



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Sede Amministrativa: Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, sociologia, pedagogia e psicologia applicata

CORSO DI DOTTORATO DI RICERCA IN: Filosofia
CICLO XXXV

L'uso reale della ragione

La distinzione critica tra intelletto e ragione attraverso la Dialettica trascendentale

Coordinatore: Ch.mo Prof. Luca Basso

Supervisore: Ch.mo Prof. Gabriele Tomasi

Dottoranda: Annapaola Varaschin

Abstract

L'obiettivo della presente ricerca è lo studio della facoltà della ragione, analizzata da Kant nella Dialettica trascendentale della *Critica della ragion pura*, nella sua distinzione rispetto alla facoltà dell'intelletto. Tale analisi si inserisce all'interno di una corrente interpretativa particolarmente viva negli ultimi anni, che ha sviluppato un'interpretazione "costruttiva" della Dialettica, superandone la tradizionale svalutazione a mera *pars destruens* della prima *Critica*.

In particolare, il presente lavoro si propone di mettere in luce come nella Dialettica la metafisica tradizionale non venga superata ma piuttosto riformata da Kant attraverso l'uso regolativo della ragione, che egli determina, tuttavia, in modo piuttosto ambiguo. Verrà affrontato, nello specifico, uno dei punti più controversi della Dialettica, relativo all'ambigua attribuzione dell'uso regolativo o all'uso logico della ragione o al suo uso reale (detto anche puro). Seguendo la prima ipotesi, l'unico uso legittimo riconosciuto alla ragione consisterebbe nella sua capacità logica di formazione di sillogismi: in questo senso, la ragione si differenzerebbe dalla facoltà dell'intelletto, preposta alla produzione di giudizi, soltanto in modo quantitativo, nella misura in cui un sillogismo non è altro che la composizione di più giudizi. Seguendo la seconda ipotesi, al contrario, il riconoscimento di una legittimità all'uso reale della ragione, in base a cui essa non si limita a formare sillogismi logici ma produce essa stessa idee, *in primis* l'idea di incondizionato, permetterebbe di fondare una distinzione *qualitativa* tra intelletto e ragione, in quanto facoltà di produzione autonoma dei propri concetti e dotata, conseguentemente, di un ruolo peculiare nella costituzione dell'esperienza.

Appoggiando quest'ultima ipotesi interpretativa, la ricerca ha l'obiettivo di mostrare come la distinzione qualitativa tra intelletto e ragione costituisca uno dei cardini della svolta critica: tale distinzione è, infatti, assente negli scritti precritici e permette nella *Critica della ragion pura* la determinazione dei confini entro cui la conoscenza è legittima, com'è richiesto dal criticismo. In particolare, è l'attribuzione alla facoltà della ragione di un uso reale, che non spetta, al contrario, all'intelletto, a rendere possibile la conoscenza dei confini, nonostante lo stesso uso sia responsabile della metafisica dogmatica. Da questo punto di vista, la possibilità di un uso reale e regolativo mette in luce il rapporto tra criticismo e metafisica, nei termini di una riforma attuata dal primo nei confronti della seconda.

Abstract

The aim of this dissertation is to investigate the faculty of reason in its distinction from the faculty of understanding, as analysed by Kant in the Transcendental Dialectic of the First *Critique*. Recently, a “constructive” view of the Dialectic gained favor in literature, contrasting the traditional depreciation of the Dialectic as mere *pars destruens* of the First *Critique*. The background of my analysis is the lively debate that has allowed this re-evaluation to emerge. More specifically, my dissertation highlights how, in the Dialectic, traditional metaphysics is not overcome. Rather, it is reformed by Kant through the regulative use of reason.

The way in which Kant describes the regulative use of reason, however, is far from straightforward. I will therefore deal with one of the most controversial points of the Dialectic, concerning the ambiguous attribution of the regulative use either to the logical use of reason or to its real (also called “pure”) use.

According to the first hypothesis, the only legitimate use attributed to reason would consist in its logical capacity to form syllogisms. In this sense, reason would differ from the faculty of the understanding, which is responsible for the production of judgements, only in a quantitative way, since syllogisms are mere compositions of several judgements.

According to the second hypothesis, the recognition of a legitimacy to the real use of reason, which broadens its power from simply assembling logical syllogisms to the production of ideas (first and foremost the idea of the unconditioned), allows a qualitative distinction to be established between understanding and reason, as a faculty of the autonomous production of its own concepts and, consequently, endowed with a specific role in the constitution of experience.

Supporting this latter interpretative hypothesis, my dissertation aims to show how the qualitative distinction between understanding and reason constitutes one of the cornerstones of the critical turn. Such a distinction, absent in the pre-critical writings, enables indeed the determination of the boundaries within which knowledge is possible in the *Critique of Pure Reason*, as required by Criticism. In particular, it is the attribution of a real use to the faculty of reason – which is specific of reason, and is not shared with the understanding – that makes knowledge of boundaries possible, despite the fact that the same use is responsible for dogmatic metaphysics. From this point of view, the possibility of real, regulative use highlights the relationship between criticism and metaphysics, in which the former does not abolish but reforms the latter.

Indice

Introduzione	7
1. Temi e obiettivi	7
2. <i>Status quaestionis</i>	10
3. Piano della tesi	13
1 La genesi della differenza tra intelletto e ragione nel periodo precritico ...	17
1.1 La distinzione logica tra intelletto e ragione nella <i>Falsa Sottigliezza</i>	19
1.2 La distinzione logico/reale	22
1.2.1 <i>Ratio veritatis</i> e <i>ratio actualitatis</i> nella <i>Nova Dilucidatio</i>	22
1.2.2 Possibilità logica e possibilità reale nell' <i>Unico argomento</i>	26
1.2.3 Opposizione logica e opposizione reale nelle <i>Quantità negative</i>	32
1.2.4 Esperienza e ragione nei <i>Sogni</i>	37
1.2.5 Uso logico e uso reale dell'intelletto nella <i>Dissertatio</i>	43
2 La distinzione critica tra intelletto e ragione	55
2.1 Pretese legittime e illegittime	56
2.2 Logico e reale nella prima <i>Critica</i>	62
2.3 "La chiave di tutti i misteri della metafisica"	65
3 L'uso logico dell'intelletto	70
3.1 Logica trascendentale e logica generale	70
3.1.1 Logica generale: analisi	71
3.1.2 Logica trascendentale: sintesi	73
3.2 L'uso logico-trascendentale dell'intelletto	75
3.3 Il "non uso" reale dell'intelletto	83
3.3.1 Possibilità logica, opposizione logica e definizione logica delle categorie deschematizzate	87
3.3.2 <i>Mundus sensibilis et intelligibilis</i> : la funzione negativa del noumeno	91
4 La necessità dell'uso reale della ragione	100
4.1 L'uso logico della ragione	100
4.1.1 L'incondizionato nella massima logica	107
4.1.2 La rielaborazione critica del principio di ragion sufficiente	116
4.1.2 Le specificazioni della massima logica e l'uso ipotetico della ragione	120
4.2 L'uso reale della ragione	125
4.2.1 La sintesi incondizionata nel supremo principio	125
4.2.2 La deduzione metafisica e le specificazioni del supremo principio	136
4.2.3 La transizione dall'uso logico all'uso reale e il realismo trascendentale	145
4.2.4 La predisposizione naturale verso la metafisica e l'inevitabilità dell'illusione trascendentale	158

5. L'uso legittimo della ragione.....	168
5.1 L'uso regolativo dell'illusione trascendentale e del supremo principio.....	172
5.1.1 Oggetto nell'idea e validità oggettiva indeterminata	180
5.1.2 La <i>suppositio relativa</i>	186
5.2 I confini della ragione.....	191
5.3. Il rapporto tra intelletto e ragione	199
5.3.1 Distributivo e collettivo	200
5.3.2 Il rapporto tra l'unità collettiva della ragione e l'unità distributiva dell'intelletto	205
Conclusione	212
Bibliografia.....	216

Introduzione

1. Temi e obiettivi

La ricerca qui esposta ha l'obiettivo di offrire un'analisi dell'uso reale (o puro) della ragione, analizzato da Kant in particolare nella Dialettica trascendentale della *Critica della ragion pura*.¹ Questo tema rappresenta uno dei punti più controversi della Dialettica, poiché Kant, da una parte, afferma la necessità di un uso reale della ragione, ma, d'altro canto, lascia senza chiara risposta la domanda sull'effettiva legittimità di tale uso.

Non si tratta solo di un problema di consistenza interna alla Dialettica trascendentale, ma di una difficoltà che può compromettere la tenuta dell'intera *Critica*. Kant, infatti, descrive l'uso reale della ragione come la capacità di essere “l'origine di certi concetti e principi, che essa non trae né dai sensi né dall'intelletto” (A299/B355) e “tramite cui essa stessa si rapporta agli oggetti” (A305/B362), ma nella misura in cui i concetti della ragione riguardano qualcosa “che non è mai esso stesso oggetto dell'esperienza” (A311/B367), ammettere la legittimità di un uso reale della ragione sembrerebbe trasgredire i dettami della *Critica*, in base a cui “ogni possibile conoscenza speculativa della ragione è ristretta ai semplici oggetti dell'esperienza” (BXXVII). Non a caso l'uso reale della ragione viene associato da Kant all'illusione trascendentale e al realismo trascendentale, all'origine della metafisica dogmatica, che la *Critica* intende confutare.

D'altra parte, rifiutare la possibilità di un uso reale legittimo della ragione contrasta con la necessità che pure Kant attribuisce all'uso reale. Nello specifico, Kant si riferisce a una necessità interna alla stessa ragione, che senza un uso reale non potrebbe dispiegare nemmeno il suo più innocuo uso logico, consistente nella connessione attraverso sillogismi dei concetti e dei giudizi intellettuali. Inoltre, l'unità così attuata dalla ragione rispetto alle conoscenze dell'intelletto sembra essere di primaria importanza per lo stesso intelletto. L'eventuale inammissibilità di un uso reale della ragione, che attraverso il cosiddetto “supremo principio” fonda la possibilità della

¹ L'espressione “uso reale” (*realer Gebrauch*) ricorre una sola volta all'interno della *Critica della ragion pura*, come sinonimo di “uso puro” (*reiner Gebrauch*) della ragione e in contrapposizione all'uso logico della stessa facoltà: A299/B355. Nonostante l'unicità dell'occorrenza, abbiamo reputato fondamentale concentrarci su questa nozione per la tradizione che essa incorpora, come emergerà dall'analisi dell'utilizzo precritico del binomio logico/reale. Se è plausibile che Kant preferisca non usare l'espressione “uso reale della ragione” per evitare un rimando troppo diretto alla tradizione metafisica e al suo stesso pensiero precedente la stesura della prima *Critica*, è anche importante concentrarsi su questa nozione al fine di far riemergere i motivi precritici alla luce della rielaborazione che ricevono attraverso la svolta critica.

massima che guida l'uso logico della ragione, risulta, dunque, problematica per la stessa attività intellettuale.

La presente analisi tenterà di offrire una risposta coerente a fronte di queste difficoltà, attendendo a quello che Kant definisce “il nostro compito nella Dialettica trascendentale” (A308/B366), consistente nel rispondere al seguente quesito:

[...] si può isolare la ragione?² e in tal caso essa continua ad essere una sorgente autonoma di concetti e giudizi che scaturiscono esclusivamente da essa e tramite cui essa stessa si rapporta agli oggetti?² Oppure la ragione non è 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 [...]?² (A305/B362)²

Si tratterà, cioè, di comprendere se la ragione descritta dalla Dialettica trascendentale sia semplicemente una facoltà logica o se non possa essere detta, in virtù della legittimità del suo uso reale, una “facoltà trascendentale” (A299/B356).

Nel riconoscere la ragione come facoltà trascendentale ci proponiamo di offrire una lettura cosiddetta “costruttiva” della Dialettica, che non riduca questa seconda parte della Logica trascendentale a mera *pars destruens* della *Critica*, finalizzata unicamente alla confutazione della metafisica dogmatica, né la concepisca come subordinata all'Analitica.³ In quanto facoltà trascendentale, la ragione, infatti, oltre ad avere un uso legittimo, detto regolativo, presenta rispetto alla facoltà dell'intelletto, indagata nell'Analitica, una differenza “di specie”, che abbiamo chiamato differenza qualitativa.

² Riportiamo per esteso il modo in cui Kant caratterizza più specificamente il compito della Dialettica trascendentale, tenendo presente che i termini utilizzati nella seguente formulazione si chiariranno nel corso dell'indagine: “Ora, il nostro compito nella Dialettica trascendentale, che svolgeremo a partire dalle sue sorgenti - sorgenti nascoste nel profondo dell'umana ragione - sarà quello di vedere se il principio per cui la serie delle condizioni (nella sintesi dei fenomeni, o anche del pensiero circa le cose in generale) si estende sino all'incondizionato abbia o meno una sua correttezza oggettiva; quali conseguenze ne discendano per l'uso empirico dell'intelletto, oppure se non si dia affatto una tale proposizione razionale oggettivamente valida, ma solo la semplice prescrizione logica di avvicinarsi, nell'ascendere a condizioni sempre più alte, alla completezza di esse, e con ciò di portare nella nostra conoscenza la più alta unità razionale che ci sia possibile. Il nostro compito, dicevo, sarà quello di vedere se questo bisogno della ragione non sia stato inteso, per un equivoco, come un principio trascendentale della ragion pura, il quale postuli in modo troppo precipitoso una tale compiutezza illimitata della serie delle condizioni negli oggetti stessi; e in questo caso poi che cosa possa essersi infiltrato per via di fraintendimenti e di abbagli nei sillogismi la cui premessa maggiore è stata ricavata dalla ragion pura (e forse è più una petizione che un postulato), e che dall'esperienza risalgono alle sue condizioni” (A308-9/B366-66).

³ Abbiamo adottato l'aggettivo “costruttivo” seguendo Willaschek (2018), che nel suo studio intende valorizzare il “lato costruttivo [*constructive side*]” della Dialettica, similmente a quanto proposto nel presente lavoro.

L'indagine della differenza qualitativa tra intelletto e ragione, fondandosi proprio sull'attribuzione alla ragione di un uso reale e regolativo, occuperà un posto centrale nella presente analisi. Se la ragione potesse attuare legittimamente solo il suo uso logico, essa si distinguerebbe, infatti, dall'intelletto solo dal punto di vista quantitativo: la ragione, cioè, connettendo attraverso i sillogismi i giudizi intellettuali, non farebbe altro che riproporre a un livello più alto l'unità già operata dall'intelletto, che unifica in primo luogo in giudizi la molteplicità sensibile. Al contrario, il riconoscimento della legittimità di un uso reale, non solo logico, della ragione porta a distinguere qualitativamente questa facoltà dall'intelletto: solo alla ragione, infatti, spetta un uso reale in grado di produrre proposizioni sintetiche, come Kant definisce il supremo principio, senza rapporto diretto con l'esperienza, mentre l'intelletto può attuare una sintesi solo in relazione all'esperienza possibile.

La differenza qualitativa tra intelletto e ragione rappresenta un tema fondamentale per la *Critica della ragion pura*, costituendo uno dei motivi alla base della svolta critica. Nei cosiddetti scritti precritici, infatti, Kant distingueva intelletto e ragione soltanto dal punto di vista logico, cioè quantitativo, considerando per il resto le due facoltà come coincidenti. Una differenza qualitativa tra intelletto e ragione emerge solo con la prima *Critica*, sebbene Kant solo in pochi luoghi dell'opera valorizzi esplicitamente tale distinzione, che, per questo, necessita di una puntuale ricostruzione. Considerando che tali luoghi sono collocati nella Dialettica e nei *Prolegomeni*, si applica bene alle nozioni di intelletto e ragione l'osservazione di Schlegel: "Kant tratta i termini trascendentali come ospiti omerici. Solo molto tempo dopo che sono stati ricevuti viene chiesto loro chi sono" (*Philosophische Lehrjahre*, 67).⁴

Nello specifico, vorremo far emergere la centralità di questa distinzione, mostrando come essa sia funzionale alla determinazione dei confini (*Grenzen*) della ragione, esigenza su cui si fonda, com'è noto, il criticismo⁵. Da questo punto di vista, il tema dell'uso reale della ragione e quello della differenza qualitativa tra intelletto e ragione danno la possibilità di affrontare la più generale tematica del rapporto tra criticismo e metafisica. Da una parte, infatti, l'uso reale della ragione, in quanto capace di produrre proposizioni sintetiche indipendenti dall'esperienza, emerge come responsabile della conoscenza metafisica, "costituita - almeno nella sua intenzione - di sole proposizioni sintetiche a priori", mediante le quali "andiamo tanto oltre, che l'esperienza stessa

⁴ Si tratta di un'osservazione proposta da Pissis (2012, p. 93).

⁵ A proposito della nozione kantiana di "*Grenzen*" si è scelto di seguire la proposta traduttiva di Esposito (2008), per quanto meno consueta, traducendo con "confini", in contrapposizione a "*Schränken*" come "limiti". Conformemente a ciò la traduzione delle citazioni è stata modificata dove necessario.

non può seguirci così lontano” (B18). La possibilità di una declinazione legittima dell’uso reale della ragione permetterà, dunque, di individuare un uso legittimo della metafisica, una volta che tale disciplina sia stata sottoposta al vaglio della critica. D’altra parte, la stessa operazione critica emergerà come strettamente connessa alla metafisica, considerando che l’uso reale è anche alla base del criticismo, inteso come conoscenza dei confini della ragione.

Da questa esposizione complessiva degli argomenti trattati nel presente lavoro, possono, dunque, essere individuati tre temi fondamentali che hanno guidato, proprio come idee regolative, la presente ricerca nel suo sviluppo progressivo:

- (I) L’uso reale e regolativo della ragione
- (II) La distinzione qualitativa tra intelletto e ragione
- (III) Il rapporto tra criticismo e metafisica

Essi non verranno affrontati separatamente in modo lineare, ma emergeranno, intrecciandosi, nel corso dell’analisi, dando luogo a una (possibile) sistematizzazione delle affermazioni kantiane. Nell’ordine in cui sono stati esposti in questa Introduzione (che non rispecchia l’ordine dei capitoli, riassunti schematicamente nella successiva sezione terza) tali temi presentano una progressione dal più particolare al più generale. Analizzando l’uso reale e regolativo della ragione ci focalizzeremo, infatti, sulla Dialettica trascendentale, in particolare sull’Introduzione, sul Libro primo e sull’Appendice, lasciando in secondo piano il Libro secondo, dedicato alla confutazione della metafisica dogmatica. Il tema della distinzione qualitativa tra intelletto e ragione, invece, darà luogo a un confronto tra Analitica e Dialettica, mentre la tematica del rapporto tra criticismo e metafisica amplierà l’indagine alle parti introduttive e conclusive (la Dottrina trascendentale del metodo) dell’intera *Critica della ragion pura*.

Abbiamo, inoltre, considerato opportuna un’analisi preliminare delle principali opere precritiche pubblicate, per mostrare come la distinzione critica tra intelletto e ragione sia l’esito del riconoscimento, elaborato nel corso del periodo precritico, di un uso reale, e non solo logico, della ragione, a partire dall’esigenza di una riforma della metafisica scolastica, che culminerà nel criticismo.

2. *Status quaestionis*

Nell'impossibilità di fornire una panoramica esaustiva della vastissima letteratura secondaria che ha affrontato i temi coinvolti nel presente lavoro, ci limitiamo ad offrire un inquadramento generale degli studi con cui ci siamo principalmente confrontati, distinguendoli in base alle aree tematiche sopra esposte.

Partendo dal più generale tema del rapporto tra criticismo e metafisica (III), è interessante considerare come esso, fin dall'inizio della ricezione novecentesca della prima *Critica*, abbia ricevuto interpretazioni opposte: da una parte, la *Critica della ragion pura* è stata letta come un totale superamento della metafisica scolastica, che sarebbe stata sostituita da Kant con una "metafisica dell'esperienza", secondo l'espressione coniata da Paton (1936), volta a mettere in luce le condizioni di possibilità dell'esperienza, con particolare attenzione alle condizioni fondative delle scienze naturali e della conoscenza empirica, come sostenuto dall'influente studio di Strawson (1966); da un'altra parte, è stata valorizzata la continuità della *Critica* rispetto alla metafisica wolffiana, a partire dalle letture metafisiche di Heimsoeth (1924/1956) e Wundt (1924).⁶

Mentre la prima direzione interpretativa è prevalsa nel corso del Novecento, negli ultimi decenni è riemersa la propensione a una lettura più metafisica dell'opera kantiana: da un lato, tale tendenza si è declinata nei termini di un'interpretazione della prima *Critica* alla luce delle concezioni metafisiche contemporanee, come nel caso di Allais (2015) e Stang (2016), dall'altro è stata riconsiderata la permanenza delle dottrine razionaliste del XXVIII secolo all'interno del criticismo.

Quest'ultima direzione di ricerca, a cui ci siamo appoggiati, si è diffusa in particolare in seguito al fondamentale studio di Ameriks (1982/2000), incentrato sulla psicologia razionale, trattata nel Libro secondo della Dialettica, ma ha investito più recentemente letture riguardanti l'Analitica, come nel caso di Waktins (2005) e De Boer (2020).⁷ De Boer, in particolare, mette in luce come la prima *Critica* si impegni in un programma di *riforma*, invece che di demolizione, della metafisica leibniziano-wolffiana. Sulla scorta di questa lettura, anche nel presente lavoro interpretiamo il criticismo nei termini di una riforma della metafisica, rinvenendo, però, tale riforma nell'uso regolativo della ragione in quanto facoltà metafisica per eccellenza, tema quasi completamente trascurato da De Boer.

⁶ A proposito della lettura fornita da Heidegger (1929), maturata sulla scorta delle interpretazioni metafisiche della *Critica* ma comunque influenzata dal neokantismo, cfr. De Boer, Howard (2019).

⁷ In generale, Ameriks (1982/2000) ha aperto la strada ad una lettura della Dialettica che supera la sua tradizionale valutazione come la parte della prima *Critica* dedicata esclusivamente alla confutazione della metafisica dogmatica, come sostenuto, invece, da Strawson (1966) e Bennett (1974).

La nostra interpretazione dell'uso regolativo e reale della ragione (I) è particolarmente debitrice degli studi di Grier (2001), Pissis (2012) e Willaschek (2018), che hanno valorizzato, in particolare, i capitoli iniziali e l'Appendice della Dialettica trascendentale, superando le accuse di contraddittorietà e di inconsistenza mosse a queste sezioni della *Critica* a partire da Kemp Smith e valorizzando, in questo modo, il "lato costruttivo" della Dialettica.⁸

Mentre l'analisi di Grier, incentrata sulla funzione positiva dell'illusione trascendentale, non trae alcuna implicazione metafisica dalla propria interpretazione, Willaschek incentra la sua indagine sul tema della predisposizione naturale alla metafisica, da lui denominato "dottrina delle fonti razionali della metafisica". Separando nettamente la declinazione della metafisica come tendenza naturale della ragione dalla trattazione razionalista della metafisica in quanto disciplina, egli non rende conto, però, di come la *Critica* riformi la metafisica ad essa precedente, tema a cui non rivolgeremo la nostra attenzione.⁹

A proposito dell'Appendice alla Dialettica trascendentale, dove l'uso regolativo della ragione trova la più esplicita, seppur ambigua, trattazione, ci confronteremo con la linea interpretativa maggioritaria, inaugurata da Wartenberg (1979), che riconosce l'uso regolativo come uno dei possibili usi (accanto a quello costitutivo) del supremo principio della ragione (prodotto dal suo uso reale), in contrasto con interpretazioni, come quella di Horstmann (1989) e Thöle (2000), che associano l'uso regolativo al solo uso logico della ragione e sovrappongono uso costitutivo e uso reale.¹⁰ Da questo punto di vista, si tratterà di fornire un'interpretazione dell'Appendice che non la legga riduttivamente come un impreciso primo abbozzo di una teoria che solo la *Critica*

⁸ In questo indirizzo di ricerca si inseriscono anche le analisi di Klimmek (2005) e Kreines (2022). Quest'ultimo contributo è compreso nel volume di *Open Philosophy* dedicato interamente alla valorizzazione della Dialettica trascendentale ("Kant's transcendental Dialectic: A Re-Evaluation", a cura di Lewin e Meer).

⁹ Willaschek (2018, pp. 270-275) riconosce una valenza metafisica e legittima della ragione soltanto a proposito dell'ambito pratico, seguendo l'interpretazione maggioritaria della facoltà della ragione. Nel presente lavoro, la ragione verrà analizzata esclusivamente in quanto facoltà teoretica e, conseguentemente, verrà tralasciata ogni considerazione relativa alla ragione pratica.

¹⁰ Wartenberg (1979, p. 415) fa risalire la sua interpretazione dell'uso regolativo come uso dei principi trascendentali, e non semplicemente delle massime formali, della ragione alle considerazioni di Heimsoeth (1924/1956) sull'oggettività del principio di sistematicità, in quanto principio trascendentale della ragione. In generale, le interpretazioni sull'uso regolativo della ragione sono così diversificate, da rendere spesso difficile una loro univoca collocazione dalla parte delle letture trascendentali o di quelle formali di tale uso. L'ambiguità delle formulazioni dell'Appendice, che motiva la varietà delle letture possibili, emerge, infatti, a proposito di diversi punti: l'uso regolativo viene presentato da Kant in modo ambivalente non solo in relazione alla dicotomia formale/trascendentale, ma anche rispetto a quella tra soggettivo/oggettivo e tra uso ipotetico/uso apodittico. Nel presente lavoro, viene avanzata una lettura "forte" dell'uso regolativo, che lo associa a tutti i tre secondi termini delle dicotomie menzionate (uso regolativo come uso apodittico di un principio trascendentale e oggettivo), per quanto siano state proposte dai commentatori diverse "combinazioni" possibili: Buchdahl (1969), Godlove (2013) e Rohlf (2014), ad esempio, riconoscono il carattere trascendentale dei principi a cui si applica l'uso regolativo, ma lo interpretano in termini puramente soggettivi. Willaschek (2018), al contrario, sostiene il carattere trascendentale e oggettivo dei principi a cui si applica l'uso regolativo, ma lo associa all'uso ipotetico della ragione.

della facoltà di giudizio porterà a pieno svolgimento attraverso la tematizzazione del principio trascendentale di conformità a scopi.

Va precisato, inoltre, che la lettura maggioritaria inaugurata da Wartenberg è stata per lo più sviluppata, sulla scorta del suo esempio, in relazione alla teoria kantiana delle scienze della natura, in particolare a proposito del problema della giustificazione delle leggi empiriche (cfr. Wartenberg, 1979; O’Shea, 1997; McNulty 2015; Massimi, 2017). Sebbene nell’ultimo capitolo affronteremo anche questo argomento, nello specifico in relazione all’unità collettiva attuata dalla ragione rispetto alle conoscenze dell’intelletto, il nostro proposito principale è di mostrare la necessità di un uso regolativo e reale della ragione in rapporto all’uso logico della stessa facoltà e alla determinazione dei limiti dell’esperienza. In relazione a questo tema, va specificato anche che, per quanto gli interpreti si riferiscano in modo indifferenziato alle espressioni “uso puro” e “uso reale”, solo i recenti contributi di Kraus (2020) e Caimi (2022) mettono in rilievo la peculiarità della nozione di uso reale.

Come specificato, nel presente lavoro l’analisi dell’uso reale e regolativo della ragione ha come implicazione l’attestazione di una distinzione qualitativa tra intelletto e ragione (II). Si tratta di un tema che non ha ricevuto particolare considerazione da parte della letteratura secondaria, più concentrata nel rilevare la differenza qualitativa tra sensibilità e intelletto. Tuttavia, mentre quest’ultima è già introdotta dalla *Dissertazione inaugurale* del 1770, la distinzione qualitativa tra intelletto e ragione risulta un guadagno peculiare della svolta critica, come già detto. Ciononostante, la natura qualitativa di tale distinzione è stata spesso fraintesa dagli interpreti, che l’hanno interpretata come una differenza di grado, come nel caso di Bennett (1974, p. 263), Swing (1969, pp. 241-242) e Walsh (1975, pp. 173-174), anche se non mancano esempi di letture che pongono l’accento sulla differenza di specie tra le due facoltà (cfr. Pippin, 1982, pp. 207-211; Grier 2011, p. 118; Allison, 1983/2004, p. 314).

3. Piano della tesi

La tesi si suddivide in cinque capitoli, sviluppati secondo un criterio di successione che segue lo sviluppo cronologico e/o espositivo del pensiero kantiano e al contempo articola gli stadi dell’argomentazione proposta attraverso questo studio, della quale riporto di seguito la struttura schematica.

Il primo capitolo è dedicato all'analisi delle opere precritiche, al fine di mostrare come emerga nel pensiero kantiano il tema dell'uso reale della ragione. Questo tema si intreccia immediatamente con quello della distinzione qualitativa tra intelletto e ragione: infatti, se è vero che nel periodo precritico le due facoltà vengono distinte esclusivamente dal punto di vista logico, come si evince in particolare nella *Falsa sottigliezza* che analizziamo nella sezione 1.1, è possibile, d'altra parte, rintracciare il prodromo della distinzione qualitativa tra intelletto e ragione proprio nell'elaborazione dell'esigenza di riferire la conoscenza a una dimensione reale.

Rispetto a questa esigenza, il punto di partenza va individuato nella critica, esposta per la prima volta con chiarezza nella *Nova Dilucidatio*, all'impostazione razionalista wolffiana, che fondava la metafisica attraverso principi esclusivamente logici: in relazione a ciò Kant pone l'esigenza di una dimensione reale, non riducibile ai principi logici di identità e di non contraddizione. Appoggiandoci all'interpretazione di Anderson (2015), abbiamo letto il binomio logico/reale, esaminato nella sezione 1.2 nelle diverse declinazioni che assume nelle principali opere precritiche pubblicate, come il prodromo della futura distinzione critica tra giudizi analitici e sintetici. In particolare, nel riferimento a una dimensione reale abbiamo individuato due distinte direzioni: mentre Anderson riconosce nel polo reale, elaborato man mano nel corso degli anni precritici, esclusivamente l'esigenza kantiana di riferirsi all'esperienza, non esauribile dai rapporti logici, dal nostro punto di vista è rintracciabile anche un ulteriore significato che Kant attribuisce alla dimensione reale, un significato non empirico ma metafisico, che riguarda cioè rapporti concettuali non legati all'esperienza, ma nemmeno riducibili a relazioni di contenimento logico. Contrapponendoci ad Anderson, abbiamo sottolineato, così, la persistenza durante il periodo precritico di un'istanza metafisica, rivolta cioè al di là dell'esperienza, eppure non meramente logica.¹¹

Nel significato metafisico di reale è possibile rintracciare, secondo la nostra tesi, la genesi della facoltà della ragione come qualitativamente opposta all'intelletto. Ciò è particolarmente evidente nell'ultima opera precritica, la *Dissertazione inaugurale*, dove Kant distingue tra uso logico e uso reale dell'intelletto (o della ragione, dato che i due termini sono ancora utilizzati in modo indifferenziato): l'uso logico dell'intelletto prefigura, in parte, la futura facoltà dell'intelletto della prima *Critica*, che produce conoscenze reali solo in rapporto all'esperienza (primo significato di

¹¹ Rintracciando in tutte le opere la duplicità della dimensione reale, questa prospettiva ha permesso, inoltre, di appianare il contrasto tra quello che una certa letteratura ha definito come la fase empirista del pensiero precritico kantiano e l'apparente improvvisa ricaduta razionalista della *Dissertazione inaugurale* del '70, che renderebbe poco conto della svolta critica che la segue.

reale), mentre al di fuori di tale rapporto ha un uso esclusivamente logico; nell'uso reale dell'intelletto è rintracciabile, invece, la futura facoltà della ragione, la cui peculiarità è di avere un uso reale pur non avendo rapporti diretti con l'esperienza (secondo significato di reale).

Al fine di provare tale linea di sviluppo tra periodo precritico e criticismo, i capitoli successivi sono dedicati all'analisi della facoltà dell'intelletto e della facoltà della ragione all'interno della prima *Critica*. Nello specifico, il secondo capitolo introduce la distinzione critica tra intelletto e ragione, individuandola come essenziale per separare la sintesi legittimamente condotta dall'intelletto in relazione all'esperienza possibile, dalla sintesi che la ragione attua illegittimamente senza alcun rapporto diretto con l'esperienza. In questo senso, intelletto e ragione emergono nella prima *Critica* come distinti non solo dal punto di vista logico, ma anche a partire dalla diversa sintesi che mettono in atto. Tale distinzione qualitativa permette a Kant, inoltre, di separare nettamente una facoltà legittima (l'intelletto) da una facoltà illegittima (la ragione), e di individuare così i confini della ragione, come richiesto dal criticismo allo scopo di superare tanto il dogmatismo della metafisica, quanto lo scetticismo (2.1). Tale caratterizzazione della distinzione qualitativa tra intelletto e ragione verrà, tuttavia, problematizzata, poiché sembra escludere la possibilità di un uso reale e legittimo della ragione (2.2). I capitoli successivi mostreranno, infatti come Kant, in continuità con la *Dissertatio*, preservi anche nella *Critica* un uso reale, ora attribuito alla ragione, riservando all'intelletto un uso logico (sebbene in senso trascendentale).

Il terzo capitolo è dedicato alla facoltà dell'intelletto e ai suoi possibili usi, attraverso l'esame dell'Analitica trascendentale, e approfondisce, in particolare, il significato di "logico" tanto in relazione alla logica generale quanto in relazione alla logica trascendentale (3.1). La capacità di sintesi propria esclusivamente di quest'ultima costituisce la novità critica nell'elaborazione dell'uso logico dell'intelletto, che in questo senso si specifica più propriamente come uso empirico, mentre non è sufficiente a fondare un uso reale dell'intelletto, che lo renda in grado di produrre autonomamente i propri concetti al di fuori del rapporto con l'esperienza (3.2). L'uso reale dell'intelletto si traduce, anzi, nella prima *Critica* nel cosiddetto uso trascendentale, che risulta impossibile ed è quindi definito un "non uso" (3.3). Nelle ultime sezioni dell'Analitica, tuttavia, al concetto di noumeno che emerge dall'uso trascendentale dell'intelletto viene affidato da Kant un ruolo necessario nel limitare la sensibilità, anche se, secondo la nostra interpretazione, in quanto "concetto negativo" il noumeno non è sufficiente a svolgere tale funzione, non riuscendo a determinare compiutamente e a fondare i confini (*Grenzen*) positivi che separano due campi disomogenei, quello dell'esperienza da quello sovrasensibile.

È invece l'uso reale della ragione, a cui è dedicato il quarto capitolo, a rendere possibile la compiuta fondazione dei confini dell'esperienza, nonostante sia lo stesso uso ad essere responsabile della metafisica dogmatica, in quanto conoscenza puramente concettuale, non legata direttamente all'esperienza. L'uso reale della ragione emergerà come necessario innanzitutto per fondare l'uso logico della stessa ragione, attraverso uno dei passaggi più controversi della Dialettica (A307-8/B364) che, per questo motivo, è al centro della discussione in questo capitolo. Ciò su cui ci concentreremo, in particolare, è il rapporto sintetico che lega un condizionato alla condizione incondizionata, che la ragione persegue tanto attraverso la sua massima logica (4.1), quanto mediante il supremo principio che guida il suo uso reale (4.2). Nella necessaria transizione dall'uso logico all'uso reale della ragione verrà riconosciuta, inoltre, l'espressione della predisposizione alla metafisica che Kant riconosce come connaturata alla ragione umana, nonché l'illusione trascendentale alla base della Dialettica come logica dell'illusione.

