCHMIDT, C., "Kant's transcendental, empirical, pragmatical and moral anthropology", *Kant-Studien* 98 (2007), 156-82.

SCHMUCKER, J., *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflektion*, Meisenheim am Glan: Anton Hain 1961.

SCHMUCKER, J., *Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft: Kommentar und Strukturanalyse des ersten Buches und des zweiten Hauptstücks des zweiten Buches der transzendentalen Dialektik*, Bonn: Bouvier 1990.

SCHOEMAKER, S., "Self-reference and self-awareness", *Journal of Philosophy* 65 (1968), 555-67.

SCHÖNECKER, D., *Kant. Grundlegung III: die Deduktion des kategorischen Imperativs*, Freiburg-München: Verlag Karl Alber 1999.

SCHULTING, D., "Kant's idealism: the current debate", in D. SCHULTING – J. VERBURGT, ed., *Kant's idealism: new interpretations of a controversial doctrine*, Dordrecht: Springer 2011, 1-25.

SELLARS, W., *La filosofia e l'immagine scientifica dell'uomo*, Roma: Armando 2007; orig. inglese, *Philosophy and the scientific image of man*, in R. G. COLODNY, ed., *Frontiers of science and philosophy*, Pittsburg: Pittsburgh University Press 1960.

SELLARS, W., *Science and metaphysics: variations on Kantian themes*, London: Routledge 1968.

SELLARS, W., "...This I or He or It (the Thing) which Thinks...", *Proceedings and addresses of the American Philosophical Association* 44 (1971), 5-31.

SELLARS, W., "Metaphysics and the concept of a person", in ID., *Essays on Philosophy and its History*, Dordrecht-Boston: Reidel 1974, 214-41.

SELLARS, W., *Kant and pre-kantian themes: lectures by Wilfrid Sellars*, Atascadero (CA): Ridgeview 2002.

SENSEN, O., "Freedom as different from, but compatible with, Nature", in V. L. WAIBEL-M. RUFFING, *Akten des 12. Internationalen Kant-Kongresses "Natur und Freiheit" in Wien vom 21.-25. September 2015*, Berlin: De Gruyter (in corso di pubblicazione).

SGARBI, M., "Kant's Concept of Spontaneity within the Tradition of Aristotelian Ethics", *Studia Kantiana* 8 (2009), 121-40.

SHENGJIAN XIE, S., "What is Kant: a compatibilist or an incompatibilist? A new interpretation of Kant's solution to the free will problem", *Kant-Studien* 100 (2009), 53-76.

SPAEMANN, R., «Freiheit. IV», in J. RITTER – K. GRÜNDER – G. GABRIEL, ed., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, II, Basel-Stuttgart: Schwabe 1972, 1088-98.

STARK, W., "Historical notes and interpretive questions about Kant's *Lectures on Anthropology*", in B. JACOBS – P. KAIN, ed., *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 15-37.

STRAWSON, P. F., *Saggio sulla Critica della ragion pura*, Roma-Bari: Laterza 1985; orig. inglese, *The bounds of sense. An essay on Kant's Critique of pure reason*, London: Methuen 1966.

STRAWSON, P. F., "Imagination and perception", in R. C. S. WALKER, ed., *Kant on pure reason*, Oxford-New York: University Press 1982, 82-99.

STUHLMANN-LAEISZ, R., *Kants Logik: eine Interpretation auf der Grundlage von Vorlesungen, veröffentlichten Werken und Nachlaß*, Berlin-New York: De Gruyter 1976.

STURM, T., "Why did Kant reject physiological experiments in his anthropology?", *Studies in History and Philosophy of Science* 39 (2008), 495-505.

STURM, T., *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*, Paderborn: Mentis 2009.

STURM, T., "Freedom and the human sciences: Hume's Science of man versus Kant's Pragmatic Anthropology", *Kant Yearbook* 3 (2011), 23-42.

STURMA, D., *Kant über Selbstbewusstsein: zum Zusammenhang von Erkenntniskritik und Theorie des Selbstbewusstseins*, Hildesheim-New York-Zürich: Olms-Weidmann 1985.

SUSSMAN, D., “Kantian Forgiveness”, *Kant-Studien* 96 (2005), 85-107.

TERUEL, P. J., *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Madrid: Tecnos 2008.

THÖLE, B., *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*, Berlin-New York: De Gruyter 1991.

THORPE, L., “Character”, in ID., *The Kant dictionary*, London-New Dehli-New York-Sidney: Bloomsbury 2015, 43-4.

TOGNINI, G., *Azione e fenomeno. La dottrina kantiana della libertà nelle interpretazioni anglosassoni*, Genova: Pantograf 1997.

TORTOLONE, G. M., “Problemi di antropologia kantiana”, *Annuario filosofico* 10 (1994), 229-96.

TORTOLONE, G. M., *Esperienza e conoscenza. Aspetti ermeneutici dell'antropologia kantiana*, Milano: Mursia 1996.

ULEMAN, J. K., *An introduction to Kant's moral philosophy*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 2010.

VAIHINGER, H., *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, I-II, Stuttgart: Spaemann 1881-92.