Il quinto e ultimo capitolo della tesi è dedicato all'esame dell'uso regolativo della ragione in relazione alla precedente analisi dell'uso reale, al fine di provare come la prima *Critica* ammetta la possibilità di un uso reale e regolativo della facoltà razionale, o meglio lo richieda, nella misura in cui senza l'uso reale non sarebbe possibile neanche un uso logico, e dal momento che la predisposizione alla metafisica, così come l'illusione trascendentale, sono inevitabili in quanto connaturate alla ragione. Verranno esaminati, in particolare, il peculiare carattere oggettivo che Kant riconosce ai principi e alle idee dell'uso reale della ragione e il particolare atteggiamento epistemico che porta ad ammetterli (*annehmen*): in entrambi i casi, Kant stabilisce dei criteri di oggettività e di "ritener vero" (*Fürwahrhalten*) non previsti dall'Analitica, eppure non in contraddizione rispetto ad essa (5.1). Ciò permette di spiegare, in ultima analisi, come possa essere ammessa una sintesi razionale all'interno della prima *Critica*.

Sulla base dell'analisi condotta, il quinto capitolo metterà in luce, infine, come l'uso reale della ragione, grazie all'ammissione del supremo principio in quanto sintetico e dotato di una certa oggettività, sia in grado di determinare i confini, e non semplicemente i limiti dell'esperienza (5.2). La differenza qualitativa tra il campo fenomenico, a cui si rivolge l'intelletto, e il campo noumenico, che la ragione, contrariamente all'intelletto, occupa in modo positivo attraverso le idee e i principi razionali, mostra, inoltre, ulteriormente la differenza qualitativa tra le due facoltà. Tale distinzione qualitativa emerge, in particolare, nei diversi tipi di unità messi in atto dalle due facoltà. L'analisi si conclude analizzando la differenza tra l'unità distributiva dell'intelletto e l'unità collettiva della ragione regolativa, irriducibile alla prima e, anzi, funzionale al corretto e compiuto funzionamento dell'intelletto (5.3).

1 La genesi della differenza tra intelletto e ragione nel periodo precritico

In questo capitolo analizzeremo le principali opere pubblicate da Kant prima della stesura della *Critica della ragion pura*, a partire dalla *Nova Dilucidatio* del 1755 fino alla *Dissertazione inaugurale* del 1770, per rintracciare la genesi della distinzione critica tra la facoltà dell'intelletto e la facoltà della ragione. L'elaborazione di questa distinzione emergerà dalla constatazione kantiana dell'insufficienza di una metafisica fondata su principi esclusivamente logici, e dalla relativa esigenza di riferire la conoscenza a una dimensione reale. Tale dimensione reale si articolerà, da una parte, come esigenza di ricondurre la conoscenza all'esperienza, dall'altro come il bisogno di preservare un sapere metafisico, dunque non derivato dall'esperienza, senza ridurlo a soli principi logici. La prima esigenza porterà come esito l'elaborazione critica della facoltà dell'intelletto, che al di fuori del rapporto con l'esperienza ha un significato puramente logico; il secondo bisogno si concretizzerà nella facoltà della ragione come capace di un uso reale senza rapporto diretto con l'esperienza. Da questo punto di vista, la genesi della distinzione critica tra intelletto e ragione risulterà coincidente con l'attribuzione di un uso reale, indipendente dall'esperienza, alla sola facoltà della ragione.

L'esigenza di rintracciare negli scritti precritici la genesi della differenza tra le due facoltà nasce dalla constatazione di uno scarto tra la *Critica della ragion pura* e il pensiero kantiano precedente. A ben vedere, gli studi sull'origine del criticismo, nel rinvenire i temi fondamentali alla base della svolta critica, hanno riconosciuto, in particolare, la critica humeana al principio di causalità, la teoria delle antinomie e la distinzione tra sensibilità e intelletto come i principali candidati atti a ricoprire il ruolo della "grande luce" che l'anno '69 portò a Kant, secondo la celebre quanto oscura *Reflexion* 5037.¹² Tuttavia, accanto questi temi, ampiamente studiati dalla letteratura, è importante considerare anche la distinzione tra la facoltà dell'intelletto e la facoltà della ragione

¹² "Ho cercato seriamente di dimostrare le proposizioni e le loro antitesi, non per stabilire una dottrina scettica, ma perché sospettavo che fosse nascosta un'illusione dell'intelletto. L'anno 69 mi ha dato una grande luce" (AA XVIII, 69). L'annotazione, non esplicitando in modo univoco la causa della grande luce responsabile della svolta critica, include, in effetti, elementi a sostegno di tutte le tre possibilità interpretative sopra menzionate: se il riferimento alla dottrina del dubbio richiama lo scetticismo humeano verso la conoscenza metafisica, pur non accolto da Kant fino alle sue estreme conseguenze, la contrapposizione tra una tesi e il suo contrario rimanda alla dottrina delle antinomie, mentre il rinvio all'illusione dell'intelletto si riferisce alla confusione tra conoscenza sensibile e conoscenza intellettuale che la *Dissertazione* del 1770 intende superare distinguendo nettamente, come vedremo, tra i due tipi di conoscenza

come un ulteriore elemento che ha contribuito in modo essenziale all'elaborazione della filosofia critica ma che non è stato particolarmente valorizzato dagli interpreti.¹³

Come vedremo, al pari dei precedenti temi anche tale distinzione segna un momento di svolta fondamentale nell'evoluzione del pensiero kantiano. Nei *Prolegomeni*, spesso citati per i noti riferimenti a Hume e alle antinomie come momenti essenziali del risveglio dal sonno dogmatico, è presente, in effetti, anche un importante passaggio che mette in luce la centralità della distinzione tra intelletto e ragione per la svolta critica:¹⁴

La distinzione delle idee, cioè dei concetti puri della ragione, dalle categorie, o concetti puri dell'intelletto, in quanto conoscenze di tutt'altra specie, origine ed uso, è una parte così importante per la fondazione di una scienza che contenga il sistema di tutte queste conoscenze a priori, che senza una tale separazione una metafisica è assolutamente impossibile o tutt'al più è un tentativo irregolare e acciabbato, di mettere insieme un castello di carta, senza conoscere i materiali dei quali ci si occupa, e la loro sufficienza per questo o quello scopo. Se la critica della ragione pura non avesse fatto altro che questo, cioè porre per la prima volta dinanzi agli occhi questa distinzione, avrebbe già con ciò apportato, a chiarimento del nostro concetto di metafisica e della nostra condotta nella indagine del campo metafisico, ben più che tutti gli sterili sforzi, che, per risolvere i problemi trascendenti della ragion pura, si sono sempre finora intrapresi, senza mai supporre che ci si trovasse in tutt'altro campo che quello dell'intelletto, sforzi nei quali si affilavano insieme concetti dell'intelletto e della ragione, proprio come se fossero della stessa specie [*von einerlei Art*]. (Prol §41 AA IV, 328-329; p. 173)

In queste righe Kant dà due importanti indicazioni in relazione alla differenza tra concetti dell'intelletto e concetti della ragione, che si riflette conseguentemente nella differenza tra le due facoltà: in primo luogo, si tratta di una differenza essenziale per una riforma della metafisica resa possibile dalla critica; in secondo luogo, si ha a che fare con una differenza *di specie* tra le due facoltà.

¹³ Sebbene sia stata notata tra gli interpreti la novità rappresentata dalla distinzione tra intelletto e ragione tanto rispetto al periodo precritico quanto rispetto alla tradizione precedente a Kant, non è stato ancora dedicato ad essa, a quanto conosco, un'analisi approfondita. Hinske (1992, p. 319) puntualizza che la distinzione critica tra concetti dell'intelletto e concetti della ragione è "il risultato di una lunga e faticosa elaborazione". Sulla stessa linea Theis (2010b, p. 211) precisa che "i pensieri sviluppati nell'Introduzione e nel Libro primo della Dialettica si vengono formulati per la prima volta relativamente tardi". Cfr. anche Meer (2020, p. 140): "Alla fine del XVIII secolo, Kant introdusse un concetto di idee completamente diverso da tutti gli altri concetti di idee della filosofia moderna".

¹⁴ Per i riferimenti a Hume e alle antinomie cfr. Prol AA IV, 257; p. 7; Prol §50 AA IV, 338; p. 193. Br XII, 256-258; pp. 395-396.

A proposito del primo punto, nelle righe precedenti della stessa opera Kant sottolinea la portata rivoluzionaria della distinzione rispetto alle dottrine filosofiche precritiche, constatando che tale “pur necessaria separazione non si è mai fatta in alcun sistema di metafisica, dove quelle idee della ragione concorrono senza distinzione insieme con i concetti dell’intelletto, come appartenenti, quali sorelle e fratelli, ad una stessa famiglia” (Prol §39, AA IV, 326; p. 167). Anche la *Critica* denuncia tale mancanza dai sistemi metafisici ad essa precedenti: “Per il momento abbiamo già raggiunto il nostro scopo, ossia abbiamo sottratto da questa posizione equivoca i concetti trascendentali della ragione – che solitamente nelle teorie dei filosofi vengono mescolati ad altri, senza essere opportunamente distinti almeno dai concetti dell’intelletto [...]” (A338/B395-96). Tali considerazioni possono applicarsi allo stesso pensiero kantiano precedente la stesura della *Critica della ragion pura*, nella misura in cui il primo riferimento a intelletto e ragione come facoltà differenti compare nella *Reflexion* 4675, datata attorno al 1775.¹⁵

In relazione al secondo punto, è opportuno precisare che ciò che manca nelle dottrine filosofiche precedenti alla prima *Critica* e nelle stesse opere kantiane precritiche non è in generale una distinzione tra le nozioni di “intelletto” e “ragione”, ma una differenza di specie, che chiameremo qualitativa, che le connota come due diverse facoltà. Ciò è particolarmente evidente nella *Falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche*, l’unica opera precritica in cui Kant tematizza, sulla base della tradizione filosofica ereditata, una distinzione tra intelletto e ragione: come vedremo nella prossima sezione, dedicata all’analisi di quest’opera, tale distinzione è puramente logica e non connota due facoltà qualitativamente distinte.

1.1 La distinzione logica tra intelletto e ragione nella *Falsa Sottigliezza*

Nel breve saggio *La falsa sottigliezza delle quattro figure sillogistiche* (1762), in cui Kant si propone di mostrare come l’articolazione aristotelica delle quattro figure del sillogismo non sia che un’inutile complicazione, una falsa sottigliezza appunto, nella misura in cui le ultime tre figure sono riconducibili alla prima, si può rintracciare l’unica chiara determinazione precritica delle facoltà di intelletto e ragione. Essa ripropone la definizione diventata canonica al tempo di Kant dell’intelletto come facoltà di produrre concetti distinti e della ragione come facoltà di costruire

¹⁵ “La facoltà dell’intuizione è la sensibilità, quella del pensiero è l’intelletto (del pensiero a priori, quando l’oggetto non è dato, è la ragione)” (Ref 4675 AA XVII, 648-653).

sillogismi. Si consideri la definizione data da Meier nell'*Auszug aus der Vernunftlehre*, su cui Kant ha basato le sue lezioni di logica per tutto l'arco del suo insegnamento:

In una dimostrazione basata sulla *ragione* [*Vernunft*], tutti i fondamenti su cui si basa la prova devono essere completamente certi (§193, §204); essi devono essere, quindi, dimostrabili o indimostrabili (§313). Nel primo caso, essi devono essere poi provati. Conseguentemente, una prova non diventerà una dimostrazione fino a che non si arrivi ai soli fondamenti indimostrabili. I giudizi vuoti (cioè, tautologici), i giudizi fondamentali (ossia, gli assiomi) e i postulati, sono quindi la prima base di partenza di tutte le dimostrazioni basate sulla ragione (§314, §315). Quando la prova è stata portata avanti fino a giudizi di questo tipo, l'*intelletto* [*Verstand*] trova pace. (*Auszug* §318, AA XVI, 91)

Tale definizione, fondata su un'epistemologia di stampo cartesiano, si ritrova, in Wolff, Baumgarten, Crusius e Tetens e può essere fatta risalire alla *Logica* di Port Royal.¹⁶ Si tratta dunque di una elaborazione che Kant eredita dalla tradizione logica e metafisica del XVII-XVIII secolo, a cui egli fa diretto riferimento nello scritto del 1762, e a cui apporta un'unica importante modifica, riguardante la determinazione dell'intelletto: mentre nella tradizione wolffiana tale facoltà è associata, come specificato, alla conoscenza attraverso concetti distinti, dalla cui connessione emergono i giudizi, nella *Falsa sottigliezza* il riferimento ai concetti distinti viene eliminato e l'intelletto viene definito esclusivamente come facoltà di giudicare. A cambiare radicalmente è la teoria del giudizio sottesa, che per Kant non ha più nei singoli concetti, conosciuti con chiarezza e distinzione secondo la tradizione cartesiana, la fondamentale unità di misura, ma nei giudizi la prima base normativa di ogni conoscenza.¹⁷

¹⁶ La *Logique ou l'art de penser* di Arnauld e Nicole (1662) è suddivisa internamente in quattro sezioni principali, dedicate rispettivamente alla trattazione delle idee, dei giudizi, dei sillogismi e del metodo. Le idee si riferiscono a un'"azione dello spirito che si chiama concepire [*concevoir*]", mentre i sillogismi sono frutto di un "ragionamento [*raisonnement*]" (cfr. Port Royal). A questo proposito, è, inoltre, evidente come questo testo sia anche la fonte della divisione interna della prima *Critica* (cfr. Pissis, 2012, pp. 34-35). Willaschek (2018, pp. 29-31) fornisce una breve digressione sull'uso dei termini "intelletto" e "ragione" precedenti all'elaborazione critica kantiana, considerando, in particolare, come Wolff erediti la traduzione tedesca fornita da Leibniz di "*Verstand*" nel senso del latino "*intellectus*", a sua volta derivato dalla platonica *noësis*, e di "*Vernunft*" nel senso di "*ratio*", a sua volta traduzione di *dianoia* (mentre in altri autori la traduzione è invertita). Si considerino le seguenti definizioni wolffiane di "ragione" come "facoltà di vedere nella *connessione* delle verità" e di "intelletto" come "facoltà di conoscere *distintamente* ciò che è possibile" (*Deutsche Metaphysik* §368, §277, corsivo mio). Cfr. anche *Metaphysica* §624, §640. Sulla teoria kantiana del sillogismo in riferimento alla tradizione precedente cfr. anche Meer (2020).

¹⁷ "La distinzione di un concetto non consiste nel fatto che ciò che è la nota caratteristica della cosa è rappresentata con chiarezza, ma piuttosto nel fatto che è riconosciuta come una nota caratteristica della cosa" (DfS AA II, 59; 496). Il passaggio della chiarezza delle idee alla validità dei giudizi è oggetto dell'approfondito studio di Pollok (2017, pp. 44-49; pp. 164-165). Si tratta di un tema ampiamente studiato dalla letteratura kantiana, che ha denominato tale

In ogni caso, tale distinzione logica tra intelletto e ragione non subisce modifiche per tutto l'arco del periodo precritico, nonostante la sostanziale rielaborazione della teoria della conoscenza che in particolare a partire dalla *Dissertazione* verrà introdotta da Kant, e confluirà poi nell'articolazione logica delle facoltà della *Critica della ragion pura*. Una distinzione logica tra intelletto e ragione permane, dunque, per tutto il corso del pensiero kantiano.¹⁸

Riportiamo la descrizione delle due facoltà data dalla *Falsa Sottigliezza*, in cui emerge con chiarezza il carattere quantitativo della distinzione:

In secondo luogo, per quanto possa essere evidente, affermo che per i concetti completi non è richiesta all'anima una forza fondamentale diversa da quella richiestale per i concetti distinti (in quanto viene proprio usata la stessa facoltà, che riconosce immediatamente qualcosa come nota in una cosa, anche per rappresentare di nuovo in questa nota un'altra nota e quindi per pensare la cosa mediante una nota distante); altrettanto facilmente si comprende che intelletto e ragione, ossia la capacità di riconoscere distintamente e quella di fare sillogismi, non sono facoltà fondamentali diverse. Entrambe consistono nella capacità di giudicare; ma se si giudica mediatamente, si deduce.

In terzo luogo, da quanto detto, si ricava anche che la facoltà conoscitiva superiore si fonda senz'altro soltanto sulla capacità di giudicare (DfS AA II, 59; p. 497)

Se l'intelletto è la facoltà della conoscenza attraverso concetti distinti, che associati tra loro formano un giudizio, in cui un concetto funge da nota, cioè da predicato, di un soggetto, la ragione è facoltà del sillogismo, che, secondo la definizione fornita qui da Kant, "è ogni giudizio per mezzo di una nota mediata, o, in altre parole: esso è la comparazione di una nota con una cosa mediante una nota intermedia" (DfS AA II, 47; p. 487), secondo il principio "*nota notae est etiam nota rei ipsius*". Tale definizione porta Kant a riconoscere intelletto e ragione come un'unica facoltà, che ha nell'attività di giudizio la sua capacità fondamentale, nella misura in cui il sillogismo non è altro che un insieme di più giudizi. D'altra parte, secondo la tradizione dell'illuminismo tedesco, la ragione non è altro che una specificazione della più generale facoltà dell'intelletto nel suo massimo "*grado di perfezione*" (*Entwurf* §441, corsivo mio).

svolta critica con l'espressione "primato del giudizio": cfr. Meer, 2019, p. 87; Longuenesse, 1998, p. 74; Brandt, 1991.

¹⁸ Sulle differenze tra la trattazione del '62 e la concezione critica dei giudizi e dei sillogismi cfr. Nussbaum (1992) e Meer (2019, pp. 87-88).

A lato di questa considerazione kantiana si potrebbe dire che la distinzione qui riportata tra intelletto e ragione ha una natura esclusivamente quantitativa, fondata cioè sulla quantità di concetti e di note coinvolti, mentre dal punto di vista qualitativo le due facoltà non differiscono l'una rispetto all'altra perché condividono una medesima capacità di giudizio.¹⁹

1.2 La distinzione logico/reale

L'identità qualitativa, di specie, tra intelletto e ragione permane, a ben vedere, nel corso dell'intero periodo precritico, accanto alla loro distinzione logica e quantitativa. I due termini vengono, infatti, utilizzati da Kant, al di fuori dell'ambito logico della *Falsa Sottigliezza*, come sinonimi. Ciò è stato rilevato dagli interpreti che, nell'analizzare i testi precritici, hanno puntualizzato come ragione e intelletto si equivalgano nell'uso che ne fa Kant fino al 1770 (cfr. De Boer, 2020, p. 54n.). Si tratta di una differenza piuttosto rilevante rispetto alla netta separazione “di specie” tra intelletto e ragione delineata dalla *Critica della ragion pura*, che però non è stata adeguatamente approfondita nella letteratura secondaria.

Per ovviare a questa mancanza, vorrei ora concentrarmi sulle fasi fondamentali del cammino che ha portato Kant all'elaborazione di questa distinzione per come è nota attraverso la prima *Critica*. Stante l'equivalenza precritica di intelletto e ragione, il germe di tale distinzione dovrà essere individuato in altri motivi del pensiero kantiano. Mi concentrerò in particolare sulla distinzione logico/reale, che attraversa l'intero arco del cammino precritico, pur declinandosi in forme diverse, e che “costituisce una rottura significativa rispetto alla tradizione, che secondo Kant confonde questi due tipi di fondamento” (Stang 2018, p. 89). Ciò che vorrei mostrare è che l'esigenza di distinguere intelletto e ragione come due facoltà differenti e irriducibili è sorta per Kant a partire dal binomio logico/reale e dall'evoluzione della sua elaborazione.

1.2.1 *Ratio veritatis e ratio actualitatis* nella *Nova Dilucidatio*

La filosofia precritica di Kant può essere letta come il tentativo di conciliare in un unico sistema filosofico le conoscenze metafisiche di derivazione leibniziano-wolffiana con i principi fisici

¹⁹ La descrizione data della distinzione logica tra le due facoltà spiega perché essa valga come distinzione quantitativa, poiché i sillogismi prodotti dalla ragione non sono altro che un insieme di giudizi prodotti dall'intelletto. L'attributo “logico” qui utilizzato non va sovrapposto a quello utilizzato all'interno del binomio logico/reale, che ci apprestiamo ad esaminare nelle prossime sezioni.

introdotti dalla scienza della natura newtoniana, ossia dottrine che confliggevano in molteplici aspetti nonché nei presupposti di fondo. Kant sperava di rintracciare un principio unitario in grado di spiegare tanto l'approccio meccanicistico e deterministico della fisica newtoniana, legato all'osservazione e alla sperimentazione, quanto i principi e le dimostrazioni quantitativo-speculativi che le dottrine metafisiche di derivazione leibniziana applicavano alla conoscenza non solo di Dio e dell'anima ma anche del mondo fisico, attraverso la cosiddetta "cosmologia razionale". Tale proposito assume la forma di un progetto sistematico fino al 1766, quando con la pubblicazione dei *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica* Kant comprende il fallimento di tale progetto: gli oggetti della scienza e le entità della metafisica non possono essere collocati in uno stesso mondo, e per questo nell'ultimo scritto precritico, la *Dissertazione inaugurale*, egli stabilisce la loro separazione, assegnandoli a due mondi distinti.²⁰ Seguiremo ora le tappe di questo percorso, concentrandoci in particolare sull'evoluzione del binomio logico/reale.

Il trattato *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, presentato nel 1755 in una disputa pubblica all'università di Königsberg, costituisce un momento importante nello sviluppo dell'iniziale progetto precritico, nella misura in cui affronta per la prima volta i problemi propri di una metafisica che mal si conciliava con la nuova scienza fisica, attraverso un'analisi dei principi della conoscenza. In esso Kant analizza e corregge i principi della tradizione metafisica, quali il principio di ragion sufficiente, il principio degli indiscernibili e i principi di successione e coesistenza, al fine di renderli compatibili con la teoria fisica newtoniana.

A questo proposito, egli si rifà alle critiche di stampo antirazionalista che già Crusius aveva rivolto a Wolff, accusato di aver confuso verità oggettive, riguardanti l'esistenza di oggetti al di fuori del pensiero, con verità logiche, legate alla conoscenza del soggetto. Al fine di mettere in luce l'errore attribuito a Wolff, Crusius riteneva necessario distinguere nettamente tra una dimensione

²⁰ Si tratta di una lettura consolidata della filosofia precritica, ricostruita in particolare da Schönfeld (2000). Divergono, invece, le interpretazioni delle singole opere precritiche in rapporto a tale obiettivo generale, come mette in luce puntualmente Falkenburg (2021, pp. 2-72) nella sua ricostruzione dell'evoluzione del pensiero kantiano. A proposito delle contrapposizioni più particolari tra i due approcci che Kant intendeva conciliare, quello fisico e quello metafisico, ricordiamo, citando Falkenburg (2021, p. 3) "i concetti di spazio e tempo (relativo vs. assoluto), di forza (interna vs. esterna), di costituzione della materia (teoria del continuum vs. atomismo) e i principi generali sottesi (la credenza di Newton nell'intervento divino vs. il sistema di armonia prestabilita di Leibniz)". Con i *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive* (1747) e la *Storia universale della natura e teoria del cielo* (1755) Kant si propone di trovare una conciliazione rispetto a queste divergenze attraverso un principio unitario, nel primo scritto rintracciato nel concetto di intensione, nel secondo nel concetto di forza. Insieme alla *Nova Dilucidatio*, l'unica tra le opere citate in questa nota di cui mi occuperò, la successiva *Monadologia fisica* (1756) sviluppa ulteriormente il proposito sistematico kantiano, gettando in questo caso un ponte tra la cosmologia fondata sulla fisica newtoniana e la teoria wolffiana delle monadi fisiche.

meramente logica, fondata sul principio di non contraddizione e dunque implicata di fatto da Wolff che considerava tale principio il primo e unico principio metafisico, e una dimensione reale inerente all'esistenza.²¹

Tale distinzione crusiana verrà ripresa da Kant per perseguire un simile obiettivo antirazionalista, che d'altra parte avrebbe reso possibile un'apertura della metafisica ai principi della scienza fisica. Nel 1755 il recupero della concezione crusiana è, tuttavia, ancora confuso e incoerente. Soltanto in alcuni passaggi della *Nova Dilucidatio* Kant segue e utilizza coerentemente la distinzione di Crusius. Essa è funzionale, innanzitutto, al conseguimento di uno dei principali e peculiari obiettivi dell'opera, consistente nel rifiuto del principio di non contraddizione come unico e fondamentale principio, com'era secondo l'impostazione wolffiana: “[...] ma a che condizione si può stabilire che si deve ricondurre tutte le verità a questa definizione come alla pietra di paragone? Non c'è infatti necessità alcuna di rivendicare ogni qualsivoglia verità in base all'impossibilità del suo opposto” (PND AA I, 391; p. 12): vale a dire, se il contrario di un concetto risulta impossibile, ciò non implica necessariamente che tale concetto sia vero.²²

Lo stesso argomento viene ripreso nella sezione successiva, in quello che può essere considerato un primo abbozzo della critica all'argomento ontologico, fondata esattamente sulla differenza tra pensiero ed esistenza: “L'argomentazione procede così: se in un ente sono unite senza distinzione tutte le realtà, quell'ente esisterà: ma se sono solamente pensate unite, anche quella sua esistenza rimane a livello di idea” (PND AA I, 394; p. 19). Svilupperò nel prossimo paragrafo, dedicato all'*Unico argomento*, la confutazione qui solo abbozzata del tradizionale argomento ontologico, che pretenderebbe di derivare l'esistenza di un *ens realissimus* dal suo solo concetto, in quanto contenente tutti i predicati tra cui l'esistenza. È fin da ora chiaro, tuttavia, che l'errore della prova sta nella derivazione dell'esistenza dalla possibilità, senza considerare la diversa natura delle due nozioni.

L'emendata dimostrazione dell'esistenza di Dio funge qui da conferma dell'impossibilità di fondare l'intera conoscenza metafisica esclusivamente a partire dal principio di non contraddizione, ricondotto, a sua volta, al principio logico di identità. In particolare, Kant

²¹ Sull'influenza di Crusius nella *Nova Dilucidatio* cfr. De Vleeschauwer (1962, p. 28), Ciafardone (1978), Beiser (1992).

²² Beck, nella sua traduzione inglese degli scritti precritici, commenta questo passaggio utilizzando una terminologia che Kant introdurrà solo a partire dall'*Unico Argomento* e che si chiarificherà nella sezione successiva del presente lavoro: dall'*impossibilità logica* istituita dal principio di non contraddizione non si può derivare una *possibilità reale*. Nel commentare la *Nova Dilucidatio*, Grier (2001, p. 20) mette in luce un altro aspetto rilevante introdotto dal trattato: qui Kant, infatti, interrogandosi sui principi che regolano la nostra conoscenza, distingue nettamente dal modo umano di conoscere, quello proprio di Dio, che non è vincolato al principio di identità.

sostiene, sulla scorta di Crusius, l'irriducibilità del principio di ragione sufficiente al principio di non contraddizione, mostrando l'invalidità della dimostrazione wolffiana che pretendeva di derivare il primo dal secondo.²³ Kant offre una risposta all'accusa di ambiguità che Crusius aveva indirizzato alla trattazione wolffiana del principio di ragion sufficiente, da Crusius denominato "principio di ragion determinante", distinguendo, innanzitutto, tra ragione antecedentemente determinante, costituente la *ratio essendi* di un oggetto, e ragione conseguentemente determinante, che stabilisce la *ratio cognoscendi* dell'oggetto (cfr. PND AA I, 391-94; pp. 14-16). Quest'ultima "non produce la verità ma soltanto la spiega" (PND AA I, 394; p. 18), al contrario della prima.²⁴

Accanto a questa distinzione interna al principio di ragion determinante, Kant ne propone una seconda legata allo stesso principio, più interessante ai nostri scopi, nella misura in cui esplicita in maniera più chiara la distinzione tra una dimensione logica e una dimensione reale. Si tratta della differenza tra "ragione di verità [*ratio veritatis*] e ragione di attualità [*ratio actualitatis*]:

Nel primo caso si tratta unicamente della posizione del predicato effettuata in base all'identità con il predicato di nozioni che sono implicate - in assoluto o in riferimento al nesso - dal soggetto; laddove per parte sua il predicato, che già coincide con il soggetto, si limita ad essere palesato. Nel secondo caso, che riguarda realtà poste in essere, si esamina non *se* la loro esistenza sia determinata, bensì *dove* venga determinata. (PND AA I, 398; p. 25)

²³ Va puntualizzato che la critica crusiana, riproposta da Kant, non si rivolge anche a Leibniz, ma solo alla rielaborazione della filosofia leibniziana da parte di Wolff, che ne estremizza, secondo i due critici, l'impostazione razionalista: cfr AA ÜE VIII, 247; p. 125: "[...] per Leibniz al principio di non contraddizione occorre aggiungere ancora un altro principio, quello dei giudizi sintetici, che gli rintraccia nel principio di ragion sufficiente".

²⁴ Kant specifica "Si può chiamare la prima ragione [antecedentemente determinante, AV] anche ragione del perché [*cur*], vale a dire dell'essere e dell'accadere; la seconda [ragione conseguentemente determinante, AV]: ragione del che [*quod*], vale a dire del conoscere" (PND AA I, 392; p. 14). Egli fornisce l'esempio chiarificatore dei satelliti di Giove: la loro eclissi è la *ratio cognoscendi* della propagazione della luce, ma non ne costituiscono la *ratio essendi*, nella misura in cui se non esistessero, la propagazione della luce non cesserebbe. La *ratio essendi* di tale fenomeno è invece, secondo la teoria cartesiana, la collisione di corpuscoli (cfr. PND AA I, 392-93; pp. 15-16). Stang (2016, pp. 83ss.; 2019, 87ss.) ridefinisce questo binomio nei termini di ragioni esplicative e ragioni epistemiche, mentre Falkenburg (2020, pp. 22-23) parla a questo proposito di ragioni ontiche e di ragioni epistemiche, rispettivamente. La stessa autrice puntualizza che soltanto a partire dagli anni '60 Kant distingue nettamente tra *Realgrund* e *logische Grund*. Si consideri, a questo proposito, la critica che Kant rivolge a Crusius nelle *Quantità negative*, per aver ammesso che la possibilità che i due tipi di *Grund* soprapposti potessero coincidere (cfr. NG AA II, 203; p. 288).

La possibilità di rintracciare cause contingenti che determinano l'esistenza di una realtà implica l'impossibilità di riferirsi al solo principio di identità, che, invece, può spiegare le ragioni di verità dal punto di vista di un rapporto di contenimento logico.²⁵

In ogni caso, mentre Crusius “è dell'opinione che talune realtà esistenti siano a tal punto determinate dalla loro attualità stessa che considera vano cercare qualcos'altro” (PND AA I, 397; p. 22), non accettando di fatto che il principio di ragione determinante debba sempre potersi applicare alla dimensione dell'esistenza, Kant concepisce il carattere reale del principio di ragion sufficiente in modo più stringente.²⁶

1.2.2 Possibilità logica e possibilità reale nell' *Unico argomento*

La differenza tra logico e reale si chiarifica in quello che è stato definito “l'ultimo grande lavoro kantiano nella metafisica dogmatica e speculativa” (Chignell, 2012, p. 635): *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763). Esso, oltre a collocarsi nel progetto precritico di riforma della metafisica leibniziano-wolffiana, prosegue il percorso inaugurato dalla *Nova Dilucidatio* relativo all'integrazione di principi materiali e non semplicemente logici all'interno del sapere metafisico. A proposito della metafisica, si intensifica in Kant la sensazione di oscurità e spaesamento, rispetto a cui egli intende rispondere attraverso una correzione del tradizionale argomento ontologico:

Ma a raggiungere questo scopo [la dimostrazione dell'esistenza di Dio, AV], bisogna avventurarsi nell'abisso senza fondo che è la metafisica. Oceano tenebroso, senza sponde e senza fari, in cui bisogna condursi come chi, navigando in mare non ancora solcato, non appena metta piede su una qualche terra, esamina il suo cammino, e cerca se mai delle

²⁵ Non è chiaro se la distinzione tra ragione antecedentemente determinante (corrispondente al *Realgrund* di Crusius) e ragione conseguentemente determinante (assimilabile all'*Idealgrund* crusiana) sia sovrapponibile a quella tra ragione di attualità e ragione di verità. Stang (2016, p. 83ss.) propone di leggere quest'ultima distinzione come una differenza interna alla ragione antecedentemente determinante. In effetti, nell'introdurre la definizione di ragione antecedentemente determinante egli specifica che ad essa si può aggiungere la “*ragione identica*” (PND AA I, 391; p. 14), che corrisponde alla ragione di verità, dove il determinato, essendo contenuto nel determinante, non lo segue né lo precede.

²⁶ Crusius sostiene l'impossibilità di un'applicazione universale del principio di ragion determinante anche per ragioni morali, cioè per evitare una ricaduta deterministica che impedirebbe a suo avviso l'ammissibilità della libertà delle azioni umane. Anche su questo punto Kant non condivide l'implicazione individuata da Crusius. A proposito, invece, della vicinanza tra Crusius e Kant nella critica alla filosofia leibniziano-wolffiana, Falkenburg (2020, pp. 49-51) riporta anche il commento kantiano al principio leibniziano degli indiscernibili, che, sulla scorta di Crusius, viene contestato sulla base dell'esperienza, che mostra esempi di identità, come nel caso dell'acqua, del mercurio, etc., ed esclude così la possibilità di “ipotizzare una diversità recondita che sfugge ai sensi” (PND p. 43).

inavvertite correnti marine non abbian deviato il suo corso, nonostante ogni precauzione che possa mai prescrivere l'arte di navigare (BDG AA II, 65-66; p. 105-6).

Tale passaggio anticipa con evidenza temi prettamente critici, nel mettere in luce tanto la mancanza di appigli offerti dal sapere metafisico allo stato allora presente, quanto l'urgenza di un atteggiamento critico di esame retrospettivo delle conoscenze a mano a mano guadagnate. Ciò si declina in questo scritto, come anticipato, nella proposta di una prova dell'esistenza di Dio alternativa all'argomento ontologico, proposto da Leibniz e poi da Wolff e Baumgarten.²⁷ Ma dato l'incerto e oscuro stato in cui versa la metafisica, Kant specifica come tale prova non sia che "l'argomento per una dimostrazione" [*Beweisgrund zu einer Demonstration*]. In questo senso, se da una parte Kant riprende e sviluppa la dimostrazione abbozzata nel 1755, dall'altra associa ad essa un grado di certezza inferiore che in passato.²⁸

Nonostante questo, è rilevante che le difficoltà individuate nel sapere metafisico non precludano la possibilità di una tale indagine, sostenuta da un "legittimo desiderio, di cui non può spogliarsi un intelletto abituato all'indagine, di raggiungere qualcosa di compiuto e di chiaramente concepito in così importante conoscenza" (BDG AA II, 65; p. 105). Emerge qui un altro fondamentale tema critico, relativo all'inevitabile tendenza verso la metafisica della ragione umana, centrale anche per gli scopi del presente lavoro, come vedremo. Per ora, basti considerare a margine come anche qui si trovi una conferma dell'uso indifferenziato dei concetti di intelletto e ragione da parte del Kant precritico: la tendenza metafisica attribuita dalla prima *Critica* alla facoltà della ragione viene qui, infatti, associata all'intelletto.

Se queste sono le riflessioni che Kant riserva per la Prefazione, la prima parte dello scritto del '63 si apre con una considerazione ("Considerazione prima") relativa al concetto di esistenza, dove Kant approfondisce le implicazioni della distinzione tra logico e reale, mostrando come l'esistenza non possa valere come predicato alla stregua di una qualsiasi altra determinazione attribuita a un soggetto. Si tratta di un'inedita formulazione con cui Kant esprime l'argomento già presentato seppur in forma schematica nella *Nova Dilucidatio*: in questi termini risulta ancora più evidente l'errore di considerare possibilità ed esistenza come equipollenti, senza tener conto della differenza tra un qualsiasi predicato logicamente possibile sulla base del principio di non

²⁷ Cfr. Stang (2016, pp. 43-74) per la derivazione cartesiana della prova e le differenze tra le diverse rielaborazioni.

²⁸ Si consideri sotto questo punto di vista l'osservazione della *Deutlichkeit* che attribuisce alle tradizionali argomentazioni della metafisica utilizzate in ambito teologico un grado di certezza alto, rispetto agli altri campi di investigazione, ma comunque non assoluto: "Perciò in tutte quelle parti ove non si riscontri un *analogon* di contingenza, la conoscenza di Dio può essere molto certa" (UD AA II, 297; p. 243, traduzione modificata): cfr. Falkenburg (2000, p. 64).

contraddizione e l'attribuzione di esistenza. Si tratta di un errore che invalida la stessa prova ontologica, come mostra Kant nello stesso paragrafo: infatti, tutte le cose presenti nella mente di Dio come possibili non potrebbero corrispondere a delle cose esistenti, prima che Dio attribuisca loro l'ulteriore predicato di esistenza, ma, d'altra parte, il fatto che le cose presenti nella mente di Dio manchino di un predicato contraddirebbe la perfetta rappresentazione che Dio ha della possibilità di tutte le cose nella loro completa determinazione.

Kant approfondisce la natura di tale differenza associando ai predicati possibili una posizione relativa nella proposizione, dove l'essere compare nella funzione di copula, cioè per collegare il predicato relativamente al soggetto, come nell'esempio "S è P". Al contrario quando si tratta di esistenza, chiarisce Kant, l'essere viene posto assolutamente, dal momento che non è in gioco una relazione tra cose ma la posizione della cosa fuori dal pensiero: in questo caso la corrispondente proposizione "S è" esprime dunque l'esistenza di S.²⁹ Da una parte, dunque, si ha a che fare con una posizione relativa che esprime una "relazione logica" secondo il principio di non contraddizione (BDG AA II, 74; p. 115), dall'altra si istituisce una posizione assoluta che determina la realtà dell'esistenza: incontriamo a questo livello la prima formulazione esplicita del binomio logico/reale.

Si tratta di una differenza sostanziale poiché nel primo caso i predicati possibili vengono ricavati *dal concetto* stesso del soggetto; nel secondo caso, al contrario, l'esistenza è rintracciata *"nell'origine della conoscenza che io ho della cosa. Si dice: l'ho vista io, oppure: l'ho appresa da coloro che l'han vista"* (BDG AA II, 73; p. 114, corsivo mio). Se consideriamo esclusivamente il *"quid* posto, in una cosa reale non è posto più che un semplice possibile [...]; ma per quanto riguarda il modo, dalla realtà sicuramente è posto di più. Domando infatti: in qual modo tutto ciò è posto nella semplice possibilità?" (BDG AA II, 75; p. 116). Se si considera l'origine della conoscenza, della posizione del verbo essere nella proposizione, si sposta l'attenzione dal contenuto al *modo* in cui tale contenuto viene posto, un modo che può consistere nell'analisi del concetto, da cui si ricavano i suoi predicati possibili, o dalla realtà stessa che mostra l'esistenza effettiva di tali contenuti. Comincia qui ad emergere la nozione di esperienza, intesa nel senso di realtà a noi accessibile tramite i sensi, come origine della conoscenza, tanto che Kant parla a questo proposito del senso della vista o addirittura di "concetto di esperienza" (BDG AA II, 73; p. 114).

²⁹ Come nota Grier (2001, p. 25) ciò che in ultima analisi Kant rifiuta è l'identificazione tra essere e realtà, sostituendola con una concezione dell'essere come atto di porre (cf. BDG AA II, 73; p. 114).

L'irriducibilità della conoscenza metafisica a una dimensione meramente logica sembra, da questo punto di vista, sovrapporsi al tema dell'esistenza empirica o dell'esperienza in quanto ulteriorità rispetto ai principi logici su cui la metafisica fonda il suo sapere. Ciò ha spinto Anderson (2015) a individuare proprio nel binomio logico/reale elaborato da Kant in particolare negli scritti del 1763 il primo germe della successiva distinzione critica tra giudizi analitici e giudizi sintetici e la relativa critica a una metafisica ridotta alla conoscenza analitica. Sebbene il significato critico dei termini analitico/sintetico non sia ancora definito in questo contesto, appare evidente che in questa elaborazione del binomio logico/reale si può trovare la descrizione critica dei giudizi analitici "che dividono il concetto, mediante un'analisi, nei suoi concetti parziali che in esso erano già pensati (per quanto confusamente)" e dei giudizi sintetici che "aggiungono al concetto del soggetto un predicato che in quello non era affatto pensato", dove "ciò su cui si fonda la possibilità della sintesi [...] è l'esperienza" (A7/B11ss.). Per Anderson, ciò che la distinzione logico/reale comincia a mettere in luce, è l'impossibilità di ridurre tutte le relazioni tra oggetti a un rapporto di contenimento del predicato nel soggetto, come vorrebbe il razionalismo wolffiano. L'esperienza, in quanto polo reale, mostrerebbe esattamente l'irriducibilità al solo polo logico di una metafisica che investighi davvero la realtà.³⁰

In linea con ciò, le stesse considerazioni espresse nell'*Unico argomento* sull'urgenza di una conoscenza non fondata esclusivamente su principi logici ha portato gli interpreti kantiani, fin dal tardo XIX secolo, a classificare questa fase dell'evoluzione del pensiero di Kant come "empirista". Già Erdmann (1884/1992) denomina il periodo che va dal 1763 al 1766, anno di pubblicazione dei *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica*, come "empirismo critico" mettendo in luce come, non tanto l'influsso di Hume e Locke, quanto le critiche alla metafisica wolffiana ereditate in parte da Crusius, conferiscano la connotazione empirista a questa fase della filosofia kantiana, rintracciabile proprio nel riferimento all'esperienza che la rielaborazione della nozione di esistenza porta con sé.³¹ Se si considera, inoltre, come la "Parte

³⁰ "Nell'*Unico argomento* e nelle *Grandezze negative*, Kant utilizza numerose versioni della stessa distinzione di base tra reale e logico e ne fa un uso esteso e filosoficamente conseguente. [...] In tutti questi casi, lo scopo dialettico di Kant è quello di insistere sul fatto che una metafisica puramente logica (come quella di Wolff) deve essere integrata da ulteriori affermazioni, che rientrano nel lato "reale" della distinzione. Qui più che altrove, il Kant precritico anticipa la forza della sua matura distinzione analitico/sintetico" (Anderson 2015, p. 158). D'altra parte, l'autore mette anche in luce la distanza tra la distinzione logico/reale elaborata in questa fase precritica e la nozione critica di analitico/sintetico, considerando lo sfondo razionalista ancora del tutto presente nell'*Unico argomento* e nelle *Quantità negative*, come vedremo più approfonditamente in relazione a questo trattato, nella misura in cui rimangono legati a una concezione della verità del tipo predicato-nel-soggetto (Anderson 2015, p. 167).

³¹ Erdmann (1884/1992), p. XVII. Tra le interpretazioni tradizionali, ricordiamo anche quella di De Vleeschauer (1939/1962), che interpreta questi scritti in modo altrettanto empirista: "Se l'esistenza è un fatto di esperienza, si può

seconda” dell’*Unico Argomento* sia dedicata alle prove a posteriori dell’esistenza di Dio, fondate sulla “valutazione delle proprietà essenziali delle cose attraverso l’esperienza” (BDG AA II, 92; p.134), si aggiunge un ulteriore motivo a suffragio di tale interpretazione empirista, oltre alla già menzionata nozione di esistenza come polo reale del binomio logico/reale, a tema in questa sezione.

La formulazione della distinzione tra logico e reale nell’*Unico argomento* non si limita a quanto abbiamo analizzato sopra, a proposito della “Considerazione prima”. Nelle successive sezioni, Kant propone la propria versione della prova a priori, non solo rispettando la distinzione prima elaborata tra l’esistenza e gli altri predicati, ma approfondendola ulteriormente. L’unico argomento per la dimostrazione dell’esistenza di Dio secondo Kant, infatti, non ammette la derivazione dell’esistenza dalla possibilità di un concetto ma rintraccia nella possibilità stessa il rimando necessario ad un’esistenza. Attraverso la riformulazione dello stesso concetto di possibilità secondo il binomio logico/reale Kant elabora, cioè, l’unica prova legittima: la possibilità non ha, infatti, semplicemente una natura logica e formale, fondata sull’accordo tra i predicati sulla base del principio di non contraddizione, ma accanto ad essa va considerato anche il “reale’ della possibilità” (BDG AA II, 78; p. 119), vale a dire i dati, il materiale di ogni possibile, il *quid* pensato: “Un triangolo che sia quadrato, è assolutamente impossibile. Ciò nonostante esso è pur un triangolo, e parimente il *quid* quadrato è in sé qualcosa” (*ibidem*). Formale e reale della possibilità sono un’ulteriore formulazione del binomio logico/reale che serve a Kant a mostrare come all’interno della stessa possibilità si annidi la necessità dell’esistenza.

L’unico argomento possibile dimostra l’esistenza necessaria di Dio a partire dalla constatazione che “ogni possibilità cade, non solo quando si trovi un’intrinseca contraddizione, come il ‘logico’ della impossibilità, ma anche quando non vi è da pensare un materiale, un dato” (*ibidem*). In altri termini, senza una qualche dato esistente non vi sarebbe alcuna possibilità, poiché non vi sarebbe nulla di pensabile come possibile; ma l’assenza di ogni possibilità è impossibile, argomenta Kant, dunque deve darsi un’esistenza assolutamente necessaria, cioè quella di Dio.

Ciò determina il “primo principio reale [*Realgrund*] della possibilità” (BDG AA II, 79; p. 121), accanto a quello logico [*logische Grund*], fondato sul principio di non contraddizione, che a sua volta stabilisce una “definizione nominale” di possibilità, da distinguere rispetto a quella “reale”

ancora attribuire una validità a questa scienza che si priva deliberatamente della garanzia dell’esperienza? Una domanda di questo tipo sarà alla base di tutta l’attività kantiana da questo momento in poi. [...] L’elemento empirico del suo pensiero ha portato i suoi interpreti a collegarlo a Hume. Questa interpretazione sembra falsa. Crusius ha fornito il problema e Newton la soluzione” (pp. 29-30).

(BDG AA II, 81; p. 123).³² Tali definizioni arricchiscono ulteriormente il significato del binomio logico/reale, sistematizzando la differenza introdotta confusamente nella *Nova Dilucidatio* tra *ratio veritas*, in grado di spiegare la possibilità di un fenomeno basandosi su un piano esclusivamente logico, e *ratio actualitas*, che ne determina al contrario l'attualità, cioè la possibilità reale.

Accanto a tali determinazioni, assume particolare rilevanza anche l'ulteriore distinzione tra "contraddizione logica" e "ripugnanza reale" (BDG AA II, 86; p. 128), introdotta in questo scritto da Kant per mostrare come non sia sufficiente affermare che le determinazioni di Dio non siano logicamente contraddittorie, ma sia necessario escludere anche predicati realmente incompatibili tra loro, contro la concezione logicista di Dio, che rinveniva come sue proprietà tanto l'estensione quanto l'intelletto, tra loro realmente anche se non logicamente incompatibili.³³

Esaminerò più precisamente nel prossimo paragrafo la distinzione tra contraddizione logica e ripugnanza reale, compiutamente sviluppata da Kant nel coevo scritto sulle quantità negative. Per ora è importante trarre un'importante considerazione sulla base della precedente analisi: se è vero che l'elaborazione del binomio logico/reale offerta dall'*Unico argomento* introduce il fondamentale tema dell'esperienza e della sintesi da essa resa possibile, come abbiamo notato considerando le letture empiriste di questa fase del pensiero kantiano, la dimensione dell'esistenza necessaria di Dio emersa compiutamente attraverso la prova a priori fornita da Kant ci pone dinanzi a un significato di 'esistenza' e di 'reale' non assimilabile alla dimensione empirica. Dell'esistenza di Dio non potremmo fare esperienza tramite i sensi, al contrario di quanto Kant aveva affermato a proposito dell'esistenza come posizione assoluta e non semplicemente relativa. Il polo reale, dunque, non può essere semplicemente interpretato come il germe della futura sinteticità esperienziale perché esso viene anche elaborato da Kant nel senso

³² La complessa nozione di "*Grund*" verrà tradotta in modi diversi nel presente lavoro (come "principio", "fondamento", "ragione" o "causa", etc.), in relazione al contesto in cui compare, ma verrà segnalato anche il termine tedesco originario.

³³ L'esclusione della ripugnanza reale tra le determinazioni di Dio non deriva dall'impossibilità del singolo soggetto di avere due predicati contrastanti a livello reale (altrimenti si tratterebbe dell'impossibilità logica fondata sul principio di non contraddizione), ma dall'inammissibilità di una mancanza, prodotta dalla ripugnanza reale come vedremo più avanti, per l'*ens realissimus*. Chignell (2012, p. 646ss.) considera l'armonia reale tra predicati (dunque l'assenza di ripugnanza reale) come un'ulteriore condizione per cui si dia possibilità, assieme alla consistenza (cioè il rispetto del principio di non contraddizione) e il contenuto (il "materiale" della possibilità che abbiamo analizzato sopra seguendo l'argomentazione kantiana). Le implicazioni derivate da questa lettura hanno aperto un acceso dibattito con Stang (2016, p. 107ss) a proposito della determinazione di cosa effettivamente in Dio sia esente da tale ripugnanza reale.

di una realtà e di un'esistenza - quella di Dio - non empiriche.³⁴ Kanzian (1993, p. 403) ridimensiona a questo proposito l'eredità crusiana di matrice empirista rintracciabile nell'*Unico argomento*, considerando anche le prove a posteriori per la dimostrazione dell'esistenza di Dio, fornite nella seconda parte del saggio:³⁵ se l'esistenza e la materialità di ogni oggetto naturale mostrano un'armonia e una finalità intrinseca tali da poter essere spiegabili solo come parti dell'insieme di predicati possibili pensati da Dio, è evidente, secondo Kanzian, che la dimensione empirica rimanda a una concezione sistematica di stampo razionalista.

Ai fini della presente analisi è utile concludere questa sezione dedicata all'*Unico argomento*, ribadendo come il binomio logico/reale venga ulteriormente approfondito e coerentemente utilizzato da Kant in questo saggio, dove il polo della realtà riporta tanto alla dimensione esperienziale dell'esistenza degli oggetti quanto al livello razionalistico dell'esistenza di Dio, al fine di mostrare in entrambi i casi l'irriducibilità della metafisica al piano esclusivamente logico. L'esistenza, tanto empirica quanto divina, non può essere derivata tramite un rapporto di contenimento tra soggetto e predicato, ma si riferisce a una dimensione ulteriore.

1.2.3 Opposizione logica e opposizione reale nelle *Quantità negative*

Il trattato coevo all'*Unico argomento*, *Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* (1763), si propone lo stesso scopo di evidenziare le insufficienze della metafisica razionalista, incapace in questo caso di rendere conto del concetto di quantità negative. Si tratta, ancora una volta, di una critica al logicismo dell'impostazione leibniziano-wolffiana, che non contempla altra possibilità di relazione tra oggetti se non attraverso il rapporto di contenimento tra soggetto e predicato. In particolare, il fatto che un predicato possa essere contenuto in un soggetto che non contenga a sua volta il predicato logicamente opposto, non spiega, secondo Kant, come due predicati possano essere contrapposti pur non essendo logicamente in contraddizione tra loro: tra gli innumerevoli esempi forniti da Kant di questa contrapposizione non logica ma reale, c'è quello di due forze contrarie: “una forza che imprime un moto ad un

³⁴ Di ciò si rende conto lo stesso De Vleeschauwer (1939/1962), che tuttavia evade esplicitamente il problema: “Come si può conoscere un'esistenza assoluta? La questione sembra essere risolvibile in un solo modo. Se il pensiero, cioè il giudizio, non può coglierla, allora dobbiamo rivolgerci all'esperienza e determinarla empiricamente. Si deve certamente fare un'eccezione per una sola esistenza assoluta, cioè Dio. Kant non la deduce dall'esperienza, ma dal concetto di possibile. Se ignoriamo il carattere eccezionale dell'esistenza divina, possiamo facilmente vedere che la proposta kantiana può essere estesa senza difficoltà all'intero dominio della metafisica.” (p. 30).

³⁵ Per una soluzione al quesito su come queste prove a posteriori possano non contraddire l'unicità dell'unico argomento possibile fornito da Kant attraverso la prova a priori cfr. Falkenburg (2020, p. 67).

corpo in una direzione, ed una forza uguale in direzione contraria, non si contraddicono e sono possibili come predicati di un sol corpo. Conseguenza ne è la quiete, la quale è qualcosa (*repraesentabile*) (NG AA II, 171; p. 255).³⁶ L'opposizione reale tra due predicati non produce l'annichilimento del soggetto affetto dai due predicati, come sarebbe nella contraddizione logica di un corpo in moto e contemporaneamente in quiete, ma affetta il soggetto mantenendolo tuttavia rappresentabile, come nell'esempio del corpo in quiete che subisce due forze realmente opposte. La conseguenza della quiete è un nulla ancora rappresentabile, definito da Kant zero = 0, che determina una privazione, una mancanza ma non una negazione assoluta irrepresentabile. Il concetto di quantità negativa per determinare un elemento contrapposto a un altro tale da produrre un risultato = 0, ma non l'annullamento del soggetto investito da tali elementi, tuttavia è impreciso, specifica Kant, nella misura in cui determina una negazione (la seconda forza contrapposta alla prima) che in realtà non sarebbe tale al di fuori di tale rapporto di negazione; anche la quantità negativa è cioè qualcosa di affermativo, al contrario di *non a* come elemento logicamente contraddittorio rispetto ad *a*. Nonostante tale imprecisione, il concetto di quantità negative e la conseguente opposizione reale che ne deriva, mostra ancora un esempio dell'insufficienza dell'impostazione logicista e arricchisce ulteriormente e coerentemente la rosa di significati del binomio logico/reale.

Che si tratti di un approfondimento sistematico di uno stesso concetto è dichiarato da Kant a conclusione del trattato, dove le nozioni di contraddizione logica e ripugnanza reale sono accostate a quelle di *logische Grund* e *Realgrund*, già sviluppate nell'*Unico argomento* e rintracciabili a partire dalla *Nova Dilucidatio* con la distinzione tra *ratio veritatis* e *ratio actualitatis* (cfr. NG AA II, 203; p. 287).³⁷ In queste righe, emerge ancora più chiaramente il senso di questa distinzione, in riferimento alla successiva distinzione critica di analisi e sintesi. Vale la pena citare per intero il passaggio:

Io comprendo assai bene in che modo una conseguenza venga posta da una causa secondo la regola dell'identità, poiché la si ritrova in essa attraverso la suddivisione dei concetti. Così la necessità è una causa dell'immutabilità, la composizione una causa della divisibilità,

³⁶ Altri esempi forniti da Kant nel corso del trattato riguardano l'ambito morale, a proposito dell'opposizione reale tra virtù e vizi, l'ambito psicologico, con il contrasto tra il piacere e il dispiacere, e quello conoscitivo, nella contrapposizione tra attenzione e astrazione.

³⁷ Anderson (2015, p. 163) nota che nelle *Quantità negative* la necessità di considerare il *Realgrund* si pone come supplemento della relazione causale semplicemente logica su cui si fonda la metafisica leibniziano-wolffiana; nell'*Unico argomento*, al contrario, la stessa prova a priori dell'esistenza di Dio si fonda sulla nozione di *Realgrund*, mostrando dunque un'urgenza maggiore.

l'infinita una causa dell'onniscienza ecc. ecc., e riesco chiaramente a concepire questo nesso tra causa e conseguenza perché la conseguenza è veramente identica con uno dei concetti parziali della causa; e poiché essa è già racchiusa in quest'ultima, viene posta da questa secondo il principio di identità. In che modo però una cosa nasca da un'altra cosa, ma non seguendo il principio di identità: ecco un punto che vorrei mi fosse chiarito. Io dico causa logica [*logischen Grund*] il primo tipo di causa perché il suo rapporto con la conseguenza si può comprendere logicamente, e precisamente secondo il principio di identità; la causa del secondo tipo invece la dico causa reale [*Realgrund*], perché questo rapporto, pur facendo parte dei miei concetti veri, non può essere giudicato in nessun modo secondo la sua natura. (NG AA II, 201-2; pp. 286-87)

È chiaro da questa formulazione come la questione riguardi in ultima analisi il principio di ragion sufficiente, o di ragion determinante nell'enunciazione della *Nova Dilucidatio*, espresso dalla domanda "in che modo posso capire perché, *essendoci una cosa, ce n'è un'altra?*" (NG AA II, 202; p. 287),³⁸ e la sua irriducibilità a un'interpretazione analitica, in base a cui la conseguenza è contenuta nel concetto stesso della causa secondo una relazione di contenimento logico.

L'insufficienza di questa interpretazione viene resa evidente ancora una volta attraverso il concetto di Dio come *Realgrund* dell'esistenza del mondo: "Ma la volontà di Dio contiene la causa reale dell'esistenza del mondo. La volontà di Dio è una cosa. Il mondo esistente è una cosa del tutto diversa. Eppure l'una pone l'altro" (*ibidem*). È la diversità tra causa e conseguenza, dunque, a determinare lo scarto tra un'interpretazione sintetica e una puramente analitica del principio di ragion sufficiente. In questo caso, la sinteticità non emerge da una dimensione empirica ma designa semplicemente una dimensione extralogica propria della metafisica.

Per ribadire l'insufficienza della relazione di contenimento, Kant afferma: "[...] risulta che il rapporto tra una causa reale e una cosa che da essa venga posta od annullata non si può affatto esprimere mediante un giudizio, ma soltanto mediante un concetto. [...] alla fine tutte le nostre conoscenze di questo rapporto terminano nei concetti semplici e non più divisibili di cause reali, i cui rapporti con le conseguenze non possono più essere chiariti" (NG AA II, 204; p. 289). Si tratta di un passaggio piuttosto rilevante per comprendere innanzitutto, come nota Anderson (2015, p. 167), come la teoria kantiana del giudizio degli anni '60 sia ancora completamente ancorata a una teoria della verità del tipo predicato-nel-soggetto, in base a cui ogni conclusione

³⁸ Nel caso delle quantità negative e dell'opposizione tra predicati la domanda si riformula in negativo: "[...] se si possa chiaramente riconoscere in che modo, *essendoci una cosa, possa esserne annullata un'altra*" (NG AA II, 203; p. 288).

dipende, implicitamente o esplicitamente, da una relazione di identità o contraddizione tra predicato e soggetto. Per questo un giudizio non potrà mai rendere conto di per sé di una relazione o opposizione reale. Se ha indubbiamente ragione Anderson nell'interpretare il rinvio ai concetti, in quanto base giustificativa della realtà di un nesso, come l'incapacità, da parte del Kant precritico, di concepire un'altra tipologia di giudizio oltre a quello analitico, vale a dire il giudizio sintetico fondato sull'esperienza, è anche importante considerare come non casuale tale riferimento ai concetti. Esso ci dà prova di un nesso tra realtà e concettualità non riducibile alla dimensione meramente logica e d'altra parte non assimilabile alla dimensione esperienziale. Se ciò sia solo un retaggio precritico poi superato dal Kant maturo sarà da vedere nel corso dell'analisi.

In chiusura a questa sezione dedicata alle *Quantità negative* è utile rifarsi allo scritto che Kant compose l'anno precedente in vista di un concorso bandito dall'Accademia reale delle scienze di Berlino, ma pubblicato nel 1764.³⁹ Si tratta dell'*Indagine sulla distinzione dei principi della teologia naturale e della morale*, dedicato espressamente a rintracciare il metodo più consono alla metafisica.⁴⁰ Due punti in particolare del saggio sono rilevanti ai nostri scopi: in primo luogo, la necessità avanzata da Kant che la metafisica sia costituita non solo da principi formali (dei quali fondamentali sono il principio di identità e il principio di non contraddizione), ma anche da principi materiali, coerentemente con l'elaborazione della nozione di *Realgrund* accanto a quella di *logische Grund*.⁴¹ La descrizione dei principi materiali come "proposizioni indimostrabili" che fungono da "dati primi" e "offrono o la materia di spiegazioni o il fondamento di conclusioni sicure", "evidenti per ogni intelletto umano" (UD AA II, 295-96; pp. 240-41), conferma la natura concettuale, e non esperienziale, del piano extralogico e materiale che Kant tenta di far emergere

³⁹ Per una nota storica sulle vicissitudini politiche dell'Accademia di Berlino, diretta prima del 1763 dall'antirazionalista Maupertuis che mai avrebbe premiato saggi volti a garantire la certezza del sapere metafisico, come quelli di Kant o Mendelssohn, vincitore del concorso, cfr. McQuillan (2016, p. 77ss.). Si consideri che Kant riceve una menzione da parte dell'Accademia per aver mancato la vittoria di un solo voto rispetto a Mendelssohn.

⁴⁰ In particolare, uno dei punti centrali del saggio, di cui non mi occuperò direttamente, è la difesa del metodo analitico come metodo propriamente filosofico, da distinguere nettamente dal metodo sintetico proprio della matematica, in opposizione all'impostazione wolffiana che intendeva derivare interamente il metodo metafisico da quello matematico. Ciò, tuttavia, non fornisce indicazioni in merito all'accostamento tra i binomi logico/reale e analitico/sintetico in senso critico, dal momento che nel *Preisschrift* le diciture "analitico" e "sintetico" non coincidono con il significato che i due termini assumeranno nella prima *Critica*, riferendosi la prima semplicemente alla scomposizione di un concetto e la seconda al collegamento arbitrario di concetti. Per una panoramica sulla disputa relativa al metodo consono alla metafisica nel panorama culturale prossimo a Kant cfr. Tonelli (1959).

⁴¹ La necessità per la metafisica di affiancare ai principi formali principi materiali è condivisa da Johann Heinrich Lambert, anch'egli candidato per il *Preisschrift*, come egli stesso scrive a Kant (Br AA X, 52). La corrispondenza tra i due assume una certa rilevanza nello studio dell'evoluzione del rapporto tra Kant e la metafisica nel periodo precritico, dal momento che i due autori condividono l'urgenza di una radicale riforma della metafisica e il loro scambio contribuirà a rafforzare e influenzare il proposito kantiano: cfr. McQuillan (2016, pp. 97-102).

e che svilupperà nelle successive *Quantità negative* attraverso la distinzione tra giudizi, fondati esclusivamente su principi formali, e concetti, in grado di rendere conto del *Realgrund*.⁴² Alla base della distinzione, sembra dunque esserci l'impossibilità, nel caso di un fondamento logico, di derivare un elemento "ulteriore", non immediatamente implicato nel concetto di partenza, che in questo senso non risulta di per sé analizzabile e scomponibile nei concetti contenuti logicamente in esso. È dunque una relazione di contenimento logico ad essere insufficiente per cogliere i nessi causali reali, a conferma della tesi di Anderson.⁴³ Ma ancora una volta la soluzione a tale insufficienza non sembra rintracciabile nel piano esperienziale.

A ben vedere, il riferimento all'esperienza non manca nel *Preisschrift*, che, al pari degli scritti precedentemente analizzati è stata compresa nell'interpretazione tradizionale nella cosiddetta fase empirista del pensiero precritico kantiano.⁴⁴ Tale interpretazione viene giustificata dal fatto che nello scritto Kant si propone di correggere la disciplina metafisica prendendo a modello per essa il metodo scientifico newtoniano: come nella scienza newtoniana "con *esperienze sicure* [...] si devono ricercare le regole secondo le quali si svolgono certi fenomeni della natura [...]. Allo stesso modo si deve procedere in metafisica: mediante *una sicura esperienza interna*, cioè mediante una coscienza immediata ed evidente, bisogna ricercare quelle note che sicuramente si trovano nel concetto di una qualche qualità generale [...]" (UD AA II, 286; p. 230, corsivo mio). Ma già tale formulazione ci fa comprendere come Kant stia sviluppando una semplice analogia con il metodo induttivo approntato da Newton. Come precisa De Boer (2020, p. 279): "Proprio come la fisica, la metafisica dovrebbe precludere le speculazioni vacue attraverso un'attenta osservazione di ciò che è dato. Tuttavia, mentre la fisica procede analizzando i risultati empirici, la metafisica deve procedere analizzando le conoscenze date, cioè i pensieri che abbiamo sullo spazio, sulla sostanza o sulla causalità". Al cuore dell'analogia sembra dunque esserci l'osservazione in opposizione alle speculazioni arbitrarie, e non l'esperienza sensibile, a cui solo la scienza fisica è direttamente rivolta. A conferma di ciò, Kant ribadisce in più luoghi come la metafisica, in questo al contrario della matematica, abbia a che fare con parole che rappresentano

⁴² Nell'ultima sezione del saggio, la "Quarta meditazione" (UD pp. 242-7), Kant mostra esplicitamente l'insufficienza dei principi formali, da cui non nasce nulla in ambito speculativo, né alcuna "normatività particolare" in ambito pratico.

⁴³ Ciò non contraddice l'assunto di fondo del *Preisschrift*, che separa nettamente il metodo sintetico della matematica da quello analitico della metafisica, perché tale separazione non implica una totale estraneità della sintesi rispetto alla conoscenza metafisica ma testimonia solo l'urgenza di liberare la metafisica, innanzitutto attraverso il metodo analitico, dalle incertezze e oscurità in cui versa: cfr. UD AA II, 290; p. 234.

⁴⁴ Cfr. de Vleeschauwer (1939/1962), già criticato da Laywine (1993, p. 22) e poi da Grier (2001, p. 31). Per un'interpretazione più recente cfr. De Boer (2020), che mostra la complessità del riferimento all'esperienza del *Preisschrift*, riconducibile non semplicemente a Newton ma anche allo stesso Wolff.

il generale *in abstracto*, mentre i segni matematici lo rappresentano *in concreto*, riferendosi a una conoscenza sensibile estranea alla metafisica (cfr. UD AA II, 279, 291; p. 222, 236).

In conclusione di questa sezione, possiamo ricapitolare l'urgenza espressa da Kant di non ridurre la metafisica a meri principi logici, rilevando quanto anche i principi materiali e i fondamenti reali siano imprescindibili, senza che ciò implichi necessariamente un rimando all'esperienza sensibile. Quest'ultima, al contrario, viene tenuta nettamente separata dall'ambito di analisi proprio della metafisica.

1.2.4 Esperienza e ragione nei *Sogni*

I *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica* (1766) sono stati interpretati dai sostenitori della fase empirista del pensiero kantiano come il culmine di tale supposto empirismo del Kant precritico.⁴⁵ Come si evince dal titolo, in questo scritto Kant paragona i racconti divinatori del sensitivo svedese Swedenborg con le dottrine metafisiche a tema spirituale o pneumatologico, riguardanti cioè la natura e il mondo degli spiriti, in quanto entità non riconducibili alla realtà materiale e fisica. Stando alle conclusioni del testo, dove Kant sostiene l'impossibilità di una conoscenza filosoficamente convincente di un oggetto di cui non si può avere prova nell'esperienza, l'impostazione empirista emerge con evidenza. Vale la pena, tuttavia, approfondire il modo in cui Kant elabora in questo saggio il tema dell'esperienza, in contrapposizione a una conoscenza metafisica totalmente indipendente da essa, per seguire lo sviluppo concettuale del binomio logico/reale, nonostante non venga menzionato esplicitamente in questo testo. Il luogo in cui emerge implicitamente con più evidenza è sempre in sede di conclusione:

Ma quando infine si arriva ai rapporti fondamentali, finisce il compito della filosofia, giacché è impossibile conoscer mai con la ragione, come qualcosa possa esser una causa o avere una forza; questi nessi devono semplicemente esser presi dalla esperienza. Giacché la nostra regola di ragione [*Vernunftregel*] riguarda soltanto il confronto secondo *l'identità e la contraddizione*. Ma in quanto qualcosa è una causa [*Ursache*], vien da *qualcosa* posto *qualcosa d'altro*, e non si può quindi trovare alcuna connessione in virtù dell'accordo [...].

⁴⁵ Beiser (1992, p. 45) vede in tale svolta empirista e nella conseguente disaffezione verso la metafisica una critica alle stesse dottrine metafisiche delle forze vitali esposte dallo stesso Kant negli anni precedenti. Anderson (2015), valorizzando esclusivamente il significato di reale come esperienza, ricade in tale linea di lettura empirista in particolare in relazione ai *Sogni*. Per una lettura alternativa cfr. McQuillan (2016, p. 57ss.).

Perciò i concetti fondamentali delle cose come cause, quelle delle forze ed azioni, se non sono tratti dall'esperienza, sono del tutto arbitrari e non possono essere né dimostrati né contraddetti. (TG AA II, 370; p. 402)

Da questa formulazione Kant sembra attribuire alla conoscenza metafisica governata dalla ragione esclusivamente principi logici, rinvenendo altrettanto esclusivamente solo nell'esperienza la possibilità di conoscere il *Realgrund* dei fenomeni.⁴⁶

Per quanto il riferimento all'esperienza sia indubbiamente maggiormente accentuato che negli scritti precedenti, ciò non si pone in contraddizione con quanto sostenuto in precedenza da Kant. In primo luogo, viene ribadito che la metafisica non può produrre conoscenza se ridotta al solo ambito logico. Infatti, ciò che non permette di cogliere il *Realgrund* è l'irriducibilità di quest'ultimo a rapporti esclusivamente logici, come sostenuto fin dal *Beweisgrund*: “quando io non voglio considerar la stessa cosa come causa, non ne nasce mai una contraddizione, giacché, posto qualcosa, non è contraddittorio togliere qualcosa d'altro” (*ibidem*). Non è possibile cioè stabilire con il mero ausilio della logica il rapporto reale tra due oggetti, perché il contrario di tale rapporto non genera contraddizione e dunque non è logicamente dimostrabile con necessità.

Se è vero che solo l'esperienza, e cioè la dimensione materiale di esistenza degli oggetti, può rendere conto dei loro nessi reali, è anche vero che è proprio attraverso la metafisica che tali nessi possono iniziare ad essere colti, per quanto non nella loro compiutezza senza il riferimento a una qualche esperienza. Il passaggio sopracitato si apre, infatti, attribuendo esplicitamente alla filosofia e alla sua attività di astrazione rispetto all'esperienza, la capacità di arrivare per prima a formulare i concetti dei rapporti fondamentali extralogici come quelli di “causa ed effetto, di sostanza e azione”, nella misura in cui “serve a sciogliere il viluppo dei fenomeni e ridurli a rappresentazioni più semplici” (*ibidem*).⁴⁷ Tale processo d'astrazione è tuttavia da Kant ben distinto dal tipo di conoscenza alla base delle infondate dottrine pneumatologiche che egli associa ai sogni del visionario: “il concetto della natura spirituale non può esser trattato come un concetto astratto dall'esperienza” (TG AA II, 320; p. 352n.). Esso cioè non è prodotto attraverso un procedimento di astrazione con cui la ragione risale ai nessi fondamentali che l'esperienza ci può mostrare, nella misura in cui riguarda un mondo in cui non vigono le regole meccaniche della

⁴⁶ Un passaggio iniziale dove Kant contrappone il *quid* reale alle mere chimere prodotte dall'immaginazione sembra confermare l'appiattimento del polo reale al solo lato esperienziale. Come cercherò di dimostrare, si tratta tuttavia di un'elaborazione più complessa: cfr. TG AA II, 320; p. 352.