VAN DE PITTE, F. P., “Introduction”, in I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Königsberg: Nicolovius 1798; Eng. trans., *Anthropology from a pragmatic point of view*, tr. V. L. Dowdell, Carbondale-Edwardsville: Southern Illinois University Press 1978, XI-XXII.

VAN KIRK, C. A., “Kant and the Problem of Other Minds”, *Kant Studien* 77 (1986), 41-58.

VILHAUER, B., “Incompatibilism and ontological priority in Kant's theory of free will”, in P. MUCHNIK, ed., *Rethinking Kant*, I, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2008, 28-47.

WALKER, R. C. S., “Achtung in the Grundlegung” in O. HÖFFE, ed., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt am Main: Klostermann 1989, 97-116.

WARE, O., “The duty of self-knowledge”, *Philosophy and Phenomenological Research* 79 (2009), 671-98.

WATKINS, E., *Kant and the metaphysics of causality*, Cambridge: Cambridge University Press 2005.

WEIL, E., “Il male radicale, la religione, la morale”, in ID., *Problemi kantiani*, Urbino: Quattro Venti 1980, 149-77.

WEILER, G., “Kant's question: what is man?”, *Philosophy of the Social Sciences* 10 (1980), 1-23.

WESTPHAL, R. K., “Noumenal causality reconsidered: affection, agency and meaning in Kant”, *Canadian Journal of Philosophy* 27 (1997), 209-45.

WILSON, H. L., *Kant's pragmatic anthropology. Its origin, meaning and critical significance*, Albany (NY): New York State University Press 2006.

WOOD, A., "Kant's compatibilism", in ID., ed., *Self and nature in Kant's philosophy*, Ithaca (NY): Cornell University Press 1984, 73-101.

WOOD, A., *Kantian ethics*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 2008.

WUNDERLICH, F., *Kant und die Bewusstseinstheorien des 18. Jahrhunderts*, Berlin-New York: De Gruyter 2005.

YOUNG, M., "Construction, schematism and imagination", *Topoi* 3(1984), 123-31.

YOUNG, M., "Kant's view of imagination", *Kant-Studien* 79 (1988), 140-64.

ZAMMITO, J. H., *Kant, Herder and the birth of Anthropology*, Chicago-London: University of Chicago Press 2002.

ZÖLLER, G., *Theoretische Gegenstandsbeziehung bei Kant: zur systematischen Bedeutung der Termin "objektive Realität" und "objektive Gültigkeit" in der "Kritik der reinen Vernunft"*, Berlin-New York: De Gruyter 1984.

ZUCKERT, R., *Kant on Beauty and Biology*, Cambridge-New York: Cambridge University Press 2007.

INDICE

Ringraziamenti	5
Introduzione	7
Parte prima. La questione del «carattere»	13
Capitolo I. Il «carattere» nell'antropologia kantiana	17
1. Formazione e cultura nel tardo Illuminismo tedesco	18
2. Il punto di vista «pragmatico»	19
3. Possibilità e limiti dell'antropologia pragmatica	22
4. Natura e libertà nella <i>Caratteristica antropologica</i>	23
Capitolo II. La teoria dei caratteri nella <i>Critica della ragion pura</i>	45
1. La risoluzione della terza antinomia: uno sguardo d'insieme	47
2. La prima sotto-sezione: il problema trascendentale della libertà	47
3. La seconda sotto-sezione: dall'idealismo trascendentale alla teoria dei caratteri	57
4. La terza sotto-sezione: modo di sentire e modo di pensare	64
5. Conclusione	83
Parte seconda. Carattere e azione	85
Capitolo III. Kant nel dibattito filosofico analitico sull'azione	87
1. Natura e libertà come idee regolative, secondo Lewis White Beck	87
2. Anomalia del mentale: la «linea kantiana» secondo Donald Davidson	95
3. Un Kant davidsoniano, secondo Ralf Meerbote	101
4. Idealismo e compatibilismo kantiani secondo Hudson	107
5. La libertà come scelta senza tempo, secondo Allen Wood	111
6. Una teoria dell'azione kantiana, secondo Richard Mc Carty	118
7. Idealismo e incompatibilismo kantiani, secondo Henry Allison	124
Capitolo IV. Causalità e azione	133
1. Compatibilismo e incompatibilismo	133
2. Idealismo trascendentale	135
3. Il problema del «noumeno»	139
4. Seconda «analogia dell'esperienza» e uso trascendentale della categoria causale	148
5. Dalla «causalità» alla «sostanza»: «azione» e «forza»	153
6. Conclusione	158
Parte III. Libertà e facoltà dell'animo	159

Capitolo V. Appercezione trascendentale	161
1. Oggetto della conoscenza, giudizio e appercezione	161
2. Sintesi e spontaneità	165
3. L'appercezione trascendentale	168
4. Appercezione empirica e trascendentale	178
5. Il «paralogismo» della ragione	184
Capitolo VI. Ragione	193
1. Uso teoretico della ragione.....	193
2. Uso pratico della ragione.....	218
Capitolo VII. Facoltà di giudicare	255
1. Giudizio determinante	256
2. Riflessione.....	270
Conclusioni	301
Sigle e abbreviazioni	323
Bibliografia	325
Indice.....	341