⁴⁷ Secondo un altro esempio fornito da Kant nelle pagine precedenti: “Ogni materia resiste nello spazio della sua presenza, e perciò si dice impenetrabile. Che questo avvenga, insegna l'esperienza, e l'astrazione da questa esperienza produce in noi anche il concetto universale di materia” (TG AA II, 322; p. 354).

natura fisica e materiale di cui facciamo esperienza.⁴⁸ Kant chiarisce la diversa provenienza del concetto di spirito nel modo seguente:

Ma mi domandate: e allora come, in generale, si è venuti a questo concetto, se ciò non è avvenuto per mezzo dell'astrazione? Rispondo: molti concetti sorgono da segreti ed oscuri ragionamenti in occasione di esperienze, e si propagano poi ad altre, senza neppur coscienza dell'esperienza o del ragionamento che ha fondato il concetto su di essa. Tali concetti si posson chiamare surrettizi [*erschlichene*]. Essi son molti e in parte sono pura illusione [*Wahn*] dell'immaginazione, e in parte sono anche veri, giacché ragionamenti anche oscuri non sempre errano. (TG AA 2, 320; p. 352n.)

Secondo McQuillan (2016, p. 117ss.), questo passaggio contiene la chiave per comprendere l'intero saggio kantiano. È questo procedimento surrettizio che Kant imita in tono sarcastico nella prima parte dei *Sogni*, nel tentativo di offrire una spiegazione filosofica dell'esistenza degli spiriti e delle leggi che regolano il mondo immateriale, per poi screditare il suo stesso ragionamento nella seconda parte, paragonandolo alle fantasticherie di Swedenborg. E gli stessi concetti surrettizi sono attribuiti “agli architetti dei diversi mondi ideali campati in aria”, come definisce Wolff e Crusius, autori di concezioni metafisiche inconciliabili tra loro e qualificati come “sognatori della ragione” fintantoché non “apriranno gli occhi ad uno sguardo che non esclude l'accordo con un altro intelletto umano” (TG AA II, 342; p. 374). Contrariamente a quanto accade nell'esperienza materiale, della natura spirituale “non si possono trovare dati in tutte le nostre sensazioni” (TG AA II, 352; p. 383): manca cioè quel materiale che fonda la possibilità reale già elaborata nel *Beweisgrund*.⁴⁹ Qualsiasi dottrina metafisica degli spiriti risulterà surrettizia, dunque, perché inganna [*erschleichen*], pretendendo di fondare una conoscenza di nessi reali senza il materiale fornito dall'esperienza.

Con ciò Kant intende ribadire come i criteri di esistenza di un oggetto, qui consistenti nella comprensibilità [*Begreiflichkeit*] che da essa deriva, non possano essere identificati con i criteri

⁴⁸ TG AA II 330; p. 361. Nella prima parte del testo, dove Kant propone una giustificazione filosofica della dottrina pneumatologica in un tono sarcastico poi smentito nella seconda parte del testo, egli contrappone il mondo fisico, retto da leggi meccaniche, dal “*mundus intelligibilis*”, cioè il mondo immateriale degli spiriti. Si tratterebbe di mondi separati, ma entrambi abitati dall'uomo anche se con gradi coscienza diversi (cfr. anche TG AA II, 332, 337; p. 364, 369).

⁴⁹ Tale parallelismo tra le due opere viene notato da Grier (2001, p. 41). È opportuno specificare, tuttavia, che mentre nell'*Unico argomento* il riferimento alla possibilità reale è funzionale alla dimostrazione dell'esistenza di Dio, in questo caso il materiale viene esclusivamente associato ai “dati in tutte le nostre sensazioni” e viene dunque ridotto al lato esperienziale, a riprova dell'indirizzo più marcatamente empirista del saggio del '66.

della sua possibilità: se nell'*Unico argomento* ciò era funzionale a dimostrare come dalla mera possibilità logica non fosse derivabile l'esistenza, in questo caso Kant mette in luce anche il verso opposto del rapporto. Non poter concepire concretamente degli enti spirituali, in assenza dei dati forniti dall'esperienza, non implica, infatti, la loro impossibilità; allo stesso modo, la comprensibilità di un'esperienza non implica la sua possibilità. In questo caso, tuttavia, la possibilità a cui Kant fa riferimento non sembra riducibile alla possibilità logica, nella misura in cui non potrebbe essere concepibile alcuna esperienza che violi il principio di non contraddizione e non sia dunque logicamente possibile. Sembra qui a tema un tipo di possibilità reale, che suggerisce come anche nei *Sogni* il polo della realtà non sia totalmente riducibile all'esperienza. Da quanto analizzato sopra emerge una distinzione tra una ragione che procede per astrazione dall'esperienza e che necessita di essa per riempire di contenuto i nessi fondamentali da essa concepiti (pur non arrivando a comprenderne la possibilità) e una ragione, che in realtà viene determinata per lo più come immaginazione, che inganna attraverso la pretesa di una conoscenza certa fondata su concetti e ragionamenti in realtà oscuri. Si tratta di una distinzione che emerge per la prima volta negli scritti kantiani ma che non viene tematizzata espressamente da Kant, contrariamente alla separazione tra esperienza e ragione, che abbiamo analizzato in apertura di questa sezione e che è stata valorizzata quasi eccessivamente dagli interpreti. Essa sembra costituire una prima traccia della distinzione critica tra un intelletto in grado di rintracciare il *Realgrund* dei fenomeni esclusivamente attraverso il rapporto con l'esperienza (anche se ancora senza la capacità di rendere conto delle sue condizioni di possibilità), e una ragione che pretende di conoscere il nesso reale di oggetti di cui non potremmo mai fare esperienza. Come nota Grier, in quest'ultima accezione emerge una concezione di ragione che, in quanto "non limitata nella sue operazioni alle condizioni sotto le quali abbiamo un'esperienza sensibile, che sola fornisce i dati per conoscere la realtà, è in una posizione di chiedere risposte a domande che sono oltre la nostra possibilità di risposta" (Grier 2001, p. 42). Vedremo come nella successiva *Dissertatio* non solo il divario tra l'esperienza sensibile e la conoscenza metafisica prodotta dalla ragione si amplierà, ma anche distinzione tra quelli che per ora sono due tipi diversi di ragione o intelletto si raffinerà ulteriormente. Appare comunque chiaro fin da ora che ciò che sta cominciando ad emergere è una distinzione non meramente formale tra due facoltà, che devono tuttavia ancora

essere espressamente differenziate attraverso le nozioni di intelletto e ragione, qui usate ancora in modo indifferenziato.⁵⁰

Non è un caso che contemporaneamente Kant cominci per la prima volta ad attribuire alla ragione una capacità critica. Di fronte agli insuccessi del sapere metafisico rilevati nel saggio, così come negli scritti precedenti, egli riconosce alla metafisica un'ulteriore funzione, oltre a quella conoscitiva in senso stretto, rivelatasi così deludente, vale a dire:

conoscere se il compito è anche determinato per ciò che si può sapere, e qual rapporto ha la questione con i concetti dell'esperienza, sui quali devono sempre poggiare tutti i nostri giudizi. In quanto la metafisica è scienza dei *confini della ragione umana* [*eine Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft*], ed in quanto in generale, per un piccolo paese che è sempre molto limitato, importa ancor più conoscer bene e tenere i propri possedimenti che andare alla cieca in cerca di conquiste, così quest'utilità dell'accennata scienza è la più sconosciuta e nel tempo stesso la più importante. (TG AA 2, 368; pp. 399-400, traduzione modificata)

Tale funzione non si oppone a quella più strettamente conoscitiva, ma funge da ausilio ad essa, dotandola di una "saggezza" propria di una "ragione maturata dall'esperienza" e consistente "nello scegliere tra gli innumerevoli problemi che si presentano quelli la cui soluzione sta a cuore all'uomo" e che sono alla sua portata (TG AA II, 369; p. 400). È importante poi considerare che "per scegliere razionalmente, si deve prima conoscere anche il superfluo, anzi l'impossibile; ma alla fine la scienza arriva alla determinazione dei limiti imposte dalla natura della ragione umana; però tutti i disegni senza fondamento, che pur forse possono in sé non essere indegni, tranne che son fuori dalla sfera umana, fuggon su al *limbo* della vanità" (TG AA II, 369; p. 401). Le delusioni di una metafisica che tenta di conoscere qualcosa che è impossibile conoscere, come la natura degli spiriti, hanno, dunque, comunque la funzione positiva di mostrare i limiti entro cui una conoscenza umana è possibile. D'altra parte, "stoltezza e ragione han confini [*Grenzen*] segnati così insensibilmente che difficilmente si procede a lungo nell'un campo, senza talora brevemente invadere l'altro" (TG AA II, 356; p. 388). L'emersione di una ragione incapace di conoscere nessi reali senza riferimento all'esperienza, in opposizione a una ragione che si limita ad astrarre i concetti dall'esperienza, va cioè di pari passo con la scoperta di una capacità critica legata

⁵⁰ Sorprendente agli occhi di un lettore della prima *Critica* è, ad esempio, l'espressione "idea dell'intelletto [*Idee des Verstandes*]" utilizzata in questo scritto da Kant (TG AA II, 339; p. 371).

indissolubilmente a quell'incapacità. In altre parole, il tema dei confini entro cui una conoscenza è possibile per l'uomo emerge in concomitanza con la scoperta di una propensione della ragione ad andare al di là di quei confini.⁵¹

Ciò che distingue un visionario, definito anche un "sognatore dei sensi" per la sua capacità di percepire sensorialmente gli spiriti come oggetti fuori di lui, e i metafisici in quanto invece "sognatori della ragione", è proprio la possibilità di un risveglio, attuabile solo per i secondi attraverso un metodo critico, che inizia in questo scritto a delinearsi.⁵² La conoscenza dei limiti della ragione permette infatti di purificare "l'anima dai pregiudizi" ed estirpare "ogni cieca affezione che si fosse mai insinuata per procurare in me l'ingresso a qualche sapere immaginario" (TG AA II, 349; p. 380). Significativa l'immagine della bilancia, che anticipa la metafora giuridica della prima *Critica*: nel misurare diversi argomenti a confronto, la bilancia non deve essere truccata aggiungendo al piatto della propria tesi l'amor proprio o la speranza nel futuro in modo da presentarla già in vantaggio rispetto alle tesi dell'avversario.⁵³ Con questo trucco si generano quei giudizi surrettizi che Kant stesso ha presentato nel capitolo secondo della prima parte, nel fornire una presunta giustificazione dell'esistenza di un mondo degli spiriti, funzionale a fornire la rassicurazione della continuazione della vita oltre la morte fisica.

In conclusione di questa sezione, ricapitoliamo i temi sviluppati e in parte introdotti per la prima volta dal saggio del '66: l'implicito sviluppo del binomio logico/reale riprende le elaborazioni precedenti, anche se con un più marcato sbilanciamento verso il piano dell'esperienza come garante della conoscibilità del fondamento reale. Ciò non esclude, ma anzi conferma che il polo

⁵¹ Per un commento di questo passo dei *Sogni* in relazione al tema dei confini della ragione, che svilupperemo nei capitoli dedicati alla prima *Critica*, cfr. Esposito (2008, pp. 240-242), che si sofferma sul duplice significato della nozione di "confine" presente in questo passaggio.

⁵² Sulla differenza tra i due diversi tipi di inganni cfr. Grier (2001, p. 40) e McQuillan (2016, pp. 120ss.).

⁵³ Il metodo critico come una purificazione dall'interno anticipa la concezione critica compiutamente sviluppata nella *Critica della ragione pura*, in particolare della metafora della "prova del fuoco della critica" [*Feuerprobe der Kritik*] (A406/B433), analizzata da Proops (2021) come una metafora metallurgica che indica il processo di purificazione di una materia preziosa da altri materiali. Inoltre, la metafora della bilancia come confronto di argomenti contrapposti anticipa il procedimento antitetico alla base della svolta critica: si confrontino le due seguenti affermazioni kantiane, la prima tratta dai *Sogni*, la seconda dalla *Critica della ragion pura*. "Il giudizio di colui che contraddice i miei principi, è il mio giudizio, quando, dopo averlo pesato dapprima contro il piatto dell'amor proprio, e poscia in questo contro i principi da me presunti, vi ho trovato un valore maggiore. Prima considerai l'intelletto umano universale soltanto dal punto di vista del mio intelletto; ora mi pongo al posto di una ragione estranea ed esterna ed osservo i miei giudizi insieme coi loro più segreti motivi dal punto di vista degli altri. Certo il confronto delle due osservazioni dà forti parallassi, ma è anche l'unico mezzo per prevenire l'inganno ottico e porre i concetti nel vero loro posto riguardo alla facoltà conoscitiva della natura umana" (TG AA II, 349; pp. 380-381); "Il germe delle controversie, che si trova nella natura della ragione umana, dev'essere estirpato: ma come possiamo estirparlo se non gli concediamo libertà, e neppure il nutrimento per germogliare e venire così alla luce, per poi estirparlo con tutta la radice? Cercate, pertanto, le obiezioni che non sono ancora venute in mente a nessun avversario, e consegnategli persino le armi o cedetegli il posto migliore che egli si possa augurare: in questo non avrete nulla da temere, ma piuttosto potrete sperare di procurarvi un possesso che in futuro nessuno potrà più contestare" (A778/B806).

reale appartiene tanto all'esperienza materiale quanto a una dimensione non ad essa riconducibile (chiamata in questo testo "mondo immateriale" o "*mundus intelligibilis*"). Da questo punto di vista, si delinea per la prima volta una differenziazione tra una ragione legata all'esperienza e una ragione da essa indipendente. Per quest'ultima Kant introduce la necessità di un metodo critico in grado di correggere la metafisica.⁵⁴

Si tratta di un punto fondamentale, rimarcato in particolare da McQuillan (2016, p. 108ss.) per smarcare i *Sogni* dalla tradizionale interpretazione empirista.⁵⁵ Tale lettura empirista risulterebbe, in più, difficilmente conciliabile con l'ultimo scritto pubblicato nel periodo precritico, la *Dissertazione inaugurale* del '70, che ci accingiamo ora ad esaminare, dove la conoscenza metafisica del mondo intelligibile torna a ricoprire una posizione di legittimità. Come mostra De Boer (2020), all'ipotesi di un immotivato regresso dogmatico della *Dissertatio* rispetto alla presunta impostazione empirista dei *Sogni*, è preferibile una più attenta lettura del saggio del '66 che metta in rilievo come le problematichità del sapere metafisico siano rilevate non per screditarlo ma per permetterne una profonda correzione.

1.2.5 Uso logico e uso reale dell'intelletto nella *Dissertatio*

Come anticipato nella sezione precedente, *La forma e principi del mondo sensibile e intelligibile*, dissertazione latina scritta e difesa pubblicamente nel 1770 da Kant per ottenere la cattedra di Logica e Metafisica all'Università di Königsberg, è stata tradizionalmente interpretata come una sorta di regresso razionalistico rispetto agli sviluppi empiristici degli scritti precedenti.⁵⁶ Nella *Dissertazione inaugurale*, infatti, Kant introduce la distinzione tra mondo sensibile e intelligibile e le relative differenti leggi che regolano la conoscenza di tali mondi: nel primo caso le leggi della

⁵⁴ De Boer (2020, p. 51) puntualizza che il primo riferimento negli scritti pubblicati all'urgenza di una critica alla metafisica si ritrova in realtà nel *Kants Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-66*.

⁵⁵ McQuillan considera, in particolare, lo scambio tra Mendelssohn e Kant, dove quest'ultimo assicura il primo di avere per la metafisica ancora la più grande stima (Br AA X, 70), e il progetto di saggio "Il metodo proprio della metafisica" che Kant sviluppa negli stessi anni, senza mai concretizzarlo, e di cui si interessa particolarmente Lambert. Si tratta di indizi che mostrano come la disaffezione verso la metafisica espressa dal tono sarcastico dei *Sogni* non implichi un suo totale rigetto ma, al contrario, la necessità di riformarla.

⁵⁶ Per una ricostruzione delle molteplici interpretazioni che ha suscitato il complesso testo della *Dissertazione inaugurale*, cfr. Lamacchia (1995, pp. 28-38) e De Boer (2020, p. 52n.). A proposito degli interpreti del tardo Ottocento, Windelband, Vaihinger e Cassirer hanno sottolineato il decisivo influsso di Leibniz sulla *Dissertatio* proprio per giustificare la sua impronta razionalistica. De Vleeschauwer (1939/1963, p. 55) commenta risolutamente: "Il principio generale del metodo che deve essere seguito consiste nel liberare l'intelletto da qualsiasi traccia di condizionamento sensibile. Questo deve essere interpretato come contrario all'insegnamento dei *Träume* e di Newton? Indubbiamente deve esserlo". Seguendo De Boer (2020), propongo qui una diversa lettura della *Dissertazione inaugurale*.

sensibilità, che regolano la matematica e la scienza fisica, nel secondo le leggi dell'intelletto, responsabili della conoscenza metafisica, che ha dunque nel mondo intelligibile la sua legittima collocazione. L'apparente riabilitazione della metafisica ha portato dunque a considerare tale scritto una parentesi dogmatica nel percorso di critica alla metafisica che abbiamo seguito finora. Tuttavia, aver ridimensionato l'impulso antimetafisico dei *Sogni* nella sezione precedente aiuta già a non leggere uno scarto insormontabile tra lo scritto del '66 e quello del '70, né tantomeno un'inversione di tendenza da parte di quest'ultimo. Come abbiamo visto, infatti, con i *Sogni* si inaugura la postura critica kantiana finalizzata a riformare la conoscenza metafisica e non semplicemente a negarne la possibilità. Nella misura in cui la *Dissertatio* viene definita da Kant “una scienza propedeutica ad essa [alla metafisica, AV], che insegna il discrimine tra cognizione sensibile e cognizione intellettuale” (MSI II, 395; p. 431), essa può essere interpretata come la naturale prosecuzione dell'intento riformista inaugurato dai *Sogni*.⁵⁷

Mentre nel '66 il metodo appropriato per correggere il sapere metafisico era ancora oscuro, nel '70 Kant sembra averlo individuato nell'impedire che “i principi interni della cognizione sensitiva non sconfinino dal loro ambito e contaminino l'elemento intellettuale” (MSI AA II, 411; p. 452). Come nei *Sogni*, anche in quest'opera tale proposito sorge a partire dalla constatazione della crisi in cui versa la metafisica: *La forma e principi del mondo sensibile e intelligibile*, da questo punto di vista, non può dunque essere considerata una mera riabilitazione della metafisica che i *Sogni* intendevano superare, ma semmai un'ulteriore tappa di un percorso critico coerente.⁵⁸ A conferma di ciò, basti considerare che Kant stesso in una lettera inviata a Lambert pochi mesi dopo la difesa pubblica della *Dissertatio*, descrive come “irrilevanti” (Br AA X, 98; p. 59) le sezioni dell'opera dedicate all'elaborazione di una dottrina metafisica in senso stretto, cioè la prima e la quarta sezione intitolate rispettivamente “La nozione di mondo in generale” e “Il principio della forma del mondo intelligibile”, al contrario delle altre sezioni dove viene approfondito il metodo proprio di una metafisica riformata, che contengono “una materia che sarebbe degna di un'esposizione più accurata ed ampia” (*ibidem*). La postura critica viene rivendicata con convinzione:

⁵⁷ Moledo (2016) mette in luce la novità della concezione metafisica della *Dissertazione* a partire dalla sua determinazione come propedeutica.

⁵⁸ De Boer (2020, p. 53) legge nei *Sogni* la stessa indagine “di secondo ordine” sulle condizioni in base a cui una metafisica rigorosa è possibile: mentre nei *Sogni* oggetto di tale indagine era l'anima, ora si tratta di investigare la nozione di mondo. Beiser (1992, p. 48ss) individua uno scarto tra le due opere a partire dalla considerazione del diverso tipo di metafisica indagato nella *Dissertatio*: qui, secondo Beiser, la metafisica viene trattata come ontologia, cioè “un sistema degli attribuiti e predicati più generali delle cose” (p. 49); nei *Sogni*, al contrario, la psicologia razionale, in quanto parte della *metaphysica specialis*, riguardava una dottrina che mirava alla conoscenza di un oggetto specifico.

Le leggi universali della sensibilità giocano erroneamente un ruolo importante in metafisica, dove tuttavia ne va soltanto dei concetti e dei principi della ragione pura. Sembra sia necessario far precedere alla metafisica una scienza affatto speciale, ancorché semplicemente negativa (*phaenom[en]ologia generalis*), nella quale siano determinati validità e limiti dei principi della sensibilità, affinché essi non vengano a turbare i giudizi su oggetti della ragione pura, come finora è quasi sempre accaduto. (Br AA X, 98; p. 59)⁵⁹

Certo, ciò indica anche l'innegabile presenza di un interesse metafisico da parte di Kant nello scritto del '70, per quanto non in contraddizione con l'evoluzione di pensiero precedente e passibile di differenti interpretazioni, tanto quanto nello scritto del '66 era percepibile una marcata tendenza empirista.⁶⁰

Il metodo scoperto da Kant nel '70 si pone a sua volta come un raffinamento della distinzione tra esperienza e ragione che abbiamo analizzato a proposito dei *Sogni*: si tratta in questo caso di distinguere nettamente tra un mondo sensibile e un mondo intelligibile, come abbiamo anticipato, al fine di purificare la metafisica, che ha per oggetto esclusivamente il secondo, dalla contaminazione della sensibilità. Come già intravisto nel '66, la portata rivoluzionaria di tale metodo non sta tanto nella distinzione di per sé, ben nota nella filosofia wolffiana, come riporta Baumgarten nella sua *Metafisica*, dove distingue tra una facoltà sensibile (“Scientia sensitive cognoscendi et proponendi est *Aesthetica* [logica facultatis cognoscitivae inferioris]”, *Metaphysica* §533, XV, 13) e una facoltà intellettuale (“facultas distincte quid cognoscendi est facultas cognoscitiva superior (mens), intellectus”, *Metaphysica* §624, XV, 34). Ciò che rende la proposta kantiana prorompente è invece la natura di tale distinzione: se Baumgarten, facendo eco a Wolff, la fonda su una differenza nel grado di chiarezza delle conoscenze, sminuendo in tal senso il contributo conoscitivo della sensibilità, per Kant si tratta al contrario di una differenza qualitativa, di specie, non di grado:

⁵⁹ Come mostra Licht dos Santos (2013, p. 647), anche in altre lettere Kant rileva la portata critica dell'opera: “[...]la cosiddetta *Dissertazione inaugurale* è considerata da Kant stesso come il punto di partenza della sua filosofia critica. In una lettera a Marcus Herz del 1 maggio 1781, Kant scrive che la *Critica della ragion pura* ‘contiene il risultato di tutte le varie indagini che partono dai concetti che abbiamo discusso insieme sotto il titolo mundi sensibilis e mundi intelligibilis’ (Br AA X, 266). Allo stesso modo, in una lettera a Tiefrunk del 13 ottobre 1797, Kant gli consiglia di iniziare la raccolta dei suoi scritti minori con la *Dissertazione inaugurale*, in modo che tutte le sue opere precedenti vengano omesse (Br AA XII, 208)”.

⁶⁰ Grier (2001, pp. 45-68) interpreta i due scritti come lo sviluppo del lato empirista e del lato razionalista, che poi confluiranno nella *Critica*, che in questo senso appare come il prodotto dell'unione tra queste due anime.

Temo però che l'illustre Wolff, per il fatto di ritenere meramente logico il discriminante tra fatti sensitivi e fatti intellettuali, abbia completamente abolito l'istituzione antica nobilissima di distinguere tra *la natura specifica dei fenomeni e dei noumeni*, con gran danno per la filosofia e abbia distratto il più delle volte l'attenzione dall'indagine su questi temi a minuzie logiche. (MSI AA II, 395; p. 431)

Ciò che Kant introduce, dunque, è una distinzione *di natura*, qualitativa appunto, tra le due facoltà e i relativi mondi oggetto della loro conoscenza, e non meramente quantitativa come nella tradizione wolffiana.⁶¹ Solo sulla base di questo tipo peculiare di distinzione è possibile individuare la strada per liberare la metafisica da principi e leggi che non permettono di conoscere adeguatamente il suo peculiare oggetto, vale a dire i noumeni o *intellectualia*, “rappresentazioni delle cose *come sono*” (MSI AA II, 393; p. 428).⁶² Al contrario, le rappresentazioni sensitive [*rappresentationes sensitivae*] o fenomeni sono “rappresentazioni delle cose *come appaiono*” (*ibidem*), in quanto effetti di una modificazione soggettiva in dipendenza della presenza dell'oggetto: “la sensazione, che costituisce la *materia* della rappresentazione sensuale, tradisce sì la presenza di qualcosa di sensibile, ma qualitativamente dipende dalla natura del soggetto, in quanto modificabile da questo oggetto; parimenti anche la *forma* della medesima rappresentazione [...] è solamente una legge insita nella mente” (*ibidem*).⁶³ Spazio e tempo, in particolare, sono le forme che regolano le rappresentazioni sensibili della mente umana. A questo riguardo, la grande novità introdotta dalla *Dissertazione inaugurale* è l'affermazione dell'idealità di spazio e tempo, contro la concezione reale del tempo di stampo empirista e newtoniano, sostenuta da Kant nella fase precedente del suo pensiero, dopo aver abbandonato la dottrina leibniziana del tempo.

L'idealità delle forme intuitive di tempo e spazio, accanto alla distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile, sono stati i temi su cui gli interpreti si sono concentrati maggiormente nel commentare l'opera, mettendo in rilievo gli elementi che, rielaborati durante il decennio silenzioso, confluiranno poi nella rivoluzione critica. Tuttavia, è presente nell'opera un'ulteriore distinzione piuttosto rilevante ai fini della nostra ricerca, a cui si è dato però meno peso nella

⁶¹ A questo riguardo, Kant parla di “una duplice genesi della natura della mente” (MSI AA II, 387; p. 421).

⁶² L'espressione “rappresentazioni delle cose come sono” deriva secondo De Boer (2016, p. 241), d'accordo con Prauss, dalla definizione wolffiana ripresa da Baumgarten: “Quod spectatur, sed non in nexu cum iis, quae extra illud ponuntur, *spectatur in se*” (*Metaphysica* §15). Nell'interpretazione kantiana, il nesso con altri oggetti costituirebbe il terreno dell'esperienza, da cui fa astrazione la cosa considerata per sé dal solo intelletto puro.

⁶³ Nonostante l'uso del termine fenomeno o anche di “*apparentia*” Kant specifica che la conoscenza che ne deriva è in ogni caso “verissima” (MSI AA II, 397; p. 433).

letteratura secondaria. Si tratta di una distinzione interna all'intelletto, che diversifica due possibili usi di tale facoltà: l'uso logico e l'uso reale. Questa declinazione precritica del binomio logico/reale rappresenta l'ultimo stadio dell'evoluzione del significato di questi termini.⁶⁴ Ed è proprio in essa che si può cogliere la prefigurazione più evidente della distinzione critica tra ragione e intelletto, termini utilizzati da Kant come interscambiabili per l'ultima volta in uno scritto pubblicato.⁶⁵ Al fine di cogliere tanto le anticipazioni della concezione critica quanto gli scarti rispetto ad essa, è opportuno individuare i diversi elementi che compongono la nuova definizione del binomio logico/reale.

(1) Innanzitutto, come anticipato, si tratta di una differenza di uso della facoltà dell'intelletto. Logico e reale, dunque, non vanno più a indicare semplicemente due differenti tipologie di *Grund* o di opposizione tra predicati, oppure solo due diverse posizioni del verbo essere nella proposizione, dal momento che tutte queste differenze ora sono fatte risalire in primo luogo a due distinti usi dell'intelletto.⁶⁶ In tale cambio di prospettiva, si può percepire, come nota De Boer (2020, p. 53), un germe dell'investigazione critica sulle condizioni di possibilità della conoscenza, fondate sulla soggettività trascendentale che sola dà accesso agli oggetti. Ciò mette in luce il progressivo abbandono da parte di Kant di una prospettiva ontologica, interessata a indagare gli enti in se stessi, al di là del rapporto con un soggetto. Ciò si accorderebbe, inoltre, con l'interpretazione di Sala (1978, p. 5) e Grier (2001, pp. 52-57), che dà una lettura epistemologica dei due mondi individuati dalla *Dissertatio*, in contrasto con la lettura ontologica proposta da Guyer (1987, pp. 13-24): se la realtà è ora diventata ciò che contraddistingue l'uso di una facoltà,

⁶⁴ In questo senso mi discosto parzialmente dall'interpretazione di Beiser (1982, p. 48), che al contrario accomuna la precedente distinzione tra esistenza ed essenza nell'*Unico argomento* o tra opposizione logica e reale nella *Quantità negative*, alla differenza introdotta dalla *Dissertatio* tra sensibilità e intelletto.

⁶⁵ Alcune formulazioni della *Dissertatio* che lo testimoniano: “[...] le leggi dell'intelletto e della ragione [...]” (MSI AA II, 389; p. 423), “L'intelligenza (razionalità) [...]” (MSI AA II, 392; p. 427) “[...] l'uso dell'intelletto – cioè della facoltà superiore dell'anima [...]” (MSI AA II, 393; p. 429).

⁶⁶ Diversamente, Anderson (2015, p. 172) considera uno scarto rilevante la trattazione del binomio logico/reale della *Dissertatio* rispetto all'elaborazione dei *Sogni*: mentre in questi ultimi il polo reale era associato all'esperienza e quello logico all'intelletto, stando alla lettura di Anderson, nella *Dissertazione inaugurale* la distinzione tra logico e reale diventa interna al solo intelletto. In questo modo, secondo Anderson perde senso la funzione antiwolffiana del binomio. In effetti, la concezione del binomio logico/reale propria della *Dissertazione inaugurale* rappresenta uno scoglio per l'interpretazione di Anderson, che non trova in quest'opera conferme dell'evoluzione del significato del binomio nel senso critico di analitico/sintetico. L'uso reale dell'intelletto, infatti, è una produzione concettuale che esclude il rapporto con l'esperienza e che d'altra parte non esclude la dimensione logica, che può applicarsi, come si legge sopra, tanto all'esperienza quanto ai concetti intellettuali. Da un certo punto di vista, è vero che tale concezione viene ampiamente superata dalla *Critica*, che non ammette per esempio una concezione temporale del principio logico di non contraddizione, sostenuta al contrario dalla *Dissertatio*, proprio a partire dall'applicabilità dell'uso logico dell'intelletto ai prodotti dell'intuizione sensibile. D'altra parte, l'applicabilità dell'intelletto alla sensibilità non viene esclusa di per sé dalla *Critica della ragione pura*, che anzi si fonda proprio su tale possibilità, con la differenza, come vedremo, che all'intelletto della *Critica* non verrà riservato un uso logico nel senso della logica generale (né tantomeno un uso reale).

a cui peraltro come vedremo non viene riconosciuta la capacità di essere “principio degli oggetti” ma semplicemente di produrre da sé *concetti*, è chiaro che i noumeni non vanno considerati come enti di un mondo esistente accanto a quello sensibile, ma come rappresentazioni prodotte da un certo uso dell’intelletto, distinte dalle rappresentazioni sensibili prodotte attraverso l’intuizione spaziotemporale.

(2) In secondo luogo, la rinnovata definizione del binomio logico/reale mantiene una parte del significato precedente, per quanto traslato nell’ambito dell’attività intellettuale, nella misura in cui l’uso logico fa capo ancora una volta al principio di non contraddizione e si limita ad esprimere relazioni tra concetti già dati, mentre tramite l’uso reale è l’intelletto stesso a dare nuovi concetti o nuove relazioni, non contenute nei concetti di partenza. Seguendo la definizione di Kant, infatti, attraverso l’uso reale “vengono dati i concetti stessi sia delle cose che delle relazioni” (MSI AA II, 393; p. 429), mentre in forza dell’uso logico “i concetti dati - non importa donde - vengono solamente subordinati tra loro - vale a dire gli inferiori ai superiori (in base alle note comuni) - e vengono correlati tra loro secondo il principio di contraddizione” (*ibidem*).⁶⁷ Nel primo caso i concetti vengono dati dall’intelletto stesso, cioè, si potrebbe dire andando al di là del testo kantiano, vengono prodotti da esso;⁶⁸ nel secondo caso l’uso dell’intelletto non è volto alla produzione di concetti nella misura in cui li riceve come già dati dalla sensibilità o dall’intelletto stesso nel suo uso reale (“non importa donde”), ma è dedicato al loro collegamento sulla base della loro estensione logica.⁶⁹ Tuttavia, nelle righe successive Kant si limita a descrivere l’uso logico esclusivamente in relazione alla sua applicazione ai dati forniti dall’esperienza, e da ciò possiamo trarre un terzo elemento del binomio logico/reale.

(3) “L’uso logico dell’intelletto è comune a tutte le scienze, non parimenti però l’uso reale” (*ibidem*): è da ciò che si può derivare il terzo elemento di differenza tra i due usi. Le scienze a cui Kant si riferisce nel testo sono la fisica, la psicologia empirica e la matematica pura, che comprende la geometria, la meccanica pura e l’aritmetica, che nel loro insieme vengono definite “scienze dei fatti sensoriali” (MSI AA II, 398; p. 434), nella misura in cui ciò che indagano sono

⁶⁷ “Una cognizione comunque data infatti viene considerata o contenuta sotto una nota comune a più o opposta a questa: e ciò o in maniera immediata e prossima come avviene nei *giudizi* relativi ad una cognizione distinta o mediatamente come nei *razioncini* relativi ad una cognizione adeguata” (*ibidem*).

⁶⁸ Per l’equiparazione tra concetto dato e concetto prodotto in questo contesto cfr. Caimi (2022, p. 406).

⁶⁹ È importante considerare che nel frattempo nelle *Reflexionen* degli anni ’60 è emersa la distinzione tra analisi e sintesi con un significato che prefigura quello critico, pur non essendo ad esso sovrapponibile, come analizzato da Anderson (2015, p. 179ss.). In questo contesto, è rilevante una *Reflexion* datata attorno all’inizio degli anni ’70, che conferma l’associazione tra contenimento e uso logico dell’intelletto da una parte, e metafisica, sintesi e uso reale dell’intelletto dall’altra: “La forma logica di una nostra conoscenza va distinta da quella metafisica: la prima è analisi, la seconda sintesi” (Ref 3944, AA XVII, 358).

fenomeni recepiti tramite i sensi o anche semplicemente tramite la forma spaziotemporale della sensorialità, che non determina “nulla nei sensibili quanto alla *qualità*, ma sono oggetti di scienza se non relativamente alla *quantità*” (*ibidem*). Nello specifico, l’uso logico dell’intelletto si applica ad “apparenze”, subordinandole l’una con l’altra e producendo così un’“esperienza”, i cui concetti sono detti “empirici” (MSI AA II, 394; p. 429) e i cui oggetti sono i fenomeni, connessi tra loro rispettivamente tramite concetti più generali e leggi empiriche (cfr. §§ 5, 11, 12, 15, 23). Al contrario, l’uso reale dell’intelletto, in base al quale “i concetti primitivi delle realtà e delle relazioni e gli assiomi stessi sono dati primitivamente per mezzo dell’intelletto puro medesimo” (MSI AA II, 411; p. 451), è impiegato per la conoscenza propria della metafisica, definita anche filosofia pura, dove “puro” è lo stesso attributo assegnato all’intelletto completamente svincolato dalla sensibilità. La differenziazione tra uso logico e puro (o reale) dell’intelletto si pone in questo senso come un approfondimento della separazione tra sensibilità e intelletto e i relativi ambiti di conoscenza, nella misura in cui l’uso logico è rivolto alla conoscenza dei fenomeni, mentre l’uso puro alla conoscenza dei noumeni.⁷⁰

Più precisamente, assolvendo a tale funzione, l’uso puro dell’intelletto persegue un fine che Kant chiama “dogmatico”, in base al quale “i principi generali dell’intelletto puro [...] danno luogo ad un modello [*exemplar*], concepibile unicamente mediante l’intelletto puro, e ad una misura comune di tutti gli altri enti relativamente al loro contenuto reale, che è [il modello] la PERFEZIONE dei NOUMENI” (MSI AA II, 396; p. 432). Tale modello è concepibile esclusivamente attraverso l’uso reale dell’intelletto, cioè mediante l’intelletto puro, perché esso rappresenta il “massimo”, che “in qualsiasi genere di enti aventi quantità variabile [...] è misura comune e principio di conoscenza [...] - è ciò che per Platone era l’idea” (*ibidem*).⁷¹ Al di là dei richiami diretti alla successiva elaborazione critica, che affronterò in seguito, è importante per ora considerare come il riferimento al *maximum*, in quanto oggetto di pertinenza esclusiva dell’intelletto puro, ci riporti alle sezioni iniziali della stessa opera, dove Kant affronta il problema dell’infinito. L’infinito risulta, secondo Kant, irrepresentabile in base alle leggi della cognizione intuitiva, poiché il regresso dal tutto alle parti possibili così come il progresso dalle parti al tutto

⁷⁰ Tale attribuzione dell’intelletto logico alla sensibilità e dell’intelletto reale alla metafisica, per quanto rimarcata fortemente da Kant nelle pagine della *Dissertatio*, non si pone come assoluta, nella misura in cui Kant ammette l’applicabilità dell’uso logico tanto ai prodotti della sensibilità quanto a quelli dell’intelletto. A questo proposito Anderson (2015, p. 176) parla di una distinzione ortogonale tra logico/reale e sensibilità/intelletto, nella misura in cui l’uso logico può essere applicato tanto in direzione sensibile quanto in direzione puramente intellettuale. D’altra parte, Kant rimarca che “[...] nelle scienze, dove i concetti primitivi e gli assiomi sono dati dall’intuizione sensitiva, l’uso dell’intelletto è soltanto logico [...]” (MSI AA II, 410; p. 450), escludendo dunque una duplice applicazione dell’uso reale, che pertiene esclusivamente alla metafisica.

⁷¹ A questo proposito Kant parla anche di “idee pure” (MSI AA II, 394; p. 430).

non hanno fine nello spazio e nel tempo, e dunque l'infinità come tutto compiuto non è rappresentabile secondo la forma spazio-temporale dell'intuizione. Lo stesso si può dire per il *maximum* rappresentato dall'idea, che per questo non può che essere pensato tramite le leggi dell'intelletto puro. A differenza della sensibilità, queste ultime non permettono di conoscere intuitivamente, cioè "in modo singolare e concreto", dal momento che "non si dà (almeno per l'uomo) intuizione degli enti intellettuali" (MSI AA II, 396; p. 433). È dunque impossibile conoscere intuitivamente un oggetto intellettuale, sia perché esso non è accessibile tramite le leggi spaziotemporali, sia perché l'intelletto umano non può avere intuizione.⁷²

L'impossibilità di avere un'intuizione intellettuale, tuttavia, non esclude la possibilità di qualsiasi tipo di conoscenza degli oggetti del mondo intelligibile. Infatti, Kant esorta a più riprese a non confondere l'irrepresentabilità intuitiva degli enti intellettuali con la loro impossibilità (cfr. §§ 1, 25, 28), come già anticipato dai *Sogni*, dove il concetto di comprensibilità attraverso l'esperienza veniva nettamente distinto da quello di possibilità, non derivabile dal primo. La confusione tra le due nozioni viene ricondotta nella *Dissertazione inaugurale* al vizio di surrezione già descritto sopra, in base al quale, attribuendo predicati spaziotemporali a enti intellettuali, si presume che l'intuizione sensibile attraverso le forme dello spazio e del tempo siano l'unico modo di conoscenza.⁷³ Ciò è vero però solo relativamente all'intuizione umana, che non può darsi se non attraverso la forma spaziotemporale; dunque, secondo Kant,

[...] poiché non possiamo - neppure per finzione - giungere con alcun sforzo mentale a un'intuizione diversa da quella che ha luogo secondo la forma dello spazio e del tempo, accade che consideriamo impossibile ogni e qualsiasi intuizione che non sia soggetta a queste leggi (senza fare conto dell'intuizione intellettuale pura e sottratta alle leggi dei sensi quale è l'intuizione divina che Platone chiama idea), e assoggettiamo pertanto tutti i possibili agli assiomi sensitivi dello spazio e del tempo. (MSI AA II, 413; p. 453)

⁷² Si tratta di una critica al razionalismo, nonostante, come nota Klingner (2016, p. 619), il termine "intuizione intellettuale" (*intuitus intellectualis*), che compare nella *Dissertatio*, non sia rintracciabile nella filosofia razionalista del XVII-XVIII secolo.

⁷³ Tra gli assiomi surretizi categorizzati da Kant nell'ultima sezione figura, infatti, "ciò che è impossibile si contraddice", poiché in esso "si predica sulla base della cognizione sensitiva qualcosa in generale di un oggetto di ragione, si assoggetta cioè il concetto intellettuale del possibile e dell'impossibile alle condizioni della cognizione sensitiva ossia alle relazioni del tempo, cosa questa che è verissima quanto alle leggi alle quali è vincolato e dalle quali è limitato l'intelletto umano, ma non si può concedere in nessun modo in senso generale ed oggettivo" (MSI AA II, 415; p. 457).

Per quanto l'intuizione intellettuale, come abbiamo visto, non sia accessibile all'uomo, essa riveste comunque una funzione per l'uomo, fungendo come nota Pfeiffer (2020, pp. 14-21) da "concetto-limite": il suo concetto, cioè, mostrando in negativo come l'uomo non può conoscere, permette d'altra parte di determinare come l'uomo conosce in positivo. Il concetto di intuizione intellettuale segnala dunque una possibilità ulteriore rispetto alla realtà conoscibile da parte dell'uomo.

Più precisamente, a tale possibilità non rimanda solo in negativo il concetto di intuizione intellettuale, ma anche in positivo lo stesso uso reale dell'intelletto, che, come abbiamo visto, non è identificabile né con l'intuizione spaziotemporale né con l'intuizione intellettuale. Ad esso Kant riserva un altro modo di conoscenza, definita "*cognitio symbolica*" (MSI AA II, 396; p. 433), che contrariamente all'intuizione non conosce "in modo singolare e concreto", ma "solo per via di concetti generali in astratto", cioè discorsivamente.⁷⁴ Ciò conferma quanto avevamo ipotizzato nella precedente sezione relativa ai *Sogni*: la dimensione di possibilità non esauribile dalla conoscibilità tramite intuizione spaziotemporale non è una mera possibilità logica, dal momento che viene attualizzata attraverso l'uso reale dell'intelletto. Non si tratta, cioè, di una dimensione pensata semplicemente per negazione logica rispetto alla conoscenza per noi ammissibile, ma di una dimensione prodotta dallo stesso intelletto nel suo uso reale.⁷⁵ Come anticipato all'inizio di questa sezione, individuando con la *Dissertatio* il problema della metafisica nel vizio di surrezione che confonde apparenze e noumeni, Kant sembra riabilitare ora un uso dell'intelletto indipendente dall'esperienza, attribuendogli una dimensione reale, che nei *Sogni* al contrario era stata accordata con legittimità esclusivamente all'esperienza, nella misura in cui non era ancora stato individuato l'errore che inficiava la conoscenza metafisica.

L'uso reale dell'intelletto non è limitato nella *Dissertatio* alla funzione conoscitiva descritta sopra: accanto al fine dogmatico Kant individua, infatti, il "fine elencico" (MSI AA II, 396; p. 432), cioè confutatorio, che non produce di per sé conoscenza ma, mostrando semplicemente la natura noumenica e non sensibile degli enti pensati dall'intelletto puro, permette di espungere da tali enti le concrezioni di origine sensitiva, evitando il vizio di surrezione che porta a confondere

⁷⁴ In ciò seguo Pfeiffer (2020, p. 19) che, confrontando il concetto di intuizione intellettuale e di uso reale, sostiene che essi non siano identificabili; dal mio punto di vista, tuttavia, essi mantengono una comune appartenenza alla medesima dimensione di possibilità non esauribile dalla conoscibilità sensibile. Pfeiffer non riconosce tale comunanza poiché interpreta l'uso reale dell'intelletto come legato all'esperienza. Licht dos Santos (2013) riconosce che la possibilità, pur inammissibile per l'uomo, di un'intuizione intellettuale sia commessa alla possibilità dell'uso reale dell'intelletto, cioè a una dimensione di "pensabilità" non riducibile alla conoscibilità tramite l'esperienza, ma esclude che l'uso reale rientri tra le possibilità conoscitive ammesse per l'uomo e dunque che permetta la conoscenza delle cose in sé.

⁷⁵ Anche Grier (2001, p. 51) interpreta questa possibilità in termini di possibilità reale.

fenomeni e noumeni. Come nei *Sogni*, anche in questo caso metafisica e istanza critica appaiono strettamente connesse, con la differenza che qui la critica non emerge dalla delusione di un sapere metafisico problematico, ma da un uso reale legittimamente riconosciuto all'intelletto puro, che da una parte produce conoscenza, dall'altra permette di circoscrivere ciò che è noumenico da ciò che non lo è, limitando le pretese della sensibilità e confermando la natura della metafisica come scienza dei limiti.

(4) Il confronto con i *Sogni* ci riporta al quarto e ultimo elemento che contraddistingue la concezione del binomio logico/reale sviluppata dalla *Dissertazione inaugurale*. In questo caso riprendendo una differenziazione già introdotta nello scritto del '66, Kant distingue l'uso logico dell'intelletto dal suo uso reale a proposito della loro genesi: i concetti empirici risultanti dall'applicazione dell'uso logico dell'intelletto ai prodotti della sensibilità vengono infatti ricavati per *astrazione* dall'esperienza sensibile. Ciò determina la loro natura ancora "sensitiva", nonostante l'intervento intellettuale: "[...] i concetti empirici per effetto di una riduzione a maggiore universalità non divengono intellettuali in senso reale e non trascendono la specie della cognizione sensitiva: per quanto alto sia il punto di astrazione raggiunto rimangono indefinitivamente sensitivi" (MSI AA II, 394; p. 430). A proposito dell'uso reale Kant prosegue nel modo seguente:

Quanto poi agli intelligibili in senso stretto nei quali l'uso dell'intelletto è reale: tali concetti tanto di oggetti che di relazioni sono dati mediante la natura stessa dell'intelletto: non sono astratti da nessun uso dei sensi né contengono alcuna forma della cognizione sensitiva come tale. (*ibidem*)

I concetti dell'intelletto puro mostrano una genesi diversa da quella sensibile, in quanto prodotti dallo stesso intelletto e dunque non semplicemente astratti dalle apparenze sensibili, a conferma della differenza qualitativa tra sensibilità e intelletto, ma anche tra uso logico e uso reale.⁷⁶ La differenza tra concetti astratti e concetti totalmente indipendenti dal mondo sensibile riprende, cioè, la distinzione già introdotta dai *Sogni*, con la significativa differenza che nel caso della

⁷⁶ A questo proposito Kant sottolinea la differenza tra "astrarre da certe cose" e "astrarre qualcosa": la prima espressione si riferisce ai concetti empirici prodotti attraverso un'operazione di astrazione dalla sensibilità attraverso l'uso logico; la seconda si riferisce alle idee pure prodotte attraverso l'uso reale, che non vengono astratte dagli elementi sensitivi, ma *fanno astrazione* da ogni elemento sensitivo, manifestando un'origine completamente diversa. Mentre i primi vengono definiti concetti astratti, per i secondi Kant preferisce il termine "astraente" (DI p. 430).

Dissertatio la seconda tipologia di concetti dà accesso alla conoscenza dei noumeni, mentre nel saggio del '66 la legittimità di una tale conoscenza era messa in dubbio.

L'analisi della determinazione dell'uso logico e reale dell'intelletto in *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile* se da una parte mostra la propensione della dissertazione ad avallare la conoscenza metafisica, dall'altra dimostra anche come ciò non si ponga in contraddizione rispetto alla concezione dell'esperienza come garanzia di una conoscenza legittima, esposta da Kant nei *Sogni di un visionario*, né rispetto all'ambivalenza del significato di "reale", riferito tanto alla metafisica quanto all'esperienza, emersa nel corso dell'analisi sugli scritti precritici. Il fatto che con la *Dissertazione inaugurale* il polo della realtà sia stato determinato come un uso della facoltà intellettuale e sia stato dunque identificato con la dimensione della pensabilità piuttosto che con quella dell'esperienza, non implica, di contro, un appiattimento dell'esperienza all'opposto polo logico. Al contrario, la conoscenza del mondo sensibile può assurgere a "*scienza dei fatti sensoriali*" (MSI AA II, 398; p. 434), non limitata a rapporti di contenimento. L'esperienza, infatti, può garantire la correttezza della connessione tra un soggetto e un predicato non contenuto logicamente nel primo, che in quanto fenomeni vengono conosciuti sensitivamente nella loro connessione. In questo senso, l'esperienza può dare luogo a una "cognizione verissima" (MSI AA II, 397; p. 433), essendo una "luce [...], in grazie unicamente della quale [l'intelletto] ha largo modo di procacciarsi leggi per giudicare, verso l'ombra di specie e di cause a noi sconosciute" (MSI AA II, 418; p. 460). Il carattere logico dell'uso dell'intelletto applicato all'esperienza non è da estendere, dunque, alla stessa conoscenza sensibile che ne deriva, nella misura in cui essa è il frutto sì di un uso logico dell'intelletto ma anche di una componente "reale", per usare la terminologia degli scritti precedenti, o "attuale", per come viene definita nella *Dissertatio*.⁷⁷ In questo senso, possiamo concludere che anche nella dissertazione

⁷⁷ Il mondo sensibile "non comprende se non entità *attuali* per quanto risultano *cadere sotto i sensi*" (MSI AA II, 398; p. 435). Nella misura in cui è l'esperienza a fornire il fondamento della sintesi, di cui l'uso logico dell'intelletto di per sé non potrebbe rendere conto, si riconosce in ciò l'anticipazione della sintesi dell'immaginazione, come testimonia bene un passaggio in cui Kant sottolinea l'impossibilità di identificare il concetto di possibilità con il principio di non contraddizione, dunque la possibilità reale con la possibilità logica. In questo caso l'esempio fornito da Kant di possibilità reale fa riferimento all'esperienza: "Da ciò tante vane elucubrazioni di chissà quali *forze* inventate arbitrariamente, che prorompono confusamente, senza che la contraddizione faccia ostacolo, da chissà quale ingegno architettonico, o piuttosto proclive alle chimere. Infatti, non essendo la *forza* altro che la *relazione* di una sostanza A ad un *altro alcunché* (accidente), a modo di ragione e raziionato, la possibilità di una forza qualsiasi non poggia sull'identità di causa e causato, ossia di sostanza ed accidente, e pertanto anche l'impossibilità di forze falsamente immaginate *non dipende dalla sola contraddizione*. Non è dunque lecito ammettere la possibilità di una *forza originaria* se non è *data dall'esperienza*: e non c'è perspicacia di intelletto che possa concepirne a priori la possibilità" (MSI AA II, 416; p. 458). L'esclusione della capacità per l'intelletto di concepire a priori la possibilità di un oggetto dato dall'esperienza dimostra come ciò che nella prima *Critica* verrà determinato come sintesi trascendentale sia ancora lontano dall'essere elaborato da Kant. Si tratta, tuttavia, di un punto che mantiene la sua

del '70 si mantiene l'ambivalenza del polo reale, tanto riferito all'esperienza, quanto alla metafisica, benché in questo caso Kant usi esplicitamente l'attributo di realtà solo in relazione all'uso dell'intelletto associato alla conoscenza metafisica, rimarcando in questo senso l'impossibilità di limitarla a rapporti di contenimento logico.

L'uso logico e l'uso reale dell'intelletto sembrano in questo senso determinare due attività intellettuali distinte non semplicemente da un punto di vista logico, nella misura in cui esse si differenziano per il diverso rapporto intrattenuto con la realtà: l'uso logico ha una ricaduta reale grazie alla sua applicazione all'esperienza; l'uso reale produce da sé i suoi concetti. Tuttavia, si tratta pur sempre di usi di una medesima facoltà, come sottolinea Licht dos Santos (2013). Le conseguenze della distinzione tra i due usi sembrano rimanere perciò implicite nella *Dissertatio*, che ufficialmente non presenta ancora alcuna esplicita distinzione qualitativa tra due differenti facoltà discorsive. Eppure, l'evoluzione del binomio logico/reale confluita nella distinzione tra un uso logico e un uso reale dell'intelletto porterà nella *Critica* esattamente a una distinzione qualitativa tra una facoltà dell'intelletto e una facoltà della ragione. Seguirò ora la dinamica di questa elaborazione, confrontando l'uso logico e l'uso reale dell'intelletto descritti nella *Dissertatio* rispettivamente con l'intelletto e con la ragione della prima *Critica*.

ambiguità nella *Dissertatio*, dal momento che l'uso logico dell'intelletto applicato all'esperienza viene comunque considerato all'origine delle scienze matematiche e fisiche, come abbiamo visto, e in questo senso dovrebbe garantire una conoscenza non meramente contingente come sarebbe quella derivata esclusivamente dall'esperienza. Il tema della contingenza o necessità della conoscenza non è affrontato direttamente dalla *Dissertazione inaugurale* ed esploderà due anni dopo, quando Kant nella celebre lettera a Herz, che analizzeremo nel prossimo capitolo, arriverà a formulare il problema centrale che lo porterà alla svolta critica: come viene garantito il rapporto tra una rappresentazione e il suo oggetto? In effetti, Lambert di fronte dalla separazione netta tra intelletto e sensibilità istituita dalla *Dissertazione* trae una conclusione di stampo empirista, a vantaggio della sua teoria induttiva della conoscenza: cfr. Mensch (2007, p. 112).

2 La distinzione critica tra intelletto e ragione

L'evoluzione dei due usi, logico e reale, della medesima facoltà intellettuale in due facoltà distinte ha innanzitutto una portata critica. Come anticipato all'inizio del precedente capitolo attraverso la citazione dai *Prolegomeni*, la distinzione qualitativa tra intelletto e ragione risulta essenziale per la fondazione della metafisica, che con la *Critica della ragion pura* viene finalmente portata a compimento dopo i tentativi precritici di riforma che abbiamo ripercorso. Per quanto la prima *Critica* rappresenti a questo proposito una svolta rispetto agli scritti precedenti, attraverso l'elaborazione di un metodo critico prima solo confusamente abbozzato, è da rilevare anche una continuità nel proposito di riforma della metafisica. Come abbiamo visto, infatti, i primi scritti naturalistici erano finalizzati proprio a una revisione dei principi metafisici in rapporto alla nascente scienza newtoniana e in particolare a partire dalla *Nova Dilucidatio* Kant aveva messo in atto una revisione dei principi conoscitivi, culminante, in modo coerente rispetto al cammino precedente, con l'elaborazione della prima *Critica*.

Si tratta di una considerazione tanto fondamentale quanto controversa. L'interpretazione tradizionale, infatti, dà una lettura dell'evoluzione del pensiero kantiano e della svolta critica completamente opposta: la stessa usuale dicitura di scritti "precritici" entrata in uso suggerisce che tali scritti siano estranei a qualsivoglia consapevolezza critica e che di conseguenza siano assimilabili totalmente a quella metafisica dogmatica poi confutata dalla prima *Critica*. L'analisi qui proposta degli scritti pubblicati prima del '81 contrasta con tale lettura.

L'attestazione di una continuità tra periodo precritico e critico, essendo emersa finora in relazione alla portata critica degli scritti precritici, potrebbe andare a vantaggio di un'interpretazione della *Critica della ragion pura* come completo superamento della tradizione metafisica, a partire dalla crisi già attestata negli anni precedenti la sua stesura. Ciò è quanto emerge a prima vista analizzando la tematizzazione che Kant dà dal 1781, in particolare all'interno Dottrina trascendentale del metodo, della distinzione tra intelletto e ragione come facoltà differenti. Come ci apprestiamo ad analizzare, la novità critica rappresentata da questa distinzione qualitativa consisterebbe nella netta separazione tra una facoltà legittima (l'intelletto) e una facoltà illegittima (la ragione). Mentre i capitoli successivi saranno volti a problematizzare questa caratterizzazione, è opportuno innanzitutto esaminarla.

2.1 Pretese legittime e illegittime

Per comprendere il ruolo della distinzione tra intelletto e ragione nell'elaborazione kantiana del compito critico sarà utile innanzitutto rifarsi alla definizione di "critica della ragione pura" fornita nelle Prefazioni dell'opera:

essa [l'indifferenza per la metafisica, AV] è inoltre un incitamento alla ragione, perché assuma di nuovo la più gravosa di tutte le sue incombenze, ossia quella della conoscenza di sé, e perché istituisca un tribunale, che la garantisca nelle sue giuste pretese, ma possa per contro sbrigarsi di tutte le pretese senza fondamento non mediante sentenze d'autorità, bensì in base alle sue eterne ed immutabili leggi. E questo tribunale non è altro se non proprio la critica della ragione pura. (AXI-XII)

Innanzitutto è opportuno soffermarsi sull'utilizzo del termine ragione in queste righe: in questo contesto "*Vernunft*" assume il senso generale di facoltà critica, ereditato dagli scritti precedenti, dove, in particolare a partire dai *Sogni*, alla ragione era riconosciuta una capacità di autocritica per stabilire il campo in cui essa con sicurezza poteva conoscere. Tale significato viene ora approfondito e raffinato ma, come nell'uso precritico, non prevede una distinzione tra intelletto e ragione come due facoltà distinte. Tale distinzione emerge invece come esito dello stesso esame autocritico svolto dalla ragione in generale, che arriva a stabilire la linea di demarcazione tra le sue pretese legittime e illegittime: le prime pertinenti all'intelletto, le seconde alla ragione, intesa in questo caso nel suo significato più ristretto.⁷⁸

La capacità di stabilire "non semplicemente i limiti [*Schranken*], ma i confini determinati della ragione [*Grenzen*]" (A761/B789), cioè di determinare non solo empiricamente ciò che la ragione conosce e ciò che (ancora) non conosce, ma di tracciare a priori i confini tra ciò che *può* e *non*

⁷⁸ La distinzione tra "ragione in senso generale" e "ragione in senso stretto" si ritrova spesso nella letteratura secondaria (cfr. Kemp Smith 1923/2003, p. 2) ma raramente è stata espressamente tematizzata. Una lodevole eccezione è rappresentata da Willaschek (2010), che problematizza tale distinzione implicita in Kant. Seguendo Willaschek, la ragione in senso generale può essere definita come facoltà della conoscenza a priori, mentre la ragione in senso stretto, tematizzata da Kant nella *Dialettica*, come facoltà della conoscenza a priori non sensibile. A ben vedere, anche il termine "intelletto" viene utilizzato da Kant soprattutto nei passaggi introduttivi in senso generale come "facoltà superiore di conoscenza", che si divide internamente in intelletto in senso stretto e ragione (e facoltà di giudizio). Vi sono anche casi che ricordano la confusione precritica tra le due facoltà, come in A4/B8 dove l'intelletto puro è associato alle idee, che in realtà sono un prodotto della ragione in senso stretto. Møller (2020, p. 113) mostra come la metafora critica della ragione come giudice, su cui ora ci soffermeremo, si applichi tanto alla ragione in senso stretto, poiché Kant concepisce il verdetto giuridico come la conclusione di un sillogismo, quanto alla ragione in senso generale, poiché è solo dalla cooperazione di tutte le facoltà contenute in essa che deriva la sua legislazione.

può conoscere, è il compito dell'indagine critica, descritta nella Dottrina del metodo come ultima fase delle età della ragione, dopo la sua "infanzia" dogmatica e il suo sviluppo scettico.⁷⁹ Sottoponendo a censura le conoscenze della ragione acquisite dogmaticamente, lo scetticismo mette in dubbio in generale la capacità di conoscenza della ragione, ma in questo modo "non può decidere niente riguardo alle attese della ragione, cioè riguardo alle speranze - e alle pretese - che in futuro i suoi sforzi possano avere un miglior esito: dunque, la semplice censura non potrà mai risolvere la controversia sui diritti della ragione umana" (A764/792). In questo senso, lo scetticismo riconosce solo empiricamente che la ragione non può conoscere in modo dogmatico, senza rinvenire i principi su cui fondare a priori la sua censura: basandosi su obiezioni solo contingenti, si espone alle stesse debolezze del dogmatismo e non indaga il *criterio* di legittimità riguardo alle pretese della ragione.⁸⁰ Per la precisione, la censura indifferenziata adottata dallo scetticismo, qui inteso nella sua declinazione humanea, ha come conseguenza proprio l'incapacità di distinguere tra ragione e intelletto:⁸¹

Poiché, inoltre, Hume non conosce alcuna differenza tra le pretese fondate dell'intelletto e le presunzioni dialettiche della ragione, contro le quali sono diretti principalmente i suoi attacchi, la ragione - il cui slancio caratteristico non è stato qui minimamente interrotto, ma

⁷⁹ "Dogmatico" è anche l'attributo riservato da Kant alla metafisica dei suoi predecessori, priva "di un'indagine preliminare della capacità o incapacità della ragione a compiere un'impresa così grande" (A3/B6), quale è l'estensione dei nostri giudizi al di là dei limiti dell'esperienza, come vedremo.

⁸⁰ La conoscenza dogmatica dei soli limiti [*Schranken*] contingenti della ragione nella sua capacità conoscitiva viene determinata da Kant come una conoscenza dei *facta* della ragione da sottoporre a *censura* e viene contrapposta alla conoscenza dei confini [*Grenzen*] che dà luogo, al contrario, a una *critica*: attraverso la conoscenza dei limiti raggiungiamo la consapevolezza dell'ignoranza "indeterminata" e "ineliminabile" "connatura ad ogni sapere, nella misura in cui rimane sempre qualcosa ancora da conoscere, come scopriamo ogni volta *a posteriori*; diverso è invece conoscere a priori il confine superato il quale la nostra ignoranza diventa "necessaria" e oggetto di una "scienza" (cfr. A758/B786ss.); "Egli [Hume, AV] invece delimita soltanto il nostro intelletto, senza delinearne i confini, e così induce a una sfiducia generale, senza d'altro canto dar luogo ad una conoscenza determinata di quell'ignoranza che è inevitabile per noi" (A767/B795). Per un'analisi tra lo scetticismo humaneo e queste pagine della Disciplina della ragione pura cfr. Chance (2013, pp. 103-105) e Howard (2022, p. 68). D'altra parte, non vanno dimenticati i vantaggi dati dall'atteggiamento scettico, a patto che esso funga da punto di partenza e non da punto di arrivo di un'indagine: "La coscienza della mia ignoranza (quando essa non sia, al tempo stesso, riconosciuta come necessaria), anziché porre fine alle mie ricerche è piuttosto la vera e propria causa che le risveglia" (A758/B786). Cfr. anche Prol §35, AA IV, 316; p. 149: "Ma non può giovar a nulla il cercare di moderare quelle infruttuose ricerche della ragion pura [della metafisica dogmatica, AV] con ammonimenti d'ogni genere sulla difficoltà della soluzione di questioni così profondamente recondite, col dolersi dei confini della nostra ragione e col ridurre le affermazioni a semplici congetture. Poiché quando l'*impossibilità* di esse non sia chiaramente dimostrata, e l'*autoconoscenza* della ragione non divenga vera scienza, nella quale sia, per così dire, distinto con certezza geometrica il campo del suo uso legittimo da quello del suo uso nullo e infruttuoso, quei vani sforzi non saran mai tolti completamente". La differenza tra limiti e confini occuperà un posto centrale nel corso dell'analisi.

⁸¹ Meer (2019, p. 29ss.) mette in rilievo le differenze tra le diverse specie di scetticismo prese in considerazione da Kant nel corso della prima *Critica*: lo scetticismo sull'esistenza del mondo esterno, a cui è rivolta la Confutazione dell'idealismo, lo scetticismo humaneo qui in discussione, e lo scetticismo pirroniano, che, per quanto sia il meno considerato dalla letteratura secondaria, è il più rilevante in relazione alle antinomie della ragion pura.

solo ostacolato – non sentirà chiuso lo spazio della sua estensione e non potrà mai essere distolta dai suoi tentativi, sebbene qua e là essa venga molestata. [...] Ma un esame completo di tutte le nostre facoltà, e la convinzione che ne deriva circa la certezza di un piccolo possesso, assieme alla vanità di pretese più elevate, elimina ogni conflitto e spinge ad accontentarsi di una proprietà limitata ma incontestabile. (A768/796)⁸²

Solo la conoscenza di sé prodotta dalla ragione critica comporta, dunque, un esame delle sue facoltà che le permette di distinguere l'intelletto come facoltà portatrice di pretese legittime, dalla ragione con le sue presunzioni illegittime. In prima istanza, scetticismo e criticismo condividono la medesima base di partenza, vale a dire l'insoddisfazione verso la metafisica dogmatica. Tale insoddisfazione si fonda a sua volta sulla consapevolezza che la conoscenza metafisica non può ridursi a rapporti di contenimento, ma si basa su quelli che ora Kant definisce "giudizi sintetici" e che negli scritti precritici rappresentavano il polo reale del binomio logico/reale.

Per lo scetticismo humeano tale constatazione comporta la disfatta della metafisica razionalista, incapace di garantire una fondazione reale del suo sapere rimanendo all'interno dei suoi confini concettuali.⁸³ Kant, al contrario, fa chiarezza sulle precedenti riflessioni precritiche, dove il polo reale era ancora confusamente determinato tanto sul versante dell'esperienza, quanto su quello della pura razionalità, come abbiamo visto. Ora le due declinazioni del significato di "reale" non vengono più accostate indifferentemente ma distinte nettamente: da una parte, se la ragione in senso generale produce la sintesi dei suoi giudizi riferendosi, a posteriori o a priori, all'esperienza, si fa intelletto; dall'altra, se la ragione fonda la sintesi esclusivamente su se stessa senza alcun riferimento all'esperienza, diventa ragione in senso stretto. È tale distinzione a fornire il criterio di legittimità delle pretese della facoltà conoscitiva superiore: la svolta critica che determina il superamento tanto della metafisica dogmatica quanto dello scetticismo di Hume, consiste nell'individuare nel rapporto con la sensibilità, attraverso cui l'esperienza ci è accessibile, la condizione per una conoscenza intellettuale fondata e nell'individuazione dell'intelletto come facoltà dipendente da tale condizione, in contrapposizione all'indipendenza della ragione (in senso stretto). Kant rintraccia, dunque, nel riferimento dell'intelletto all'esperienza l'unico criterio per stabilire la legittimità della sintesi:

⁸² Cfr. anche B128.

⁸³ In particolare, l'obiettivo polemico di Hume è, com'è noto, il principio di causalità che non può essere trattato a suo avviso alla stregua di un rapporto di contenimento. In questo senso, Seide (2020, p. 42ss.) puntualizza come la stessa tematizzazione kantiana negli scritti precritici, a partire in particolare dalle *Quantità negative*, risenta dell'influsso humeano proprio nell'elaborazione del *Real-/logische Grunde*.

L'esperienza è essa stessa una sintesi delle percezioni, la quale accresce il concetto che io possiedo grazie ad una percezione con altre percezioni che si aggiungono. Senonché, noi crediamo di poter andare al di fuori del nostro concetto anche a priori, e di poter estendere così la nostra conoscenza. Un tale tentativo può essere compiuto o mediante l'intelletto puro, rispetto a ciò che per lo meno può essere un oggetto dell'esperienza, oppure mediante la ragion pura, rispetto a quelle proprietà delle cose, o persino all'esistenza di tali oggetti, che non possono mai presentarsi nell'esperienza. Il nostro scettico non ha distinto – come invece avrebbe dovuto – queste due specie di giudizi, e anzi ha ritenuto impossibile questo accrescimento dei concetti a partire da se stessi, questa – per chiamarla così – generazione spontanea del nostro intelletto (e della ragione) senza una fecondazione da parte dell'esperienza: egli ha ritenuto quindi che tutti i presunti principi a priori dell'intelletto e della ragione siano frutto dell'immaginazione, trovando che essi non sono altro che un'abitudine derivante dall'esperienza e dalle sue leggi, e che quindi costituiscono semplicemente regole empiriche, vale a dire in sé contingenti, a cui noi attribuiamo una presunta necessità e universalità. (A765/B793)

In questo passaggio Kant ipotizza tre modi in cui la sintesi potrebbe svolgersi: a partire dalla mera esperienza, che mostra empiricamente una connessione contingente tra oggetti; a partire dall'intelletto puro che produce la sintesi a priori di un oggetto possibile d'esperienza, applicando tale sintesi a ciò che ci è dato tramite l'esperienza; o infine, a partire dalla ragione pura che svolge la sintesi in totale indipendenza dall'esperienza, perfino nella sua mera possibilità.⁸⁴

Hume ammette solo la legittimità della prima sintesi e considera un errore scambiare la soggettività e contingenza di tale sintesi con l'oggettività di una sintesi intellettuale che, essendo separata dalla sintesi esperienziale, non può concordare con essa.⁸⁵ Kant, al contrario, rintraccia proprio nella connessione a priori tra intelletto ed esperienza, attraverso l'intuizione sensibile tramite cui essa ci è accessibile, il fondamento di una conoscenza legittima di oggetti che non sia

⁸⁴ Questa triplice declinazione della sintesi viene citata da Kant ogniqualvolta si interroga sul rapporto tra rappresentazione e oggetto, nella misura in cui o la rappresentazione si conforma all'oggetto d'esperienza, producendo una sintesi empirica, o l'oggetto si conforma alla rappresentazione secondo una sintesi a priori, che a sua volta può riferirsi a un oggetto dell'esperienza o della volontà (cfr. B124-25). È interessante notare che la terza declinazione della sintesi, riferita alla volontà o arbitrarietà, non coincide con il tipo di sintesi indipendente dall'esperienza che analizzeremo più avanti a proposito della ragione in senso stretto.

⁸⁵ Per un approfondimento sulla conoscenza kantiana degli scritti humeani cfr. Seide (2020, pp. 21-57). Lo stesso autore specifica, a proposito di Hume, la differenza tra il *Trattato sulla natura umana*, dove viene esclusa la possibilità di conoscere la connessione oggettiva tra le cose, e la *Ricerca sull'intelletto umano*, in cui l'armonia prestabilita garantisce il parallelismo tra ordine della natura e ordine delle rappresentazioni.

meramente contingente (cfr. A91/B124), come approfondiremo nel seguente capitolo. In questo senso, la facoltà dell'intelletto elaborata dalla prima *Critica* emerge attraverso la scoperta della possibilità di una *sintesi a priori*, che coniuga l'apriorità del metodo analitico con l'esigenza di un rapporto reale tra elementi che non si limiti a una relazione di contenimento logico, come nota Anderson (2015, p. 179ss.), dove la realtà di tale rapporto, specifichiamo noi, si declina nel senso empirico di reale, rilevato nel capitolo precedente.

Per ora è sufficiente sottolineare che il prodotto della sintesi legittimamente condotta dall'intelletto a priori e in conformità con l'esperienza possibile è ciò che Kant definisce “conoscenza in senso proprio [*Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung*]” (A78/B103; cfr. B149): questa si fonda, infatti, su due componenti essenziali, intuizione sensibile e concetto intellettuale (B125; A 258/B 314), in quanto “condizioni di possibilità di ogni conoscenza degli oggetti” (A88-90/B122).⁸⁶ La legittimità delle pretese dell'intelletto dà, dunque, come frutto una conoscenza in senso proprio, la cui peculiarità consiste nell'essere dotata di validità oggettiva, cioè di essere caratterizzata dalla relazione con un oggetto, che dato il coinvolgimento della condizione sensibile non può che essere identificato con un oggetto fenomenico. Laddove questa condizione manchi, la sintesi indipendente dall'esperienza, attribuita nella *Critica* alla ragione, non può più produrre una conoscenza oggettiva, com'era determinata la conoscenza, seppure simbolica, prodotta dall'uso reale dell'intelletto nella *Dissertatio*.⁸⁷

Mentre viene esclusa la possibilità della *cognitio symbolica* ammessa dalla *Dissertatio* a proposito dell'uso reale dell'intelletto in grado di conoscere *intellectualia*, la *Critica* rintraccia l'unica possibilità di conoscenza nel rapporto tra materia sensibile e forma intellettuale, e l'unico oggetto conoscibile nel fenomeno. Più in generale, mentre nella *Dissertazione inaugurale* la divisione qualitativa tra intelletto e sensibilità implicava immediatamente anche l'impossibilità di una commistione tra recettività sensibile e intelletto puro, la *Critica* ammette esattamente questo rapporto.⁸⁸ Ciò non comporta, d'altra parte, una ricaduta in quello che nel '70 era individuato

⁸⁶ Sulla definizione di conoscenza (*Erkenntnis*) in senso proprio, nella sua distinzione rispetto alla nozione di sapere (*Wissen*) cfr. Willaschek, Waktins (2017).

⁸⁷ “Ora l'intera ragion pura, nel suo uso semplicemente speculativo, non contiene neanche un solo giudizio direttamente sintetico ricavato dai concetti. Come abbiamo mostrato, infatti, tramite le idee essa non è capace di alcun giudizio sintetico che abbia validità oggettiva; invece tramite i concetti dell'intelletto essa costituisce principi sicuri, non però ricavandoli direttamente dai concetti, ma sempre indirettamente tramite il riferimento di questi concetti a qualcosa di totalmente contingente, cioè all'esperienza possibile” (A736-37/B764-65)

⁸⁸ Come nota Mensch (2007, p. 113): “Ora, il problema della surrezione logica riguarda in realtà solo l'errata applicazione dei concetti sensibili all'ambito intellettuale, e nella *Dissertazione* Kant risolve questo problema separando radicalmente l'intelletto dai sensi; ciò funziona bene, se non fosse che la separazione radicale implica anche che i concetti intellettuali non possono a loro volta essere applicati all'ambito sensibile”. Per un altro verso,

come vizio di surrezione, nella misura in cui fenomeni, ora concepiti come prodotto del connubio tra sensibilità e intelletto, e i prodotti di una ragione indipendente dall'esperienza vengono mantenuti distinti proprio attraverso l'elaborazione della differenza qualitativa tra intelletto e ragione. Come considera Grier (2001):

La dottrina della *Dissertatione*, come abbiamo visto, ha come obiettivo principale la limitazione dell'uso delle conoscenze sensibili. Kant era forse vincolato in questo senso dalla sua stessa teoria dell'intelletto, poiché solo dopo aver distinto tra intelletto e ragione ha potuto tentare di esporre i motivi razionali dell'illusione metafisica senza minare la legittimità epistemica dell'intelletto. (p. 66)

Da quanto emerso sopra, può essere individuato un duplice indirizzo che porta alla distinzione tra intelletto e ragione nella prima *Critica*: da una parte, la fondazione dell'oggettività della conoscenza a partire dal rapporto tra intelletto e sensibilità; dall'altra, parallelamente, il riconoscimento di una pretesa di sintesi illegittima da parte di una facoltà razionale che opera indipendentemente dall'esperienza. Stando al quadro appena delineato, la possibilità di una conoscenza metafisica valida oggettivamente appare completamente abolita da parte del tribunale della ragione, che la riconosce come frutto di un atteggiamento dogmatico da superare, e la rilevanza critica della distinzione tra intelletto e ragione sembra consistere nella determinazione dei confini che separano un intelletto legittimo da una ragione illegittima, come suggerisce il seguente passo tratto dalla prima edizione dei *Paralogismi*:

Non vi è che la sobrietà di una critica rigorosa ma giusta, che possa liberarci da questa illusione dogmatica - la quale blocca così tanti, col miraggio di una felicità, entro teorie e sistemi - e che possa limitare ogni nostra pretesa speculativa semplicemente al campo dell'esperienza possibile, non mediante una sciocca derisione di tanti tentativi così spesso falliti o con pii sospiri sopra i limiti della nostra ragione, ma tramite una determinazione dei confini di essa secondo principi sicuri: determinazione che fissa per la ragione, con la massima sicurezza, il *nihil ulterius* sulle colonne d'Ercole che la natura stessa ha innalzato, affinché il cammino della nostra ragione proceda soltanto fin dove giungono ininterrotte le coste dell'esperienza, che noi non possiamo abbandonare senza avventurarci in un oceano

inoltre, il vizio di surrezione denunciato nella *Dissertatio* è fondato, riprendendo Theis (2010a, p. 171), sul principio per cui "le condizioni, in base alle quali ciò che è dato nell'intuizione è possibile, vengono prese come condizioni della possibilità degli oggetti, cioè nel senso di condizioni ontologiche", a testimonianza del fatto che nel 1770 il problema dell'oggettività era totalmente separato dall'ambito della conoscenza sensibile.

senza sponde, che con prospettive sempre ingannevoli ci costringe ad abbandonare tutti gli sforzi gravosi e complicati come privi di speranza. (A395-96)

L’oceano della metafisica, che già nel *Beweisgrund* era rappresentata come un abisso senza fondo, sembra essere stato del tutto abbandonato dalla *Critica*, che è approdata alle sicure coste dell’esperienza possibile. Si tratterà ora di andare a fondo di questa immagine, per comprendere se veramente si possa fare a meno di avventurarsi in tale oceano senza sponde e in che cosa esso consista propriamente, e per capire come avvenga nello specifico la determinazione dei confini della ragione, al fine di definire più propriamente il rapporto tra critica e metafisica. A questo scopo, è opportuno analizzare, innanzitutto, come venga rideclinato in senso critico il binomio logico/reale precedentemente analizzato. In generale, quanto detto fino ad ora fa già comprendere in che senso la svolta critica, a differenza tanto del pensiero kantiano precedente quanto della metafisica tradizionale e delle dottrine scettiche, sia intrinsecamente connessa alla distinzione tra intelletto e ragione.

2.2 Logico e reale nella prima *Critica*

Al fine di mostrare come il binomio logico/reale, tanto centrale nello sviluppo precritico del pensiero kantiano, venga rielaborato in seno alla *Critica della ragion pura*, sarà innanzitutto opportuno riportare un’importante occorrenza testuale in cui le espressioni “uso logico” e “uso reale”, in relazione all’uso delle due facoltà, compaiono in coppia, definendo il loro significato reciprocamente, come accade nella *Dissertatio*:⁸⁹

Della ragione, come dell’intelletto, vi è un uso semplicemente formale, vale a dire un uso logico, in quanto la ragione astrae da ogni contenuto della conoscenza; ma vi è anche un uso 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/B355)

Da questo passo, collocato nel paragrafo A “Sulla ragione in generale” della seconda sezione dell’Introduzione alla *Dialettica trascendentale*, appare chiaro che il significato di “uso logico” e “reale” ricalca quello adottato precedentemente nella *Dissertatio*. Attraverso l’uso reale sono le

⁸⁹ Il binomio logico/reale compare nella prima *Critica* anche in altre declinazioni, che analizzeremo dettagliatamente nel prossimo capitolo.

stesse facoltà a produrre concetti, mentre ciò non accade nell'uso logico, dove l'attività delle facoltà non è di produzione, ma di connessione formale di concetti provenienti da altre sorgenti, indipendentemente da quali esse siano e dal contenuto dei concetti così ricevuti. Come già nella *Falsa sottigliezza*, nella Dialettica trascendentale della prima *Critica* (in particolare nella sezione B dell'Introduzione) l'uso logico della ragione viene associato alla connessione di proposizioni tramite sillogismi e per questo la ragione viene definita "facoltà di inferire mediatamente" (A299/B355), mentre nell'Analitica (in particolare nelle sezioni prima e seconda del Libro primo dell'Analitica dei concetti) all'intelletto, nel suo uso logico, viene associata una "conoscenza mediante concetti" (A68/B93).⁹⁰

In più, la svolta critica arricchisce il binomio logico/reale di un'ulteriore fondamentale caratterizzazione: l'uso logico di una facoltà viene ora identificato da Kant con una capacità analitica, che consiste nell'esplicazione di rapporti di contenimento logico, all'uso reale Kant attribuisce, al contrario, una capacità sintetica.⁹¹

Al di là del confronto con il pensiero kantiano precedente, dalla citazione in esame, emerge che uso logico e uso reale sono due differenti modi di utilizzo tanto della facoltà della ragione quanto della facoltà dell'intelletto. A prima vista, ciò potrebbe immediatamente smentire l'ipotesi che guida il presente lavoro, che cioè ragione e intelletto siano la rielaborazione critica delle dimensioni, rispettivamente, reale e logica: se, infatti, sia all'intelletto che alla ragione pertengono tanto l'uso logico quanto l'uso reale, in che modo i caratteri logico e reale potrebbero aiutare a distinguere le due facoltà? A ben vedere, quanto detto sopra a proposito della differenza tra pretese legittime dell'intelletto e pretese illegittime della ragione potrebbe offrire già un primo chiarimento: infatti, se è vero che la dimensione reale viene ammessa dalla *Critica* solo dal lato dell'esperienza attraverso la facoltà dell'intelletto, mentre l'incapacità della ragione di riferirsi alla condizione sensibile le attira l'accusa di illegittimità, verrebbe naturale riconoscere solo all'intelletto la capacità di una produzione concettuale reale e sintetica, mentre alla ragione spetterebbe unicamente un uso logico, data l'impossibilità di una sintesi valida al di fuori della condizione sensibile. Secondo questa linea interpretativa, dunque, Kant riconoscerebbe un uso

⁹⁰ La separazione netta di sensibilità e intelletto in due sorgenti distinte di conoscenza ha avuto, tuttavia, l'inevitabile conseguenza di non poter più ammettere un rapporto diretto tra oggetto fenomenico e rappresentazione intellettuale, com'era nell'impostazione metafisica del '62.

⁹¹ L'evoluzione dell'elaborazione della differenza tra logico e reale, culminante nella distinzione tra analitico e sintetico, è esplicitata dallo stesso Kant nelle pagine conclusive del saggio contro Eberhard *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica del ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica* (1790), in cui egli cita gli esempi di Locke, Reusch e Crusius come parziali anticipatori del binomio analitico/sintetico a partire dal rinvenimento di uno scarto tra una dimensione metafisica o esperienziale e una dimensione puramente logica (Cfr. ŪE AA VIII, 245; pp. 122-123).

reale tanto all'intelletto quanto alla ragione, ma ammetterebbe come legittimo esclusivamente quello intellettuale nella misura in cui prevede un rapporto con l'esperienza; la capacità sintetica dell'uso reale della ragione, di contro, sarebbe esclusa dalla prima *Critica* e per questo la facoltà della ragione qui elaborata svolgerebbe una mera funzione logica. Qualora la facoltà razionale si avventurasse nella dimensione reale della produzione di concetti, essa ricadrebbe negli errori della metafisica dogmatica, scambiando i suoi giudizi analitici per giudizi sintetici, problema già rilevato dai *Sogni*.

Tale interpretazione è, a ben vedere, piuttosto comune, in particolare tra gli studiosi che hanno concentrato le loro indagini sull'Analitica trascendentale. La prima parte della Logica trascendentale, dedicata allo studio dell'intelletto, contiene, in effetti, tanto la trattazione "Dell'uso logico dell'intelletto" e "Della funzione logica dell'intelletto nei giudizi", quanto dell'intelletto in quanto facoltà dei concetti puri o categorie, a cui Kant riconosce la capacità di sintesi vera e propria, in grado di garantire l'oggettività della conoscenza. Sebbene Kant non descriva mai all'interno dell'Analitica il secondo uso dell'intelletto nei termini di un uso reale, molti commentatori, sulla scorta della citazione riportata all'inizio di questa sezione, l'hanno riconosciuto come tale (Pippin, 1982, p. 98; Hoepfner, 2021; Pfeiffer, 2021, p. 25; Licht dos Santos, 2013, p. 650; Grier, 2001, p. 151; Kraus, 2020, p. 136). Per i motivi sopra esposti, alla ragione è stato invece riconosciuto il solo uso logico (Vázquez Lobeiras, 1996, p. 177; Anderson, 2015). Anche tra gli studiosi della Dialettica, come ho anticipato nell'introduzione, si è affermata una linea interpretativa che assimila l'uso legittimo della ragione all'uso logico (Horstmann, 1989; Thöle, 2000).

L'interpretazione che vorrei proporre è contraria a quella sopra tratteggiata. Innanzitutto, quest'ultima non spiegherebbe il problema con cui si è aperto il presente lavoro, vale a dire la necessità di un uso reale della ragione per il darsi dello stesso uso logico. In secondo luogo, il fatto che Kant non parli mai all'interno dell'Analitica di uso reale dell'intelletto e che l'unico luogo in cui tale espressione compare in relazione all'intelletto sia collocato all'inizio della Dialettica, dove Kant presenta i caratteri peculiari della ragione, non può essere tenuto di poco conto.⁹²

⁹² Da questo punto di vista, colpisce osservare che l'intera analisi di Hoepfner (2021) si fonda sull'immediata identificazione tra uso reale e intelletto come fonte di concetti puri, stabilendo una linea di continuità tra la facoltà critica dell'intelletto e l'uso reale dell'intelletto nella *Dissertazione inaugurale*, a partire dall'unica occorrenza nella *Critica* dell'espressione "uso reale" in relazione all'intelletto, senza problematizzare l'*hapax legomenon*, né la sua collocazione all'interno della Dialettica, e senza contestualizzare l'utilizzo di queste espressioni all'interno della *Dissertatio*. Anche Caimi (2022) e Willaschek (2022, p. 690), commentando il passo citato sopra in funzione di

In ciò che segue mostreremo come la facoltà dell'intelletto, al di fuori della relazione con la sensibilità che rende possibile la sua sintesi, occupi una dimensione meramente logica, mentre sia la ragione la vera detentrica di un uso reale. Nonostante la ragione sia emersa come facoltà illegittima secondo i parametri critici, l'uso reale emergerà come connaturato alla ragione, ma non totalmente corrispondente alla sua attività illegittima: in questo senso sarà possibile riconoscere alla ragione un uso reale e legittimo, motivando la necessità di tale uso per il darsi dell'uso logico della stessa facoltà, nonché la sua ineliminabilità in quanto connaturato alla ragione.

Un primo indizio di questa interpretazione alternativa può essere rintracciato in un momento della riflessione kantiana che testimonia il passaggio dalla fase precritica a quella critica, come analizzerò nella sezione successiva, per poi passare all'esame della prima *Critica*.

2.3 “La chiave di tutti i misteri della metafisica”

L'emergenza del problema dell'oggettività, e dunque della legittimità, di una conoscenza prodotta dall'intelletto è precisamente ciò che segna lo scarto rispetto alla *Dissertazione inaugurale*, come testimoniato da Kant stesso nella celebre lettera del 21 febbraio 1772 al suo studente Marcus Herz: “Durante le mie lunghe ricerche metafisiche, io (così come altri) non l'avevo preso in considerazione, ma esso costituisce in realtà la chiave di tutti i misteri della metafisica, che finora è rimasta celata a se stessa. Mi chiedi cioè: su quale fondamento poggia la relazione di ciò che in noi si chiama rappresentazione con l'oggetto?” (Br AA X, 130; p. 65). Al di là della sensibilità, la cui passività garantisce un'immediata corrispondenza con l'oggetto da cui siamo affetti, ed esclusa la possibilità di un intelletto intuitivo in cui sarebbe altrettanto garantita la corrispondenza con un oggetto creato da esso stesso, rimane aperto il problema dell'effettiva coincidenza tra oggetto e rappresentazione intellettuale: “Senonché né il nostro intelletto è la causa dell'oggetto tramite le sue rappresentazioni (eccettuati gli scopi buoni in morale) né l'oggetto è la causa delle rappresentazioni dell'intelletto (*in sensu reali*). I concetti puri dell'intelletto non devono dunque essere astratti dalle impressioni dei sensi né esprimere la ricettività delle rappresentazioni tramite i sensi, ma devono bensì avere le loro fonti nella natura dell'anima” (*ibidem*).

un'analisi della Dialettica, accolgono senza problematizzazione il riferimento a un uso reale dell'intelletto, come se si trattasse di un parallelismo perfetto con l'uso reale della ragione

Il problema dell'oggettività della conoscenza sollevato da questa lettera è stato interpretato in una duplice direzione: da una parte, all'"oggetto" al centro del problema è stato attribuito un significato noumenico (cfr. De Vleeschauwer, 1939/1963, p. 59), che rimarca la vicinanza della lettera rispetto al proposito proprio della *Dissertazione inaugurale* di garantire la conoscenza metafisica acquisita tramite l'uso reale dell'intelletto.⁹³ Se tale proposito può essere considerato ancora fermo, seguendo questa lettura, la certezza di poterlo garantire comincia, tuttavia, a vacillare. In questo senso, il problema del rapporto tra rappresentazione intellettuale e oggetto emergerebbe proprio dalla difficoltà di garantire oggettività a una conoscenza puramente intellettuale: "Avevo detto [nella *Dissertazione*, AV]: le rappresentazioni sensoriali rappresentano le cose come appaiono, le rappresentazioni intellettuali come esse sono. Ma allora come ci sono date queste cose, se non lo sono grazie al modo in cui esse ci impressionano?" (Br AA X, 130; p. 67). Anche le *Reflexionen* dello stesso periodo confermano l'insorgenza della difficoltà di garantire il rapporto tra l'uso reale dell'intelletto e l'oggetto, se quest'ultimo non proviene dall'esperienza, e testimoniano l'approfondimento dello scarto rispetto alla tradizione wolffiana, nella misura in cui il problema del rapporto tra intelletto e oggetto non poteva sorgere sulla base di una concezione della verità fondata sul contenimento logico e sulla conseguente dottrina della chiarezza dei concetti in grado di superare l'oscurità delle rappresentazioni sensibili.⁹⁴

Secondo un'altra linea di lettura, invece, la lettera è interpretabile in un senso programmatico come anticipazione dei futuri sviluppi critici (Mensch 2007, Anderson 2015, p. 197). In base a quest'ultima interpretazione, il problema dell'oggettività si declinerebbe come problema del rapporto a priori tra le rappresentazioni dell'intelletto puro e gli oggetti *fenomenici*, anticipando la deduzione trascendentale della prima *Critica* nel suo obiettivo di dimostrare il fondamento del rapporto tra concetti puri e fenomeni. Si tratterebbe, cioè, di un'anticipazione della seconda sintesi menzionata nella sezione 2.1, che garantisce una relazione a priori tra esperienza e intelletto puro, escludendo una sintesi puramente empirica che ricaverebbe l'oggetto *in toto*

⁹³ Mensch (2007, 126 n.) e De Boer (2020, 63 n.) citano oltre a De Vleeschauwer anche Beck, Laywine ed Ertl tra i sostenitori di una lettura della lettera a Herz come "bilancio del passato", più che come "programma per il futuro" (Mensch, 2007, 126 n.).

⁹⁴ La problematizzazione della possibilità per il sapere metafisico di instaurare un legittimo rapporto con l'oggetto dà luogo nelle *Reflexionen* degli stessi anni a una radicale messa in discussione della validità di tale sapere: cfr. in particolare Refl 4635 AA XVII, 618: "[...]Ma le cose che non possono esserci date attraverso l'esperienza non sono nulla davanti a noi; quindi possiamo benissimo usare tali proposizioni come generali in senso pratico, ma non come principi di speculazione sugli oggetti in generale"; e Refl 4445 AA XVII, 553: "La metafisica impedisce solo l'uso sbagliato della ragione, che esce dai suoi limiti [*Schranken*] e considera gli *intellectualia* come oggetti, poiché essi servono solo come *modo cognoscendi* del dato sensibile e, se necessario, per limitarlo nella misura in cui vuole usare i *sensitiva* oltre i loro limiti. La ragione pura è dogmatica solo per quanto riguarda gli oggetti della volontà, ma catartica per quanto riguarda la speculazione (il semplice osservare)".

dall'esperienza, così come una sintesi puramente intellettuale senza rapporti con il fenomeno.⁹⁵

Ciò sarebbe confermato da un passaggio della lettera particolarmente esplicito in tal senso:

Ma, per quanto concerne le qualità, come il mio intelletto può formarsi interamente a priori concetti di cose, con i quali i fatti debbono necessariamente concordare? Come può progettare principi reali concernenti la loro possibilità, con i quali l'esperienza non può non accordarsi fedelmente, sebbene siano da essa indipendenti? Questo problema lascia sempre sopravvivere un'oscurità a proposito della facoltà del nostro intelletto: donde venga ad esso questo accordo con le cose stesse? (Br AA X, 131-32; p. 67-68, traduzione modificata)

Nelle righe precedenti Kant ha fornito l'esempio della matematica come scienza delle quantità in grado di garantire una conoscenza a priori di oggetti non prodotti dall'intelletto; nel caso delle qualità la questione si complica proprio per la necessità di riferirsi a priori a oggetti che d'altra parte sono rintracciabili nell'esperienza e non sono frutto semplicemente di una costruzione per aggiunta di unità sempre uguali: è chiaro che la chiave per la risoluzione del dilemma non ancora scoperta a questo stadio del pensiero kantiano consisterà nella giustificazione della validità oggettiva delle categorie intellettuali a condizione che esse si riferiscano alla sensibilità pura a proposito tanto delle quantità quanto delle qualità, come dimostreranno la futura Deduzione trascendentale e la dottrina dello Schematismo.

L'intelletto puro, che in base a quest'ultima linea interpretativa dovrebbe relazionarsi ai fenomeni, richiama solo in parte l'uso reale dell'intelletto descritto nella *Dissertazione inaugurale*: è vero, infatti, che in questa lettera Kant parla di concetti puri non astratti dalla sensibilità, collocandone la fonte nella natura umana e richiamando in questo senso da vicino un passaggio della *Dissertatio* in cui Kant specifica come gli *intellectualia*, non astratti dalla sensibilità e prodotti dall'uso reale dell'intelletto, siano "astratti da leggi interne alla mente (osservandone le azioni in

⁹⁵ Le *Riflessioni* del *Nachlass* contemporanee a questa lettera a Herz conferma l'insorgere del problema della relazione a priori tra concetti o principi dell'intelletto puro e l'esperienza: cfr. Refl 4473 AA XVII, 564. Refl 4634 AA XVII, 617-18: "Abbiamo quindi giudizi a posteriori, che sono sintetici, ma anche giudizi a priori, che sono comunque sintetici e che non possono essere ricavati da alcuna esperienza, perché contengono sia una vera generalità e quindi necessità, sia solo concetti in sé, che non possono essere ricavati dall'esperienza. [...] da dove prendiamo questa connessione tra loro[?]. Si tratta di rivelazioni, pregiudizi, ecc. ecc. Se alcuni dei nostri concetti non contengono nient'altro se non ciò che rende ogni esperienza possibile per noi, allora possono essere detti a priori prima dell'esperienza e, tuttavia, con piena validità, prima di tutto ciò che ci può capitare. Non si applicano alle cose in generale, ma a tutto ciò che ci può essere dato attraverso l'esperienza, perché contengono le condizioni per cui queste esperienze sono possibili. Tali proposizioni conterrebbero quindi la condizione di possibilità, non delle cose, ma dell'esperienza"

occasione dell'esperienza) e pertanto *acquisiti*" (MSI AA II, 395; p. 431);⁹⁶ d'altra parte, tale riferimento all' "occasione dell'esperienza" risulta essere l'unico accenno a un'indiretta relazione tra intelletto puro ed esperienza presente nella *Dissertazione inaugurale*, che rimarca continuamente come gli oggetti dell'uso reale siano di natura esclusivamente intelligibile. In secondo luogo, i "principi reali" nominati nella citazione dalla lettera sopra riportata, fanno riferimento con evidenza a una realtà non esclusivamente intellettuale, di cui dunque il precedente uso reale dell'intelletto non può rendere conto, essendo completamente svincolato dall'esperienza. Infine, l'accostamento tra matematica e rappresentazioni intellettuali mostra sì le differenze tra i due tipi di conoscenza, ma anche l'affinità nella comune origine a priori e nella non estraneità rispetto all'esperienza: ciò suggerisce che da parte di Kant sia in corso una riconsiderazione del rapporto tra la metafisica e ciò che la *Dissertatio* chiamava "scienze dei fatti sensoriali", in cui rientrava anche la matematica.⁹⁷

Da questo punto di vista, emergono piuttosto le affinità tra l'intelletto citato nella lettera del '72 e l'uso logico dell'intelletto nella dissertazione del '70, che al contrario dell'uso reale, si fondava esattamente sul rapporto con la sensibilità, dando luogo a una conoscenza sensibile. Tuttavia, è opportuno, specificare che il fatto stesso che Kant nella lettera parli di concetti puri non astratti dalla sensibilità esclude che l'affinità tra l'intelletto qui in questione e l'uso logico della *Dissertazione*, i cui concetti vengono determinati proprio come astratti dai sensi, possa estendersi fino a un'identificazione. Eppure, l'uso logico dell'intelletto nella sua capacità di applicarsi alla sensibilità senza sopprimere la differenza qualitativa tra facoltà intellettuale e ricettività sensibile anticipa precisamente il problema sollevato dalla lettera a Herz, nonché parte della soluzione offerta dalla prima *Critica*: il rapporto tra sensibilità e intelletto, che abbiamo descritto nella sezione 2.1 a proposito della svolta critica, ci riporta esattamente all'applicazione dell'uso logico alla sensibilità descritto nella *Dissertatio*, che in ogni altro caso esclude la possibilità di una relazione tra sensibilità e uso reale. Lo scarto rispetto all'uso logico elaborato nel '70 sta nella maturata esigenza di rintracciare una sintesi che fondi una conoscenza dell'esperienza non a partire dall'esperienza stessa ma a priori, in modo da assicurare una conoscenza esperienziale

⁹⁶ L'aggiunta tra parentesi "in occasione dell'esperienza" è stata fortemente accentuata dagli interpreti che difendono una lettura critica della *Dissertazione inaugurale*: Pfeiffer (2021, p. 25) e Licht dos Santos (2013, p. 650), per esempio, sostengono che tale integrazione mostri come lo stesso uso reale dell'intelletto sia inscindibilmente connesso all'esperienza, prefigurando la facoltà dell'intelletto della *Critica della ragion pura*. A questo proposito segnaliamo anche la lettura della *Dissertatio* data da De Boer, secondo la quale l'uso reale sarebbe una prefigurazione tanto dei concetti puri intellettuali, quanto delle idee della ragione, descritti dalla *Critica*

⁹⁷ Anderson (2015) e Mensch (2007) interpretano comunque l'intelletto tematizzato nella lettera come uso reale, poiché non si chiedono preliminarmente se nella prima *Critica* sia effettivamente mantenuto un uso reale dell'intelletto.

universale e necessaria, che il precedente uso logico di matrice esclusivamente empirica non poteva garantire: come abbiamo anticipato nella sezione 2.1, si tratta della scoperta della possibilità di una sintesi a priori.⁹⁸

Le due letture alternative della lettera sembrano chiamare in causa rispettivamente l'uso reale e l'uso logico (in una versione rielaborata) della *Dissertatio*, problematizzandone in entrambi i casi il rapporto con l'oggetto. Seguendo de Boer (2020, 63n.), non appare proficuo appoggiare una delle due interpretazioni menzionate escludendo l'opposta, poiché ad essere in gioco è proprio la questione fino a che estensione una conoscenza a priori di oggetti da parte della facoltà intellettuale possa essere garantita: il problema sollevato da Kant riguarda esattamente l'incapacità di comprendere se tale garanzia vada ricercata dalla parte dei fenomeni e dell'uso logico, o dalla parte dei noumeni e dell'uso reale. D'altra parte, questa lettera fornisce già un indizio sugli sviluppi critici del binomio logico/reale: l'analisi appena condotta suggerisce infatti che la facoltà dell'intelletto a cui la *Critica* riconosce la capacità di produrre conoscenza oggettiva, di contro alle pretese illegittime della ragione, venga elaborata da Kant a partire da una problematizzazione dell'uso logico dell'intelletto. Si tratterà ora di darne una più approfondita giustificazione attraverso l'esame della *Critica della ragion pura*.

⁹⁸ Interessante a questo proposito il problema sollevato da Beck a proposito delle *Reflexionen* del decennio silenzioso, che danno testimonianza di una prima fase di sviluppo della differenza tra proposizioni sintetiche e analitiche non nel senso critico di due specie di proposizioni differenti, ma ammettendo la possibilità di una trasformazione delle prime nelle seconde.

3 L'uso logico dell'intelletto

Al fine di introdurre il confronto tra facoltà dell'intelletto e della ragione della prima *Critica* da una parte, e uso logico e reale dell'intelletto nella *Dissertazione inaugurale* dall'altra, sarà opportuno considerare come le due linee di sviluppo concettuale rilevate nella sezione precedente a partire della lettera a Herz, cioè la restrizione della validità dei concetti intellettuali alla sola condizione sensibile e la conseguente problematicità di garantire un riferimento a oggetti per l'uso reale dell'intelletto, venga sistematizzata nella *Critica della ragion pura* attraverso l'elaborazione di una nuova disciplina, la logica trascendentale. Dopo aver introdotto i caratteri della logica trascendentale in contrapposizione alla logica generale (3.1), nella sezione 3.2 metterò in luce, in linea con quanto emerso a proposito della lettera a Herz (2.3), come attraverso la logica trascendentale l'intelletto metta in atto quello che potremmo definire un uso logico-trascendentale. Nella sezione successiva 3.3., infine, mi concentrerò sull'uso reale dell'intelletto, escluso nella sua legittimità dalla stessa logica trascendentale che lo bolla come un uso dialettico. Ciò getterà le basi per un'analisi dell'uso reale e dialettico della ragione nel capitolo successivo (4), nella sua differenza dall'uso dialettico dell'intelletto.

3.1 Logica trascendentale e logica generale

La logica trascendentale è una disciplina che, in quanto logica, circoscrive l'ambito intellettuale dall'ambito della sensibilità: "In una Logica trascendentale noi isoliamo l'intelletto (così come abbiamo fatto in precedenza, nell'Estetica trascendentale, con la sensibilità), ed enucleiamo dalla nostra conoscenza soltanto quella parte del pensiero che ha la sua origine unicamente nell'intelletto" (A62/B87). In ciò l'eredità della *Dissertazione* è evidente, con la sua introduzione di una differenza qualitativa tra intelletto e sensibilità, anche se, come abbiamo già specificato, da tale distinzione la *Critica* non trae le medesime conseguenze dell'opera del '70 ma fornisce invece la soluzione al dilemma rilevato nella lettera a Herz attraverso l'ammissione e giustificazione della possibilità di un rapporto tra sensibilità e intelletto, senza tuttavia perdere la garanzia dell'apriorità e legittimità del rapporto tra oggetto e rappresentazioni intellettuali.

L'attributo "trascendentale" che caratterizza la logica oggetto della *Critica della ragion pura* tematizza esattamente l'esigenza sopra menzionata, emersa per la prima volta nella lettera del '72: per "trascendentale" Kant, infatti, intende "la conoscenza del fatto che queste rappresentazioni

non hanno per nulla un'origine empirica, e la possibilità che ciononostante esse hanno di potersi riferire a priori agli oggetti dell'esperienza" (A56/B81) attraverso il rapporto con la sensibilità; conseguentemente una logica trascendentale "ha a che fare con le leggi dell'intelletto e della ragione, ma unicamente in quanto *tali leggi sono riferite a priori a oggetti*" (A56/B81, corsivo mio). Questa definizione riassume, come si vede, tutti i termini messi in luce nel capitolo precedente a proposito della svolta critica, caratterizzati dal problema dell'oggettività e della legittimità della conoscenza, dalla necessità di un rapporto tra intelletto e sensibilità, nonostante la differenza qualitativa tra essi, e conseguentemente di un rapporto tra intelletto ed esperienza, tema che nella lettera a Herz aveva suggerito il rimando all'uso logico dell'intelletto della *Dissertatio*.

Se l'accostamento tra logica trascendentale e uso logico del '70 è fondato, cosa che è scopo del presente capitolo dimostrare, è necessario, tuttavia, fin da ora rimarcare che si tratterebbe pur sempre di una *rielaborazione in senso critico* dell'uso logico precritico. Quest'ultimo, infatti, riguardava il mero rapporto analitico tra concetti, demandando completamente all'esperienza la produzione sintetica di conoscenza empirica. Nella *Critica della ragion pura* Kant introduce la logica trascendentale proprio per sopperire alle insufficienze della logica tradizionale, definita logica generale, che riassume in sé i caratteri formali e analitici del polo logico del periodo precritico. La critica a una concezione esclusivamente analitica della metafisica, che abbiamo visto nel capitolo precedente interessare Kant a partire dalla *Dilucidatio*, si esprime, dunque, nella prima *Critica* attraverso l'elaborazione di una logica di carattere trascendentale, che tematizza non solo la forma della conoscenza ma anche il suo rapporto a priori con l'oggetto. La seguente analisi dei caratteri della logica generale e trascendentale permetterà di comprendere perché, nonostante le differenze tra le due, la logica trascendentale non possa essere identificata con un uso reale dell'intelletto.

3.1.1 Logica generale: analisi

La logica generale, chiamata così perché "contiene le regole assolutamente necessarie del pensiero, quelle senza di cui non ci sarebbe uso alcuno dell'intelletto, [...] a prescindere dalla diversità degli oggetti cui esso si può dirigere" (A52/B76), ha per questo innanzitutto una natura formale, cioè "considera soltanto la forma logica nel rapporto reciproco delle conoscenze, cioè la forma del pensiero in generale" (A56/B81), al di là dei particolari contenuti e del riferimento

a oggetti particolari delle conoscenze implicate, e riguarda per questo indifferentemente “tanto le conoscenze empiriche della ragione quanto quelle pure” (A57/B82). Ciò significa che la validità dei giudizi prodotti dalla logica generale non dipende dall’origine e dal contenuto dei concetti impiegati, che infatti possono essere sostituiti da variabili universali – x, y, z, \dots . Quello che conta è la forma logica della relazione tra concetti.⁹⁹ Per questi caratteri la logica generale richiama direttamente l’uso logico della *Dissertatio*, come esplicitato dallo stesso Kant, che nelle sezioni dedicate alla logica generale parla espressamente di “uso logico dell’intelletto”.

In conseguenza a tale definizione, la logica generale fornisce le regole necessarie di ogni verità formale, attraverso cui il pensiero si trova in accordo con se stesso, fornendo la “*conditio sine qua non*, e quindi la condizione negativa di ogni verità” (A59-60/B84): si tratta di una condizione negativa perché “insufficiente a stabilire la verità dal suo punto di vista materiale (oggettiva) della conoscenza” (A60/B85), incapace cioè di garantire la legittimità del riferimento della conoscenza a un oggetto. Nell’*Analitica dei principi* tale condizione negativa viene più precisamente identificata con il principio di non contraddizione, quale “principio supremo di tutti i giudizi analitici” (A150/B189ss.), in grado di garantire l’accordo (formale) del pensiero con se stesso.

Nel rispetto del principio di non contraddizione, la logica generale “procede analiticamente” (A76/B102): attraverso la logica generale, cioè, “io mi attesto su di un concetto dato, per stabilire qualcosa su di esso. Se il giudizio dev’essere affermativo, attribuirò a questo concetto soltanto ciò che era già pensato in esso; se invece il giudizio dev’essere negativo, escluderò dal concetto soltanto il contrario di ciò che vi era già pensato” (A154/B193). I giudizi affermativi e negativi, com’è noto, sono due dei momenti a cui possono essere ricondotte le funzioni del pensiero in generale che danno luogo all’unità di un giudizio, presentate da Kant nella corrispettiva tavola del § 9. Tali funzioni guidano il processo di unificazione dei concetti in un giudizio, a partire, tuttavia, da un concetto *già dato*, che quindi contiene già al suo interno gli elementi che verranno esplicitati attraverso la formulazione del giudizio. La logica generale procede, dunque, analiticamente

⁹⁹ La logica generale si divide, inoltre, in pura e applicata: solo la prima, in cui “astraiamo da tutte le condizioni empiriche sotto le quali viene esercitato il nostro intelletto” (A53/B77) e che, dunque, fornisce le condizioni a priori del pensiero, interessa propriamente a Kant nella *Critica*. Da sottolineare, come nota Tonelli (1994, p. 61), che la determinazione pura della logica generale non va confusa con l’uso puro dell’intelletto e della ragione, dal momento che la logica generale pura, indifferente all’origine delle conoscenze che tratta, riguarda tanto l’uso puro quanto l’uso empirico delle facoltà. Rispetto alla natura necessaria delle leggi logiche dell’intelletto, in virtù della loro generalità e purezza, Kant specifica “Nella logica non vogliamo sapere com’è fatto e come pensa l’intelletto e come ha proceduto finora nel pensiero, bensì come *dovrebbe* procedere nel pensiero (Log AA IX, 14; p. 8, corsivo mio): su tale affermazione si sono basate le interpretazioni normative della logica kantiana, che hanno visto recentemente contrapporsi le letture di Tolley (2006) e Pollok (2017).

perché produce giudizi a partire dalla scomposizione (analisi) di un concetto di partenza, dando luogo a un'unità che Kant determina conseguentemente come “analitica” (A79/B105).

La logica generale, risolvendo così “l'intera attività formale dell'intelletto e della ragione nei suoi elementi, e presenta[ndo] questi elementi come principi di ogni valutazione logica della nostra conoscenza” (A60/B84) vale come “canone per la valutazione [*Beurteilung*]” (A61/B86) della correttezza formale della conoscenza. Tale canone viene anche chiamato “Analitica” e fornisce “la pietra di paragone [*Probierstein*] – quanto meno in senso negativo – della verità (A60/B84). In virtù di ciò, Kant sottolinea come la logica generale non possa produrre nuovo contenuto di conoscenza; essa non può essere un *organon*, cioè uno strumento per estendere la conoscenza, “per la produzione *reale* [*wirklichen*] di asserzioni oggettive” (A61/B85): se utilizzata illegittimamente come *organon*, la logica generale da logica della verità diventa logica dell'illusione (*Logik des Scheins*), definita dialettica.¹⁰⁰

La logica generale, in quanto canone dell'intelletto che si fonda sul principio di non contraddizione e si occupa della relazione tra concetti già dati, a partire dall'analisi della loro estensione logica, non fa altro che esplicitare rapporti di contenimento logico, proprio come accadeva per l'uso logico dell'intelletto nella *Dissertatio*. L'uso logico dell'intelletto elaborato dalla *Critica* non comprende tutti caratteri attribuiti nel '70, nella misura in cui l'uso logico critico non permette la fondazione di alcuna “scienza dei fatti sensoriali”, escludendo qualsivoglia rapporto con contenuti sensibili. Nella prima *Critica*, infatti, la logica generale e il relativo uso logico dell'intelletto figurano come insufficienti per gli scopi critici, poiché non forniscono alcun criterio che garantisca la legittimità del riferimento a un oggetto di conoscenza: in ciò la *Critica* eredita il problema precritico di una concezione meramente analitica della metafisica, fornendo una soluzione nuova attraverso l'elaborazione della logica trascendentale.

3.1.2 Logica trascendentale: sintesi

¹⁰⁰ Per una ricognizione storico-filosofica della distinzione tra analitica e dialettica a partire dall'uso aristotelico cfr. Tonelli (1962) e Illetterati (2016). Kant descrive la dialettica in quanto logica dell'illusione come “l'arte sofistica di dare alla propria ignoranza, e addirittura ai propri deliberati miraggi [*Blendwerken*] l'aspetto della verità, imitando quel metodo di fondatezza che è prescritto dalla logica generale, e utilizzando la sua topica per mascherare ogni vuoto procedimento” (A61/B86, traduzione modificata). Come nota Pissis (2012, p. 9), tale uso dialettico della logica generale non consiste in un uso scorretto dei principi formali, come accadrebbe nel caso in cui non si rispettasse, per esempio, il principio di non contraddizione. Al contrario, tali principi formali vengono seguiti correttamente, ma non viene rispettata la condizione generale del loro uso, vale a dire la loro natura formale: si tratta, dunque, di un uso scorretto mascherato in un uso corretto. Si è preferito modificare la traduzione di Esposito relativa ai termini kantiani afferenti all'ambito concettuale dell'illusione, coerentemente con l'argomento sviluppato nella sezione 4.2.4.

Come abbiamo anticipato, la logica trascendentale rende possibile il riferimento a priori dell'intelletto agli oggetti: per questo essa non può implicare un'attività analitica di mera scomposizione concettuale, ma porta a una fuoriuscita dal "concetto dato, per considerare la sua relazione con qualcosa di totalmente altro rispetto a ciò che in esso era già pensato" (A155/B194). Ciò prevede un'attività *sintetica*, consistente "nell'aggiungere l'una all'altra diverse rappresentazioni, e nel comprendere la loro molteplicità in un'unica conoscenza" (A77/B103), in modo da produrre una *nuova* relazione tra concetti, non prevista già dell'estensione logica di un concetto dato, e, dunque, un nuovo contenuto di conoscenza.¹⁰¹ Inoltre, l'apriorità della conoscenza così prodotta viene garantita attraverso la purezza della sintesi coinvolta, quando essa si rivolge a un molteplice non empirico, ma dato a priori attraverso un'intuizione pura. La logica trascendentale fonda, perciò, la sintesi a priori, che abbiamo individuato come cuore della svolta critica, offrendo il criterio di legittimità della conoscenza intellettuale:

La spiegazione della possibilità dei giudizi sintetici è un compito che non ha niente a che fare con la logica generale, ed anzi quest'ultima non ha neanche bisogno di conoscerne il nome. In una logica trascendentale, invece, essa costituisce il più importante fra tutti i compiti, anzi il compito unico, qualora il discorso verta sulla possibilità di giudizi sintetici a priori, nonché sulle condizioni e sull'estensione della loro validità. È solo adempiendo a questo compito, infatti, che la logica trascendentale può raggiungere pienamente il suo scopo, quello cioè di determinare l'estensione e i confini dell'intelletto puro. (A154/B193)¹⁰²

¹⁰¹ Come nota De Boer (2020, pp. 152-53), il carattere sintetico dell'intelletto costituisce un'importante novità introdotta da Kant rispetto alla concezione dell'intelletto di derivazione wolffiana. Nella tradizione scolastica, infatti, all'intelletto era attribuita esclusivamente la capacità analitica di rendere distinti i concetti ricavati da una datità sensibile oscura e confusa. La differenza tra l'unità analitica prevista dalla logica generale e l'unità sintetica propria della logica trascendentale viene chiarita da Pissis (2012, p. 8) nei termini di "un'unità della subordinazione tra le rappresentazioni (concetti o giudizi) in un giudizio" nel caso della prima, e di un'"unità della relazione di rappresentazioni in un'intuizione" nel caso della seconda.

¹⁰² L'accostamento tra logica generale e analisi da una parte, e logica trascendentale e sintesi dall'altra è stato oggetto di un vivo dibattito tra gli interpreti della logica kantiana. Come ricapitola Tolley (2012, pp. 419-425) a interpretazioni più tradizionali, che avevano sovrapposto la distinzione tra logica generale e logica trascendentale con quella tra giudizi analitici e sintetici, si sono opposte letture che hanno messo in luce come la generalità della logica non sia compatibile con una sua restrizione ai soli giudizi analitici, pur rilevando che la logica trascendentale si occupa peculiarmente dei giudizi sintetici a priori. Per Tolley quest'ultima attribuzione sconta lo stesso errore che intendeva correggere, poiché la stessa logica trascendentale, secondo l'interpretazione di Tolley, non può essere limitata a un solo tipo di giudizio, riguardando la possibilità *generale* del riferimento della conoscenza a un oggetto. L'accostamento qui proposto tra logica generale/analisi e logica trascendentale/sintesi non si espone alla stessa critica di Tolley poiché non si tratta di un'attribuzione di *giudizi* particolari all'una o all'altra logica ma di un modo di procedere, analitico o sintetico, che non esclude che la logica generale possa applicare la sua analisi a giudizi di per sé sintetici, a patto che questi siano *già* dati; d'altra parte, a proposito della logica trascendentale, Tolley stesso considera come essa non circoscriva un altro *dominio* rispetto a quella della logica generale, ma consideri semplicemente un diverso *aspetto* di uno stesso giudizio, analizzato dalla logica generale nelle sue strutture formali

A questo punto è necessaria una precisazione. L'accostamento tra logica trascendentale e sintesi può condurre, infatti, al possibile fraintendimento, già anticipato nella sezione 2.2, di attribuire alla logica trascendentale un uso reale dell'intelletto: la produzione sintetica di nuovi contenuti di conoscenza ci riporta, infatti, alla capacità di produrre nuova conoscenza, al di là dei rapporti di contenimento logico, propria dell'uso reale dell'intelletto della *Dissertatio*.¹⁰³ Al fine di smentire tale interpretazione, la prossima sezione sarà dedicata a mettere in luce come la formalità sia un carattere pertinente non solo alla logica generale, ma anche alla logica trascendentale, pur con le dovute differenze, e come da ciò derivi il divieto critico di trattare anche la logica trascendentale, e non solo quella generale, alla stregua di *organon*. Quest'analisi permetterà di mostrare come la logica trascendentale sia la rielaborazione in senso critico dell'uso logico dell'intelletto della *Dissertatio*. Accanto a tale rielaborazione, nella *Critica* permane anche l'uso logico nella sua impostazione precritica, associato alla logica generale.

3.2 L'uso logico-trascendentale dell'intelletto

La comune associazione tra logica trascendentale e uso reale dell'intelletto trova supporto, come abbiamo anticipato, nel carattere sintetico della logica trascendentale, nonché nell'origine prettamente intellettuale di tale logica: apparentemente come nell'uso reale del '70, infatti, la logica trascendentale attraverso la sintesi pura sembra produrre un nuovo contenuto concettuale attraverso il solo intelletto, dal momento che in essa noi "enucleiamo dalla nostra conoscenza soltanto quella parte del pensiero che ha la sua origine unicamente nell'intelletto" (A62/B87); in questo modo si esclude la possibilità che la sintesi possa provenire dalla sensibilità o dall'esperienza, mentre la logica generale, oltre a non prevedere alcuna sintesi, non garantisce la purezza della conoscenza intellettuale, essendo indifferente all'origine dei concetti su cui si applica, come accadeva anche nell'uso logico della *Dissertatio*. Al contrario, nella logica trascendentale "[l]'intelletto puro si distingue completamente, non soltanto da tutto ciò che è empirico, ma persino da ogni sensibilità. Esso è dunque un'unità che sussiste di per se stessa, a se stessa sufficiente, e non aumentabile mediante alcuna aggiunta che le sopravvenga dall'esterno"

e dalla logica trascendentale nel suo riferimento a priori a un oggetto: in questo senso, nemmeno la logica trascendentale, pur con la sua attività sintetica peculiare, può dirsi limitata ai soli giudizi sintetici a priori, in quanto innerva qualsiasi conoscenza oggettiva.

¹⁰³ Come già specificato, è la tesi di Licht dos Santos (2013) e Pfeiffer (2021).

(A65/B90). Si tratta di una sintesi condotta dal puro intelletto e in grado di produrre autonomamente concetti dal contenuto non già dato in precedenza?

Una risposta positiva alla precedente domanda sembrerebbe essere suggerita anche dal noto passaggio della Deduzione metafisica in cui Kant espone la coincidenza di funzioni tra logica generale e logica trascendentale, e sembra rimarcare la capacità della logica trascendentale di produrre contenuti intellettuali, in contrapposizione alla mera formalità della logica generale:

È lo stesso intelletto, dunque, e per mezzo delle stesse operazioni con le quali - mediante l'unità analitica - esso aveva attuato nei concetti la forma logica di un giudizio, che porta pure - mediante l'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in generale - *un contenuto trascendentale* nelle sue rappresentazioni. Ed è per questo che tali rappresentazioni si chiamano concetti puri dell'intelletto, quelli che si riferiscono a priori agli oggetti: una cosa, questa, che la logica generale non può fare. (A79/B105, corsivo mio)

I concetti puri sono dunque il contenuto prodotto autonomamente dalla sintesi condotta dall'intelletto secondo la logica trascendentale. Per Kant, infatti, il contenuto di una conoscenza consiste nel "rapporto di quest'ultima all'oggetto" (A55/B79) e poiché tale rapporto viene prodotto da un intelletto puro i concetti puri "si riferiscono *a priori* agli oggetti" e il contenuto che essi incorporano è trascendentale e non empirico: mentre la logica generale astrae da ogni contenuto di conoscenza e dunque da ogni rapporto con l'oggetto, la logica trascendentale non astrae da *ogni* contenuto, ma solo dai contenuti empirici, essendo condotta da un intelletto puro, e permettendo così un rapporto a priori con l'oggetto.¹⁰⁴

Se consideriamo più precisamente la produzione intellettuale dei concetti puri, emerge un'ulteriore affinità con l'uso reale dell'intelletto della *Dissertatio*, nella misura in cui in entrambi i casi Kant esclude l'assimilazione con un intelletto intuitivo, "attraverso le cui rappresentazioni gli oggetti vengono dati [*gegeben*] o prodotti [*hervorgebracht*]" (B145).¹⁰⁵ Rispetto alla dissertazione del '70, tuttavia, nella prima *Critica* Kant sviluppa le debite conseguenze dell'esclusione di una capacità intuitiva all'intelletto umano: nella *Dissertatio* tale esclusione comportava semplicemente l'attribuzione all'intelletto nel suo uso reale di una *cognitio*

¹⁰⁴ Sulla scorta di considerazioni simili, Tolley (2012) individua la differenza specifica tra logica generale e trascendentale nella distinzione tra forma e contenuto, considerandoli come due aspetti di una stessa conoscenza e non come due domini nettamente distinti o l'uno subordinato all'altro.

¹⁰⁵ Cfr. anche B149, dove l'intelletto intuitivo viene determinato come l'intelletto "in base alla cui rappresentazione esistono al tempo stesso gli oggetti di questa rappresentazione".

symbolica, cioè di una capacità discorsiva che non prevede una conoscenza singolare e concreta, come accade nell'intuizione; nella prima *Critica*, al contrario, Kant riconosce anche la conseguente necessità per un intelletto discorsivo di *ricevere una molteplicità da un'intuizione esterna* ad esso. La stessa attività di sintesi e gli stessi concetti puri non avrebbe significato, specifica Kant, al di fuori del rapporto con un molteplice “dato da un'altra parte, nell'intuizione”, “ancor prima della sintesi dell'intelletto, e indipendentemente da essa”: “Quelle regole [i concetti puri, AV] valgono dunque soltanto per un intelletto che di per sé non conosce niente [che cioè non è un intelletto intuitivo, AV], ma si limita a congiungere e ad ordinare la materia per la conoscenza, vale a dire l'intuizione, la quale dev'essergli data dall'oggetto” (B145; A78-77/B104).¹⁰⁶

Nella descrizione della sintesi come attività di connessione di una materia già data, da una fonte altra rispetto all'intelletto, si può cominciare a comprendere perché la logica trascendentale costituisca una rielaborazione critica dell'uso logico del '70: anche in base a quest'ultimo, infatti, si trattava di connettere una materia ricevuta dall'esterno, al contrario dell'uso reale che permetteva una *cognitio symbolica* di *intelligibilia* senza alcun rapporto con un molteplice proveniente dall'intuizione. L'introduzione di una sintesi a priori permette, in questo senso, a Kant di ammettere un contenuto trascendentale in questo genere di logica: tale contenuto, rappresentato dai concetti puri, è il frutto del rapporto tra l'unità sintetica dell'intelletto e un molteplice dato. Se è vero che la logica generale fornisce la *forma*, e la logica trascendentale il *contenuto* delle regole attraverso cui conosciamo, è anche vero che il contenuto trascendentale, a sua volta, è il risultato di una *forma* unitaria e di un *contenuto* molteplice intuito non dallo stesso intelletto:¹⁰⁷ nonostante il contenuto della logica trascendentale sia puramente intellettuale, dunque, non è propriamente corretto considerarlo un prodotto dell'intelletto puro, come nell'uso reale del '70, poiché al di fuori del rimando a una molteplicità intuita non potrebbe effettivamente essere prodotto. Questo spiega anche la nota affermazione kantiana secondo cui i

¹⁰⁶ Si consideri che Kant definisce oggetto “ciò nel cui concetto viene unificato il molteplice di un'intuizione data” (B137); cfr. anche “L'oggetto non può essere dato ad un concetto in nessun altro modo che nell'intuizione (A239/B298).”

¹⁰⁷ Cfr. A86/B118. Pollok (2017, p. 137ss.) mette in luce similmente come il fatto che la logica trascendentale non astragga da *ogni* contenuto non contraddica la sua interpretazione ilomorfica della logica trascendentale. Mentre tradizionalmente l'interpretazione ilomorfica era riservata alla logica generale, dato il suo evidente riferimento alla forma della conoscenza applicata a una materia data altrimenti, Pollok propone di estendere tale concezione alla stessa logica trascendentale, che a suo avviso ha a che vedere, in modo analogo, con la forma di una materia data da un'altra fonte. Cfr. anche Ferrarin (2015, p. 106), secondo il quale i contenuti della logica trascendentali sono “paradossalmente forme. In quanto forme-contenuti, come propongo di chiamarli, differiscono dai requisiti della logica formale, che deve rispettare solo i principi di non contraddizione”.

concetti senza il contenuto fornito dalle intuizioni sono vuoti (cfr. A51/B75): il contenuto trascendentale non basta, infatti, a fornire ai concetti un contenuto, che può chiamarsi tale solo in corrispondenza di un dato appreso intuitivamente.

Su questa base si può comprendere, inoltre, la definizione delle categorie come “il pensiero di un oggetto in generale [*Denkes eines Objekts überhaupt*] mediante la congiunzione del molteplice in un’appercezione” (B158).¹⁰⁸ Il riferimento all’oggetto in generale richiede due puntualizzazioni importanti. In primo luogo, esso permette di mettere in luce il richiamo alla concezione dell’ontologia del XVII secolo, detta anche scienza trascendentale o *metaphysica generalis*, come parte della metafisica che riguardava i concetti che potevano essere predicati di tutti gli oggetti, cioè i concetti degli oggetti *in generale*.¹⁰⁹ Possiamo già cogliere uno dei cardini della rielaborazione critica dell’ontologia tradizionale nella caratterizzazione dell’oggetto di conoscenza da parte dell’intelletto come un fenomeno, e non come la cosa in se stessa di carattere ontologico tematizzata dalla *Dissertatio*.¹¹⁰

In secondo luogo, il riferimento all’oggetto e all’intuizione in generale permette di precisare la purezza dell’intelletto, del tutto isolato dalla sensibilità: il molteplice a cui si applica la sua unità sintetica non è, infatti, in primo luogo il molteplice ricevuto dalla *nostra* intuizione sensibile, caratterizzata dalla forma spaziotemporale, ma da un’intuizione generica, che potrebbe essere anche determinata altrimenti: “l’appercezione, con l’unità sintetica che le è propria, [...] quale

¹⁰⁸ Come nota (Willaschek, 1998, p. 333) la nozione di “*Objekt überhaupt*” figura come il concetto più generico che include al suo interno altre espressioni affini, quali “*Ding überhaupt*”, “*Gegenstand überhaupt*” o “*reiner Gegenstand*”. Un discorso a parte va fatto per il concetto di “oggetto trascendentale [*transzendentaler Gegenstand*]” che assume una funzione rilevante in particolare nella Deduzione A, dove permette a Kant di approfondire il significato dell’oggetto in generale: “Il concetto puro di questo oggetto trascendentale (che effettivamente è sempre lo stesso in tutte le nostre conoscenze = x) è ciò che in tutti i nostri concetti empirici in generale può procurare relazione ad un oggetto, cioè realtà oggettiva. Questo concetto non può contenere alcuna intuizione determinata e non riguarderà dunque nient’altro che quell’unità che si deve incontrare in un molteplice della conoscenza, nella misura in cui si trova in relazione con un oggetto” (A109 ss.). Cfr. anche A250, dove l’oggetto trascendentale viene definito “un *correlatum* dell’unità dell’appercezione”. Nella prima edizione dell’*Analitica dei principi* tale concetto verrà ulteriormente specificato, come vedremo in seguito.

¹⁰⁹ Come segnala Tonelli (1994, p. 9ss.), ciò mostra anche la grande novità kantiana di incorporare la metafisica nella logica: “La posizione di Kant corrisponde, storicamente parlando, ad una incorporazione, più o meno pronunciata, dell’ontologia nella logica; e questo fatto ha una grande rilevanza storica, sia come maggiore precursore dell’analoga impresa hegeliana, sia come alternativa di base ad essa”. Su questo cfr. anche Tolley (2012, p. 423), De Boer (2020, p. 79ss, 239).

¹¹⁰ Una conseguenza di ciò può essere rilevata nel fatto che, mentre nella *Dissertatio* l’intelletto valeva come condizione oggettiva della conoscenza, in quanto conoscitore di cose in se, di contro alla soggettività della sensibilità rivolta ai fenomeni, nella prima *Critica* tale natura soggettiva viene adottata anche dall’intelletto. Come nota Grier (2001, p. 107) “In questo caso, il termine ‘soggettivo’ si riferisce allo status delle categorie in quanto esprimono le condizioni necessarie per la pensabilità, ovvero per la possibilità di un qualche atto concettuale. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, sono le condizioni necessarie per pensare le cose. Tali condizioni vanno distinte da quelle che fondano la possibilità reale delle cose (cfr. A244/B302)”.

sorgente di ogni congiunzione, si riferisce al molteplice delle intuizioni in generale [*Anschauung überhaupt*] e, sotto il nome delle categorie, si riferisce agli oggetti in generale, prima di ogni intuizione sensibile” (B154). La distinzione tra un’intuizione generica e la nostra peculiare intuizione sensibile fonda, contemporaneamente, la differenza tra pensare [*Denken*] e conoscere [*Erkennen*] (cfr. B146): mentre la conoscenza è caratterizzata, come abbiamo visto nella sezione 2.1, dal rapporto tra intelletto e sensibilità, “nel pensiero le categorie non sono limitate dalle condizioni della nostra intuizione sensibile, ma posseggono un campo sconfinato” (B167; cfr. B123; B128). Ciò motiva la definizione riportata sopra delle categorie come *pensieri* di oggetti in generale, o anche come “semplici forme di pensiero [*Gedankenformen*]” (B150; A235/B288). Il fatto che il pensiero di un oggetto in generale, veicolato dalla categoria del puro intelletto, non implichi la conoscenza dello stesso oggetto, allontana ulteriormente l’ipotesi di una sovrapposizione tra logica trascendentale e uso reale dell’intelletto, che nella *Dissertatio* rendeva possibile una *conoscenza* simbolica degli enti intelligibili.

Inoltre, l’esclusione della possibilità di conoscenza dal puro intelletto consente anche di specificare come la sintesi non sia condotta propriamente dal puro intelletto, che di per sé non è infatti in grado di produrre giudizi sintetici a priori: “a partire da semplici categorie non si può ottenere alcuna proposizione sintetica” (A235/B288). Ciò spiega perché anche per la logica trascendentale valga l’indicazione di servirsene come canone e non come *organon*, il che conferma ulteriormente come la sua natura trascendentale non sia sinonimo di reale:

l’intelletto corre il pericolo – mediante dei vuoti sofismi – di fare un uso materiale dei principi semplicemente formali dell’intelletto puro e di giudicare indiscriminatamente anche su quegli oggetti che non ci sono dati, e che forse non ci potranno mai essere dati in alcun modo. E dunque, dal momento che la logica trascendentale, in senso proprio, può essere soltanto un canone per giudicare l’uso empirico, non la si adopera correttamente quando la si fa valere come l’*organon* di un uso generale e illimitato, azzardandosi, con il solo intelletto puro, a giudicare, ad asserire e a decidere alcunché, in senso sintetico, sugli oggetti in generale [*Gegenstände überhaupt*]. In tal caso, dunque, l’uso dell’intelletto puro risulterebbe un uso dialettico. Perciò la seconda parte della logica trascendentale dev’essere una critica di questa illusione dialettica. (A63/B88, traduzione modificata)¹¹¹

¹¹¹ Interessante il rimando di Tonelli (1994, p. 49) alle lezioni metafisica del decennio silenzioso, in cui la dialettica come *organon* costituiva la vera e propria dottrina metafisica, mentre la critica la doveva precedere come canone.

Non solo il procedere analitico della logica generale non permette nessun uso reale delle sue leggi, ma nemmeno la logica trascendentale è di per sé sintetica al di fuori del rapporto con una datità. A differenza della logica generale, tuttavia, la logica trascendentale non fornisce semplicemente i criteri per la correttezza formale della conoscenza, ma il “canone per giudicare l’uso empirico”. Chiarire in cosa consiste tale uso empirico si può dire sia lo scopo primario della Deduzione trascendentale, seguendo De Boer (2020, p. 127ss.): prima che provare come sia possibile l’esperienza tramite le categorie, infatti, attraverso questa deduzione Kant si propone di mostrare fino a che estensione le categorie siano oggettivamente valide, cioè permettano effettivamente il riferimento a priori a un oggetto, e tale estensione definisce precisamente l’uso empirico dell’intelletto.¹¹² Ciò mostra, in primo luogo, la differenza rispetto alla logica generale: mentre il carattere formale di quest’ultima implica un’indifferenza verso i contenuti, il carattere formale della logica trascendentale è ciò che garantisce la legittimità del suo stesso contenuto trascendentale. Infatti, se il contenuto trascendentale non fosse il risultato della forma unitaria dell’intelletto e di un molteplice dato intuitivamente, come emerso sopra, avremmo a che fare con principi di per sé materiali e con un uso reale dell’intelletto. Al contrario, dal momento che l’intelletto è responsabile unicamente della *forma* unitaria, esso necessita anche di un’ulteriore condizione esterna per ottenere un effettivo riferimento a priori all’oggetto: la datità di un molteplice intuito.

La Deduzione trascendentale si conclude precisando come, nella misura in cui l’intuizione di un molteplice non può che darsi per noi sensibilmente attraverso le forme spaziotemporali, la condizione per un legittimo riferimento a priori a oggetti della logica trascendentale non sia semplicemente l’applicazione dell’unità sintetica a un molteplice genericamente intuito, ma al molteplice puro intuito spaziotemporalmente.¹¹³ È questa condizione ristretta che definisce l’uso

¹¹² Sulla scorta delle interpretazioni di Baum e Kuehn, De Boer sottolinea come la restrizione dei concetti puri dell’intelletto all’esperienza possibile sia il compito primario della Deduzione, nonostante la linea di lettura maggioritaria si sia concentrata esclusivamente sul suo obiettivo secondario, cioè la giustificazione delle categorie come condizioni di possibilità dell’esperienza.

¹¹³ Cfr. il paragrafo conclusivo della Deduzione: “Ora, tutte le nostre intuizioni sono sensibili e questa conoscenza è empirica, poiché il suo oggetto è dato. Ma la conoscenza empirica è l’esperienza. Per noi, dunque, non è possibile alcuna conoscenza a priori, se non unicamente quella che riguarda gli oggetti di un’esperienza possibile” (B165-67). Come nota Grier (2001), mentre la prima parte della Deduzione B si concentra sulla determinazione delle categorie in quanto concetti di oggetti in generale, la seconda parte prova come solo il riferimento alla nostra intuizione umana rende effettivamente possibile un uso delle categorie. Cfr. B144-45: “[...] si è dato dunque inizio a una deduzione dei concetti puri dell’intelletto, nella quale, dal momento che le categorie scaturiscono soltanto nell’intelletto, indipendentemente dalla sensibilità, devo astrarre anche dal modo in cui il molteplice viene dato a un’intuizione empirica, per guardare soltanto all’unità che - grazie all’intelletto - sopraggiunge nell’intuizione mediante la categoria. In seguito (§ 26) si mostrerà, in base al modo in cui l’intuizione empirica viene data nella sensibilità, che l’unità di questa intuizione non è diversa da quella che la categoria prescrive al molteplice di

empirico dell'intelletto, determinandolo come unico uso legittimo e proprio di questa facoltà. Ciò ci riporta alla sezione introduttiva 2.1, dove in effetti la legittimità dell'intelletto era emersa nel rapporto intrattenuto da questa facoltà con l'esperienza, a noi accessibile solo attraverso l'intuizione spaziotemporale.

Seguendo il testo kantiano possiamo ora aggiungere alle nostre considerazioni preliminari precisazioni più approfondite. Innanzitutto, Kant specifica che “al di là della nostra intuizione sensibile” le categorie sono prive di “validità oggettiva” (B148-150; cfr. anche A235/B288; A279/B335; A286/B342).¹¹⁴ La stessa peculiarità delle categorie di riferirsi a priori a oggetti viene, dunque, meno in assenza di un'effettiva datità sensibile. Per questo Kant può affermare nella successiva *Analitica dei principi* che la sensibilità *realizza* l'intelletto:

[...] le categorie, senza schemi, sono soltanto funzioni dell'intelletto per i concetti, ma non rappresentano alcun oggetto. Un tale significato proviene loro dalla sensibilità, la quale *realizza* [*realisiert*] l'intelletto nel mentre lo restringe, cioè le limitano [*einschränken*] a delle condizioni che stanno al di fuori dell'intelletto (appunto nella sensibilità). (A147/B186-87, corsivo mio)

Se è vero che la purezza dell'intelletto viene “ristretta” dalla condizione sensibile, soltanto attraverso quest'ultima l'intelletto può essere effettivamente realizzato, può attingere, cioè, a una dimensione *reale*. Ecco che, come già nell'uso logico dell'intelletto della *Dissertazione inaugurale*, il rapporto con la sensibilità garantisce la realtà, oltre la mera logicità, della conoscenza così guadagnata, con l'importante differenza che nel '70 Kant non limitava tale rapporto all'intuizione pura e in questo modo non era in grado di assicurare l'apriorità della sintesi. Una differenza rilevante rispetto alla *Dissertatio* è, infatti, il mancato approfondimento del rapporto

un'intuizione data, in generale, secondo quanto si è detto nel § 20; e solo allorquando verrà chiarita la validità a priori delle categorie riguardo a tutti gli oggetti dei nostri sensi sarà pienamente raggiunto lo scopo della deduzione”. È opportuno sottolineare, inoltre, che il riferimento al nostro modo d'intuizione non implica anche l'attualità dell'intuizione, ma solo la possibilità di un'intuizione effettivamente atualizzabile per noi (cfr. Grüne, 2017, p. 114). A proposito del nostro specifico modo di intuire, precisiamo che la sensibilità mantiene gli stessi connotati del '70, essendo definita come un modo di intuire “non originario”, cioè non “tale che per il suo tramite venga data l'esistenza stessa dell'oggetto dell'intuizione” (B72).

¹¹⁴ Cfr. anche A287/B343: “Il pensiero in se stesso non è certo un prodotto dei sensi e quindi non è neanche limitato da essi; non per questo, tuttavia, esso possiede un suo uso peculiare e puro, senza l'intervento della sensibilità, poiché in tal caso sarebbe privo di oggetto”. L'assenza di oggettività di un concetto privato del riferimento all'intuizione sensibile è il carattere su cui più si sofferma Kant, ma egli parla anche di assenza di senso [*Sinn*] e significato [*Bedeutung*] (A240/B299; B308). Per questo motivo, Engstrom (2006, p. 20) afferma che la limitazione della spontaneità dell'intelletto nella conoscenza è basata su una “dipendenza a condizioni che la rendono possibile, piuttosto che su una sottomissione a condizioni che vincolano”.

tra sensibilità e intelletto, che nella *Critica* porterà alla fondamentale introduzione, nel sistema delle facoltà, della facoltà di immaginazione.

Nell'impossibilità di sviluppare uno dei temi più complessi nonché più dibattuti della *Critica della ragione pura*, mi limito a sottolineare come sia la facoltà d'immaginazione, e non l'intelletto di per sé, responsabile dell'attività di sintesi, che attraverso gli schemi fornisce "il terzo elemento", comune tanto alla sensibilità quanto all'intelletto, che permette la loro relazione a fini conoscitivi (cfr. A138/B177):¹¹⁵ per i nostri scopi ciò è rilevante per comprendere perché l'intelletto di per sé, al di fuori del rapporto con la sensibilità, reso accessibile attraverso la facoltà di immaginazione, non sia capace di sintesi e conseguentemente di conoscenza. Per la precisione, i concetti puri forniscono solo le regole che guidano la sintesi dell'immaginazione, e, d'altra parte, sono a loro volta determinati riconducendo a concetti [*auf Begriffe*] tale sintesi.¹¹⁶ Ciò conferma ulteriormente come senza la sintesi dell'immaginazione, e dunque senza il rapporto con la sensibilità, non potrebbero emergere nemmeno i concetti puri dell'intelletto.¹¹⁷

Per quanto nella *Dissertatio* Kant citi quali esempi di prodotti dell'uso reale dell'intelletto i concetti di "possibilità, esistenza, necessità, sostanza, causa, ecc. con i loro opposti e correlati" (MSI AA II, 395; p. 431), che nella prima *Critica* diventano esattamente le categorie della facoltà dell'intelletto, come sottolineano gli interpreti che leggono nell'uso reale del '70 il precursore dell'intelletto critico, ciò non è sufficiente a tracciare tale genealogia, dal momento che nella *Critica della ragion pura* le categorie non sono più *intellectualia* originati dal solo intelletto, ma il frutto dell'applicazione di schemi a concetti altrimenti incapaci di produrre conoscenza, come abbiamo visto. Si consideri, inoltre, che accanto a tali esempi di concetti intellettuali, nella *Dissertatio* figurano anche "Dio", "la perfezione morale" (MSI AA II, 396, p. 432) o "le questioni

¹¹⁵ I tre elementi necessari alla conoscenza a priori sono introdotti e specificati fin dalle prime pagine dell'Analitica trascendentale: cfr. A78-79/B104.

¹¹⁶ L'azione di portare la sintesi delle rappresentazioni a concetti [*auf Begriffe*] rispetto a quella di portare le rappresentazioni sotto un concetto [*unter einen Begriff*] marca ulteriormente la differenza rispettivamente tra logica trascendentale e logica generale, come nota acutamente Pollok (2017).

¹¹⁷ A questo proposito De Boer (2020, p. 180ss.) propone un'interpretazione della distinzione, implicita nel testo kantiano, tra concetti puri e "nude categorie", associando ai primi una natura mista, nella misura in cui sarebbe concetti dell'intelletto puro che già contengono in sé gli schemi dell'immaginazione. Ciò si accompagna all'interpretazione di De Boer del "pedigree misto" dell'intelletto puro, in base a cui "l'unità trascendentale dell'appercezione 'presuppone' o 'contiene' la sintesi condotta dall'immaginazione trascendentale" (p. 181). Al contrario, le nude categorie non sarebbero altro che i concetti puri spogliati di tale rapporto essenziale con la facoltà di immaginazione, così come erano concepiti i concetti intellettuali dalla tradizione wolffiana. Cfr. A737/B765: "Laddove infatti quest'ultima [l'esperienza possibile, AV] (e cioè qualcosa come oggetto di esperienze possibili) viene presupposta, tali principi sono senz'altro apoditticamente certi, mentre in se stessi (cioè direttamente) essi non possono neanche essere conosciuti a priori. Così nessuno può comprendere in maniera ben fondata la proposizione: tutto ciò che accade ha la sua causa, partendo da questi semplici concetti dati [...]" (A737/B765).

del mondo spirituale, dell'onnipresenza" (MSI AA II, 404; p. 442), che prefigurano invece le future idee della ragione. Mentre nella *Critica* queste ultime saranno nettamente distinte dai concetti intellettuali, la sovrapposizione proposta nella *Dissertazione* suggerisce come, al di là dell'identica terminologia, i concetti di sostanza, causa, etc. non possano essere letti come effettivi precursori delle categorie.

Come abbiamo anticipato a proposito della lettera a Herz, il rapporto tra intelletto ed esperienza, che la *Critica* rintraccia definitivamente come garanzia di una conoscenza legittima, rimanda ulteriormente all'uso logico dell'intelletto del '70, di contro all'uso reale che escludeva qualsiasi contaminazione con la sensibilità. L'oggetto di conoscenza prodotto attraverso l'uso empirico legittimo dell'intelletto previsto dalla logica trascendentale, infatti, non è un ente puramente intelligibile ma un fenomeno, come già nell'uso logico della *Dissertatio*. Per distinguere i due tipi di logica, alla base di due distinti usi logici dell'intelletto, potremmo parlare di un uso logico-*generale*, che rimanda alla concezione precritica dell'uso logico, e di un uso logico-*trascendentale*, in cui consiste propriamente la rielaborazione critica dello stesso uso logico e che non va confuso con il precedente uso reale. Nella seguente sezione vedremo come quest'ultimo venga considerato illegittimo dalla *Critica*.

3.3 Il "non uso" reale dell'intelletto

Prima di addentrarci nell'analisi dell'uso dialettico illegittimo, derivato dall'utilizzo della logica trascendentale alla stregua di *organon*, è opportuna una precisazione. La descrizione della dialettica trascendentale contiene, infatti, un'importante ambiguità, non esplicitata in questo luogo da Kant ma fondamentale per comprendere la differenza tra intelletto e ragione. In base a quanto detto nella sezione 2.1 sulla differenza tra pretese legittime dell'intelletto e pretese illegittime della ragione e in base alla stessa partizione della *Critica*, che dedica la vera e propria Dialettica trascendentale, in quanto seconda parte della Logica trascendentale, alla facoltà della ragione in senso stretto, parrebbe naturale attribuire tale descrizione dell'uso dialettico della facoltà conoscitiva alla ragione in senso stretto. Ciò sarebbe confermato dalla stessa introduzione all'"Analitica dei principi", dove Kant esplicita la "partizione della facoltà superiori di conoscenza": mentre nella logica generale intelletto, facoltà di giudizio e ragione occupano le tre parti dell'analitica dedicate rispettivamente ai concetti, ai giudizi e alle inferenze, per la logica trascendentale non può essere mantenuta la stessa suddivisione, proprio perché la sintesi

prodotta dalla ragione al di fuori della condizione sensibile non può appartenere “alla logica della verità – vale a dire all’analitica – bensì come logica della parvenza, richiede una parte speciale nella sistematica scolastica, quella che va sotto il nome di dialettica trascendentale” (A131/B170 ss.).¹¹⁸

Tuttavia, sebbene tale partizione combaci con quella effettivamente adottata nelle diverse parti che compongono la Logica trascendentale, essa non esaurisce la descrizione dell’uso dialettico dell’intelletto collocata nell’Introduzione sopra citata della stessa Logica trascendentale. A ben vedere, infatti, in quel contesto Kant non assegna espressamente la dialettica trascendentale alla facoltà della ragione, ma parla in modo indifferenziato di “intelletto puro”: dato che il passaggio è collocato nell’Introduzione generale della Logica trascendentale e precede, dunque, l’inizio vero e proprio dell’Analitica, l’occorrenza “intelletto puro” potrebbe essere interpretata come la dicitura generica della facoltà di conoscenza superiore, secondo un impiego del termine che abbiamo già visto non essere estraneo alla *Critica*.¹¹⁹ L’uso dialettico, infatti, non viene associato solo alla ragione in senso stretto all’interno della Dialettica, ma compare già all’altezza dell’Analitica, per descrivere un uso illegittimo che Kant riconosce all’intelletto stesso, quando viene astratto dalla condizione sensibile che sola rende possibile la sua sintesi. Possiamo, dunque, far valere quanto Kant asserisce a proposito della logica trascendentale come canone e non come organo (A63/B88) tanto per l’intelletto quanto per la ragione.

Ciò complica il quadro esposto nella sezione 2.1 a proposito della distinzione critica tra intelletto e ragione sulla base della legittimità e illegittimità delle rispettive pretese, nella misura in cui l’illegittimità sembra interessare anche l’intelletto. Eppure, è nella differenza tra questi diversi usi dialettici che si ridetermina la differenza tra intelletto e ragione: nel caso dell’intelletto, che analizzeremo in questa sezione, si tratta di un uso che va corretto, nella misura in cui l’uso proprio dell’intelletto è quello empirico e tutto ciò che non rientra in esso viene piuttosto determinato da Kant come un *non* uso; nel caso della ragione, si tratta, al contrario, di un uso illegittimo ma inevitabile, che non può essere corretto perché connaturato alla facoltà della ragione.

¹¹⁸ A proposito dell’assegnazione dell’analitica e della dialettica rispettivamente a intelletto e ragione Cfr. anche BXXII; A229/B282

¹¹⁹ La presenza di due “usi dialettici” pertinenti all’intelletto e alla ragione è stato ampiamente rilevato dai commentatori della Dialettica, a partire in particolare dallo studio di Grier, che mette i due usi proficuamente a confronto. Mi servirò della sua analisi per mettere in luce un carattere della distinzione tra intelletto e ragione, a partire dal binomio logico/reale, che non viene messo in luce dall’autrice. Si consideri, inoltre, che la domanda sulla concezione dell’intelletto, se in generale o in senso stretto, questa volta relativamente alla trattazione delle successive sezioni dell’Analitica dedicate all’uso logico, è stata posta al centro del dibattito a partire dalla celebre interpretazione di Brandt (1991); cfr. anche Hoepfner (2021, p. 15).

Per approfondire innanzitutto l'uso dialettico dell'intelletto, a cui è dedicata questa sezione, specifichiamo che esso, quando non è ristretto alla condizione sensibile e ai fenomeni, porta a una presunta conoscenza degli "oggetti in generale", quelli stessi oggetti pensati nelle categorie attraverso il riferimento dell'unità sintetica al molteplice dell'intuizione in generale. Come abbiamo visto nella sezione precedente 3.2, tuttavia, il pensiero di oggetti in generale può essere attualizzato solo attraverso il riferimento effettivo a un molteplice intuito attraverso le forme pure dello spazio e del tempo, portando a una conoscenza dei fenomeni e non degli stessi oggetti in generale. Per questo la pretesa di conoscere gli oggetti in generale viene connotata come un uso dialettico dell'intelletto, anche definito "uso trascendentale", messo in atto nel caso in cui i concetti intellettuali "quali condizioni di possibilità delle cose in generale, possano essere estesi agli oggetti in se stessi [*Gegenstände an sich selbst*] (senz'alcuna restrizione alla nostra sensibilità)" (A139/B178). Ciò già ci indica la vicinanza tra l'uso trascendentale dell'intelletto e l'uso reale della *Dissertatio*, che si fondava similmente sulla netta separazione tra fenomeni e noumeni, a partire dalla distinzione qualitativa tra sensibilità e intelletto, salvo che l'uso trascendentale non viene ammesso dalla *Critica* e, conseguentemente, la conoscenza noumenica prevista dalla *Dissertatio* viene ora rifiutata.

Se la Deduzione trascendentale mostra che la purezza dell'intelletto isolato dalla sensibilità non produce alcuna rappresentazione determinata di un oggetto in generale, che lo renda conoscibile, la successiva Analitica dei principi è dedicata ad approfondire come si attualizzi precisamente l'uso empirico e ad analizzare la parallela impossibilità di un uso trascendentale dell'intelletto. Soffermandoci su quest'ultimo punto, ci concentreremo in particolare sulle sezioni conclusive dell'Analitica dei principi, nello specifico sull'"Osservazione generale sul sistema delle proposizioni fondamentali" posta a conclusione del secondo capitolo, sul capitolo terzo "Sul fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in *Phaenomena* e *Noumena*" e sull'appendice "Sull'anfibolia dei concetti di riflessione".

Nelle sezioni suddette, Kant mostra perché l'origine intellettuale dei concetti possa portare a un loro illegittimo uso trascendentale: "Ma al fondo, qui, c'è un inganno [*Täuschung*] difficilmente evitabile. Alla loro origine, le categorie non si fondano sulla sensibilità, come invece le forme dell'intuizione, cioè spazio e tempo, e quindi sembrerebbero permettere un uso che sopravanzò tutti gli oggetti dei sensi" (B305, traduzione modificata; A254/B309; cfr. Prol §33, AA IV, 315-316, p. 143). In effetti, che l'uso dialettico interessi, in primo luogo, la facoltà dell'intelletto in senso stretto dipende proprio dalla distinzione qualitativa tra sensibilità e intelletto. È la diversa origine intellettuale dei concetti puri rispetto alle intuizioni sensibili a fornire la base per un uso

illegittimo dei primi, facendo maturare l'illusione della possibilità di una conoscenza esclusivamente intellettuale proprio in forza della suddetta distinzione.

Nella sezione precedente abbiamo considerato come la stessa disciplina della logica trascendentale sia basata su un isolamento dell'intelletto rispetto alla sensibilità, e sia costituita da concetti intellettuali, indipendenti dalla sensibilità e afferenti a una dimensione di pensiero più ampia di quella della conoscenza. D'altra parte la stessa logica trascendentale mostra anche che ciò non implica un suo uso altrettanto indipendente dalla sensibilità: "senza le condizioni formali della sensibilità le categorie pure hanno un *significato semplicemente trascendentale*, ma non hanno *alcun uso trascendentale*, poiché questo è in se stesso impossibile, in quanto alle categorie mancano tutte le condizioni di un uso qualsiasi (nei giudizi), cioè le condizioni formali della sussunzione di un qualche preteso oggetto sotto questi concetti" (B305, corsivo mio). Come abbiamo già considerato, la sensibilità, infatti, oltre a restringere l'intelletto, è anche ciò che lo realizza.¹²⁰

L'impossibilità di un uso trascendentale delle categorie, che poche righe più avanti viene conseguentemente definito da Kant un "non uso", conferma come la stessa sintesi a priori guidata dall'unità intellettuale non possa prodursi efficacemente al di fuori del rapporto con l'esperienza possibile.¹²¹ La capacità sintetica attribuita dalla *Critica* alla facoltà intellettuale, come abbiamo visto, non può essere considerata una rielaborazione critica dell'uso reale dell'intelletto descritto nella *Dissertazione inaugurale* nella misura in cui la *Critica* non riconosce alla facoltà dell'intelletto alcun poter sintetico indipendentemente dalla sensibilità.

Ciò che sembrerebbe suggerire il testo kantiano è, anzi, che al di fuori del riferimento all'esperienza possibile all'intelletto rimane esclusivamente una capacità analitica. Infatti, le stesse categorie, lungi dall'essere concetti prodotti da un presunto uso reale dell'intelletto puro, al di fuori del riferimento alle forme spaziotemporali assumono un semplicemente significato *logico*: l'utilizzo di questo attributo, nelle diverse declinazioni che elencherò nella seguente sezione e spesso contrapposto alla determinazione di "reale", riporta al binomio logico/reale analizzato nel primo capitolo, nella misura in cui rimanda a una dimensione meramente analitica, che implica un semplice rapporto di contenimento logico tra rappresentazioni, quali soggetto e predicato, nel caso della categoria di sostanza, o fondamento e fondato, per la categoria di causalità.

¹²⁰ La differenza tra significato trascendentale e uso trascendentale è dirimente e getta luce sulla complessità della nozione di trascendentale, su cui ci soffermeremo nei prossimi capitoli.

¹²¹ Cfr. A253, dove l'impossibilità dell'uso trascendentale viene distinta dalla sua possibilità logica, in quanto i concetti che derivano da tale uso non sono in se stessi contraddittori: ciò conferma l'interpretazione proposta sotto dell'intelletto come facoltà logica.

Si tratta di un punto piuttosto spinoso, dal momento che potrebbe indurre a pensare che, al di fuori de rapporto con la sensibilità, la logica trascendentale collassi nella logica generale, come suggerisce Grier.¹²² Attraverso la seguente sezione emergerà, tuttavia, la rilevanza di distinguere tra una logica generale e una logica trascendentale, anche al di là del rapporto con la condizione sensibile, previsto solo dalla seconda, per quanto verrà confermato che al di fuori del rapporto con la sensibilità l'intelletto non può avere un uso reale, ma solo un uso logico.

3.3.1 Possibilità logica, opposizione logica e definizione logica delle categorie deschematizzate

In conclusione del capitolo sullo schematismo e sui principi dell'intelletto puro prodotti attraverso gli schemi, Kant fornisce vari esempi di categorie deschematizzate, al fine di mostrare come queste non contengano al loro interno le condizioni per una loro applicazione ad oggetti e dunque non siano di per sé capaci di condurre un'effettiva sintesi (A259/B315).¹²³ Riportiamo a titolo illustrativo l'esempio della categoria di sostanza:

Se escludo la permanenza (che è un'esistenza in ogni tempo), per il concetto della sostanza non mi rimane nient'altro che la *rappresentazione logica* del soggetto, che ritengo di realizzare per il fatto di rappresentarmi qualcosa che può aver luogo soltanto come soggetto (senza essere un predicato di qualcosa). Tuttavia, non solo non conosco affatto le condizioni sotto le quali questo privilegio logico possa essere proprio di una qualche cosa, ma di esso non se ne potrà fare altro, nè se ne potrà derivare altra conseguenza, poiché per suo tramite non viene determinato alcun oggetto dell'uso di questo concetto, e dunque non si sa affatto se esso in generale significhi alcunché. (A242-43/B300-01, corsivo mio)¹²⁴

¹²² “Kant sottolinea che i principi dell'intelletto puro, presi da soli, non sono in grado di produrre una conoscenza sintetica più di quanto lo sia la logica generale” (Grier, 2001, p. 75). A proposito della dialettica, invece, Grier (p. 82) distingue tra dialettica della logica generale e dialettica della logica trascendentale, dal momento che nel secondo caso non si tratta solo di utilizzare principi formali come principi materiali ma anche di giudicare su pseudo-oggetti.

¹²³ Riprendiamo l'espressione “categorie deschematizzate”, mai utilizzata da Kant, da De Boer (2020, p. 163ss.).

¹²⁴ In generale: “[...] il concetto di oggetti puri semplicemente intelligibili è completamente sprovvisto di tutti i principi della loro applicazione, poiché non si può sapere in alcun modo come debbano esser dati [...]” (A259/B315). Di converso, a conclusione dei Paralogismi, il soggetto, come io penso, non viene considerato in termini semplicemente logici proprio perché è coinvolta anche la recettività: “Ma la proposizione: io penso, in quanto equivale a: io esisto pensando, non è una semplice funzione logica, bensì determina il soggetto (che quindi è allo stesso tempo oggetto) rispetto all'esistenza, e non può aver luogo senza il senso interno, la cui intuizione fornisce sempre l'oggetto non come cosa in se stessa, ma semplicemente come fenomeno. In tale proposizione, dunque, non vi è più soltanto la spontaneità del pensiero, ma anche la ricettività dell'intuizione, vale a dire il pensiero di me stesso applicato all'intuizione empirica del medesimo soggetto” (B430-31).

In questo senso, a partire da una mera categoria possono essere avanzate solo asserzioni analitiche, insufficienti per stabilire un rapporto a priori con l'oggetto: "esse per parte loro non sono altro che forme del pensiero, che contengono semplicemente la *facoltà logica* di unificare a priori in una coscienza il molteplice dato nell'intuizione" (B305). Senza il molteplice che solo l'intuizione può fornire, di un concetto rimane la mera "forma logica" priva di contenuto (A239/B298).¹²⁵ Nella misura in cui la capacità sintetica non viene più attribuita da Kant alla facoltà dell'intelletto di per sé, esso viene determinato come una "facoltà logica".

Come anticipato, il binomio logico/reale torna esplicitamente in queste pagine della *Critica* sotto diverse declinazioni, di cui ci siamo già occupati nel precedente capitolo sugli scritti precritici. Innanzitutto, Kant riprende il tema della possibilità logica e possibilità reale, associando la prima alla facoltà dell'intelletto astratta dal rapporto con la sensibilità e la seconda al rapporto tra concetti intellettuali e intuizioni sensibili.¹²⁶ Si tratta di un approfondimento in senso critico delle considerazioni di stampo empirista che avevano portato Kant nel '63 a confutare la prova razionalistica dell'esistenza di Dio. In particolare, nelle sezioni dell'Analitica che stiamo ora analizzando, la realtà della possibilità rimanda alle forme pure della nostra sensibilità, grazie alle quali soltanto la sintesi condotta dall'intelletto può essere effettuata:

In una parola, tutti questi concetti [astratti dalla sensibilità, AV] non si lasciano documentare da nulla, e quindi non si può mostrare la loro possibilità reale se si elimina ogni intuizione sensibile (l'unica che possediamo); rimane, dunque, solo la possibilità logica, vale a dire che sia possibile il concetto (pensiero): ma non è di questo che si tratta qui, bensì se il concetto si riferisca a un oggetto, e quindi significhi qualche cosa. (B302-03n.)

Di per sé l'intelletto viene associato, dunque, alla dimensione logica e non a quella reale. A ben vedere, già la seconda Prefazione della *Critica della ragion pura* anticipa la differenza tra possibilità logica e possibilità reale, mettendola in relazione alla distinzione, rispettivamente, tra

¹²⁵ Cfr. anche Prol §34, AA IV, 316, p. 145; AA IV, 324, p. 165.

¹²⁶ "[...] la possibilità di una cosa non può mai essere dimostrata semplicemente dal non-contraddirsi del concetto della cosa stessa, bensì solo per il fatto che esso si attesta tramite un'intuizione che gli corrisponda" (B308). Cfr. anche A243-44/B301-02, dove Kant per mostrare come il contingente, definito come "ciò il cui non-essere è possibile", non possa essere un concetto derivato dal puro intelletto sottolinea come il richiamo alla non contraddittorietà sia insufficiente per spiegare la "possibilità reale" a cui rimanda il concetto di contingenza, intrinsecamente riferito alle forme spaziotemporali. Come già specificato, ciò spiega perché per Kant l'impossibilità dell'uso trascendentale delle categorie non coincida con un'impossibilità logica: in tal caso "il mio pensiero sarebbe vuoto, sebbene incontraddittorio" (A252).

oggetto in generale e fenomeno: per garantire una validità oggettiva al secondo, “vale a dire una possibilità reale”, non è sufficiente la possibilità logica propria dell’oggetto generale, come pensiero possibile ma non conoscibile (BXXVIII).

Anche la contrapposizione tra posizione assoluta e relativa dell’essere, attraverso cui Kant nell’*Unico argomento* elabora la differenza tra la realtà di una cosa, che rimanda all’origine sensibile della conoscenza di essa, e la sua mera possibilità concettuale, viene ripresa in queste pagine dell’*Analitica*, in particolare nella sezione dedicata ai postulati del pensiero empirico, al fine di differenziare il postulato della possibilità da quello della realtà [*Wirklichkeit*]. In questo caso, tuttavia, la possibilità in quanto postulato del pensiero empirico, cioè in quanto frutto dall’applicazione degli schemi della facoltà di immaginazione alle categorie intellettuali, viene implicitamente intesa nel senso analizzato sopra di possibilità reale, dal momento che essa implica una sintesi e una sintesi non può che derivare dalle condizioni formali di un’esperienza in generale; in caso contrario, “un concetto che abbraccia in sé una sintesi è da considerarsi vuoto, e non si riferisce ad alcun oggetto, se tale sintesi non rientra nell’esperienza [...] Infatti, da dove si vuole desumere il carattere della possibilità di un oggetto, che è stato pensato tramite un concetto sintetico a priori, se non a partire dalla sintesi che costituisce la forma della conoscenza empirica degli oggetti?” (A220/B267 ss.). Di conseguenza, nella prima *Critica* il confronto tra possibilità (reale) e realtà non si sovrappone alla precedente distinzione tra posizione relativa e assoluta dell’essere, dal momento che, fintantoché è coinvolto l’uso empirico dell’intelletto, la relazione tra concetti coinvolge la sintesi resa possibile dal riferimento alle condizioni formali dell’esperienza, come abbiamo visto, e non una mera relazione di contenimento, come accadeva nell’*Unico argomento*; d’altra parte, nemmeno il lato della posizione assoluta che nel ’63 testimoniava l’esistenza della “cosa stessa in sé e per sé” (BDG AA II, 73; p. 114) può essere mantenuto invariata entro l’impianto trascendentale.

La rielaborazione critica dell’argomento del ’63 distingue possibilità (reale) e realtà in base al tipo di sintesi coinvolto nella produzione della conoscenza dell’oggetto: “[una cosa] non può mai contenere nella realtà più di quanto era contenuto nella sua completa possibilità. Ma poiché la possibilità era semplicemente una posizione della cosa in relazione all’intelletto (al suo uso empirico), la realtà sarà allo stesso tempo una connessione della cosa con la percezione” (A235).¹²⁷ Kant precisa, in questo modo, la distinzione tra condizioni materiali (nel caso della realtà) e

¹²⁷ Cfr. BDG AA II, 73; p. 114. Cfr. anche B147; B186, B308, A596/B625n.

semplicemente formali (nel caso della possibilità reale) dell'esperienza, a cui in ogni caso la conoscenza di un oggetto è vincolata.

Anche nella Dialettica trascendentale, in particolare nella sezione dedicata alla teologia razionale, la direzione empirista degli argomenti del '63 verrà ripresa e approfondita ai fini della matura confutazione della prova ontologica. Nel contesto dialettico, tuttavia, riceverà spazio anche la componente razionalista che abbiamo rilevato nell'*Unico argomento*, dove il reale della possibilità era funzionale, infine, a dimostrare l'esistenza di Dio, contro la concezione meramente logica della possibilità della prova razionalistica. Nonostante con la svolta critica Kant superi ogni proposito di fornire una prova ontologica alternativa, l'idea razionale di Dio come fondamento della possibilità reale non perderà il suo statuto necessario (mentre cambierà il suo statuto epistemologico, cfr. Stang 2016, p. 260), come vedremo. È significativo per ora rimarcare che, mentre il lato reale nella *Critica* viene attribuito, nella sua declinazione empirica, alla sintesi condotta dall'intelletto in relazione all'esperienza almeno possibile e, nella declinazione razionale, alla facoltà della ragione, alla facoltà dell'intelletto di per sé viene riservata una dimensione puramente logica.

Il binomio logico/reale torna in queste pagine conclusive dell'Analitica anche nella distinzione tra opposizione logica e opposizione reale e tra definizione logica e definizione reale, reminiscenti dell'*Unico argomento* e dello scritto sulle *Quantità negative*, nella stessa declinazione analizzata a proposito della possibilità logica e reale. Anche in questo caso, infatti, Kant utilizza il binomio per mettere in luce la dimensione puramente logica delle categorie intellettuali astratte dalla sensibilità: “non possiamo definire neppure una di esse in maniera reale, cioè non possiamo rendere comprensibile la possibilità del suo oggetto [cioè la possibilità reale, AV], senza dover subito scendere fino alle condizioni della sensibilità [...]” (A240/B300).¹²⁸ Ancora una volta il significato del polo reale legato alla facoltà intellettuale abbandona il riferimento all'esistenza necessaria di Dio presente nell'*Unico argomento*, per acquisire un'accezione squisitamente critica attraverso il riferimento alle condizioni della sensibilità e alla validità oggettiva garantita da queste (Cfr. A242). Lo stesso riferimento alle forme dello spazio e del tempo precisa il significato di opposizione reale: è nelle direzioni spaziali opposte che ora Kant rintraccia l'esempio di un'opposizione che non porta alla contraddizione e all'eliminazione del soggetto interessato dal movimento, ma a un risultato = 0 (A282/B338), oltre che nelle forze fisiche di cui dà

¹²⁸ Cfr. Stang (2016, pp. 165-66).

continuamente testimonianza l'esperienza, (cfr. A273/B329), come già rilevato nelle *Quantità negative*.¹²⁹

Quanto analizzato sopra mostra, dunque, come della facoltà dell'intelletto astratta dalla condizione sensibile non si possa che fare un uso logico. L'uso trascendentale dell'intelletto viene classificato da Kant come un non uso proprio perché non rispetta la natura puramente logica dell'intelletto, portando a quell'"illusione difficilmente evitabile", che produce un "errore", tuttavia correggibile: "il sostituire la possibilità logica del concetto (in quanto esso non si contraddice) con la possibilità trascendentale delle cose [*Dinge*] (in quanto al concetto corrisponde un oggetto), è un inganno [*Blendwerk*] che può abbindolare e accontentare solo gli inesperti" (A244/B302, traduzione modificata).

Si approfondisce in questo senso l'errore metafisico rilevato fin dagli primi scritti, consistente nello scambiare le condizioni logiche della conoscenza per condizioni di per sé reali, e già anticipato attraverso il tema della dialettica nell'Introduzione della Logica. Ciò che cambia rispetto alla tematizzazione precedente dell'errore è la concezione della dimensione reale, che, come ho mostrato, viene esclusa dall'intelletto puro e riconosciuta esclusivamente nel rapporto tra intelletto ed esperienza: per questo motivo ho intitolato questa sezione il "non uso reale dell'intelletto". Tale esclusione porta con sé, inoltre, conseguenze significative a proposito della distinzione inaugurata dalla *Dissertatio* tra mondo sensibile e mondo intelligibile, su cui vorrei ora soffermarmi.

3.3.2 *Mundus sensibilis et intelligibilis*: la funzione negativa del noumeno

Se è vero che la differenza qualitativa tra intelletto e sensibilità è una delle eredità più consistenti del periodo precritico, la novità critica rappresentata dalla sintesi a priori e dalla nuova concezione della facoltà dell'intelletto conduce a implicazioni differenti rispetto al passato sulla conseguente distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile. Da quanto analizzato finora, appare già chiaro che l'impostazione trascendentale nega la possibilità di conoscere *intelligibilia*,

¹²⁹ A proposito dell'opposizione tra diverse determinazioni spaziali, cfr. anche A220-21/B268: "Così, nel concetto di una figura che è contenuta tra due linee rette non v'è alcuna contraddizione, poichè il concetto di due linee rette e quello della loro intersezione non contengono alcuna negazione di una figura. Piuttosto che nel concetto in se stesso, l'impossibilità risiede nella costruzione di esso nello spazio, ossia nelle condizioni dello spazio e della sua determinazione; da parte loro, però, queste ultime possiedono una propria realtà oggettiva, vale a dire si riferiscono a cose possibili, poichè contengono a priori in sé la forma dell'esperienza in generale". Cfr. anche A243-44/B301-02 per il già citato esempio del concetto di contingenza, che non potrebbe essere compreso se non interpretando il non-essere in termini temporali.

a differenza della *Dissertatio*, dove la distinzione tra mondo sensibile e intelligibile era invece funzionale esattamente a garantire una conoscenza noumenica purificata dagli attributi propri della sensibilità: essendo privata di un uso reale, la facoltà critica dell'intelletto non arriva a produrre conoscenza indipendentemente dalla condizione sensibile, tanto che l'errore ora rilevato consiste nell'applicare un uso reale a un intelletto che di per sé ha solo un uso logico. Ciononostante, la distinzione tra i due mondi e i relativi enti che li compongono viene mantenuta nella *Critica*, come implicazione naturale della stessa dottrina della sensibilità:

[...] se denominiamo certi oggetti, in quanto ci appaiono, enti sensibili (*phaenomena*), distinguendo il modo in cui li intuiamo dalla loro natura in se stessa, sarà già insito nel nostro concetto il fatto di contrapporre loro, per così dire, o gli oggetti stessi secondo questa loro ultima natura, sebbene non li intuiamo in essa, oppure anche altre cose possibili, che non sono affatto oggetti dei nostri sensi, in quanto oggetti pensati semplicemente tramite l'intelletto, e che chiamiamo enti intelligibili (*noumena*). (B306)¹³⁰

Già nell'Estetica trascendentale, infatti, il concetto di fenomeno, cioè di una cosa in quanto essa ci appare attraverso le condizioni soggettive della sensibilità, era stato presentato da Kant in contrapposizione al suo contrario, la cosa in sé (*Ding an sich selbst*), svincolata dai limiti della nostra intuizione, cioè l'oggetto secondo la sua intima natura: la rappresentazione acquisita attraverso le nostre forme spaziotemporali dell'intuizione ha il suo "correlato" nella cosa in sé, indipendente dalla nostra condizione sensibile e dunque a noi inconoscibile (A26/B42ss.). Il concetto di cosa in sé si precisa ulteriormente nelle pagine conclusive dell'Analitica attraverso la nozione di noumeno, cioè di un ente intelligibile pensato attraverso il solo intelletto:

Dunque, noi pensiamo qualcosa in generale e lo determiniamo da un lato sensibilmente; nondimeno, noi distinguiamo l'oggetto universale e rappresentato *in abstracto* da questo modo di intuirlo; allora ci resta soltanto un modo di determinarlo semplicemente tramite il pensiero, modo che è una semplice forma logica senza contenuto, ma a noi pare essere un

¹³⁰ Cfr. A249; Prol §32 AA IV, 314-15; pp. 142-43. Per questioni di spazio non è possibile sviluppare qui un'adeguata analisi della complessa nozione critica di cosa in sé, né è nostro interesse prendere posizione in merito al dibattito tra interpretazioni epistemologiche o metafisiche di essa. Vorrei solo rilevare la particolarità di questa citazione, che come osserva De Boer (2016, p. 242) sembra smentire la "*two-aspect view*" proposta da Allison (2004), per il quale fenomeno e cosa in sé sarebbero unicamente due diversi modi di considerare il medesimo oggetto: qui, infatti, Kant riconosce tra le cose in sé oggetti che possono essere considerati solo in se stessi, attraverso l'intelletto puro, e non anche in quanto fenomeni. Monadi, anima e Dio sono esempi di quest'ultima casistica.

modo in cui l'oggetto esista in sé (*noumenon*), a prescindere dall'intuizione, la quale è limitata ai nostri sensi. (A289/B346)

La cosa in sé si specifica, dunque, come ente intelligibile, pensato dal solo intelletto astratto dalla sensibilità, vale a dire come l'oggetto in generale di cui sono concetti le categorie: “una semplice forma logica senza contenuto”. Coerentemente con quanto analizzato sopra, Kant, tuttavia, mette anche in luce la tendenza a considerare tale oggetto come qualcosa di esistente di per sé, come accade cioè quando viene messo in atto un uso trascendentale dell'intelletto, che scambia una possibilità logica per una possibilità reale, come abbiamo visto nella sezione precedente.¹³¹

La duplice interpretazione possibile del concetto di noumeno, come semplice oggetto di pensiero o come oggetto esistente di per sé, viene esplicitata da Kant nell'edizione del 1787 attraverso la distinzione tra un senso positivo e un senso negativo di noumeno. In primo luogo, il noumeno in senso positivo viene definito come “l'oggetto di un'intuizione non sensibile” (B307), vale a dire, di un'intuizione intellettuale, “poiché ciò che appartiene alla conoscenza e non è sensibile non può avere nessun altro nome e nessun altro significato” (ÜE AA VIII, 216; p. 92). Al contrario di quanto accade nella nostra intuizione sensibile, attraverso l'intuizione intellettuale viene “data l'esistenza stessa dell'oggetto dell'intuizione” (B72) senza rapporti con la sensibilità: in questo contesto, tale intuizione viene associata all'uso trascendentale, che comporta una falsa attribuzione di realtà a un concetto che per il nostro intelletto ha una mera valenza logica. In altre parole, l'errore consiste nell'attribuire alla facoltà intellettuale astratta dalla condizione sensibile una capacità intuitiva che il nostro intelletto discorsivo non può per sua natura possedere, al

¹³¹ Per quanto nelle pagine conclusive dell'Analitica, le nozioni di “cosa in sé” e “noumeno”, nonché di “oggetto trascendentale” e “oggetto in generale” assumano un significato analogo, è essenziale considerare che in altri luoghi della *Critica* tali espressioni rivestono ruoli diversi in base al contesto in cui si trovano. Per un'accurata disamina dei diversi significati di questi termini rimando a De Boer (2014), la quale si sofferma, in particolare, sulla differenza, spesso trascurata, tra l'utilizzo di queste nozioni in senso polemico verso le filosofie di Leibniz, Locke e Wolff, e l'utilizzo propriamente kantiano. Tale discriminare permette di escludere dalla proposta kantiana la possibilità di un'affezione da parte della cosa in sé e differenziare il tema dell'affezione da quello dell'oggetto trascendentale come “*Grund*” dei fenomeni. Nel contesto che ora ci interessa, vale la pena puntualizzare, seguendo Grier (2001, p. 90), che l'oggetto in generale si distingue dal noumeno per avere un possibile legittimo uso empirico, non previsto per il secondo. A proposito della nozione di oggetto trascendentale si rileva, invece, una differenza nella tematizzazione tra la prima e la seconda edizione, come abbiamo già segnalato. In particolare, nella versione del 1781 Kant esclude la sovrapposizione tra oggetto trascendentale e noumeno, affermando: “L'oggetto al quale riferisco il fenomeno in generale è l'oggetto trascendentale, cioè il pensiero del tutto indeterminato di qualcosa in generale. Questo non può chiamarsi *noumenon*: di esso, infatti, io non so che cosa sia in se stesso, e non ne ho alcun concetto, se non semplicemente quello dell'oggetto di un'intuizione sensibile in generale [...]” (A253). I commentatori tendono a sovrapporre la distinzione del 1781 tra oggetto trascendentale e noumeno alla distinzione maturata successivamente nel 1787 tra noumeno in senso negativo e noumeno in senso positivo, su cui ora mi concentrerò: cfr. Pissis (2012, p. 103). Segnaliamo, inoltre, che Allais (2015) fonda la sua lettura “*one world view*” dell'idealismo trascendentale kantiano sulla distinzione tra la nozione di cosa in sé e quella di noumeno.

contrario di un intelletto intuitivo “attraverso le cui rappresentazioni, gli oggetti vengono dati [gegeben] o prodotti [hervorgebracht]” (B145).¹³²

Come l’uso trascendentale veniva connotato come un non uso, privo della capacità sintetica di riferirsi a un oggetto, il noumeno non viene riconosciuto come un oggetto di conoscenza. La rappresentazione di un oggetto in se stesso porta, secondo Kant, non solo ad attribuire erroneamente ad esso esistenza o più genericamente realtà, in base alla concezione di intuizione intellettuale, ma anche a “immagina[re] di potersi formare dei concetti di tali oggetti” (B307), cioè di poter produrre una conoscenza oggettiva tramite il solo intelletto puro: “Io non lo [il noumeno, AV] posso pensare tramite nessuna categoria: questa infatti vale per l’intuizione empirica, per portarla sotto un concetto dell’oggetto in generale” (A253).¹³³

L’associazione tra uso trascendentale e noumeno come oggetto di un’intuizione intellettuale, marca una differenza rispetto all’uso reale della *Dissertatio*, che veniva distinto dall’intuizione intellettuale, già esclusa nel ’70 dalle nostre possibilità conoscitive. Tale associazione nella *Critica* è funzionale a Kant per evidenziare l’illegittimità dello stesso uso trascendentale.

Ciò non porta a un’estromissione assoluta del concetto di noumeno, che nel suo senso negativo non sconta i problemi di illegittimità del noumeno in senso positivo, non coinvolgendo più il problematico riferimento a un’intuizione intellettuale. Alla definizione del noumeno come *oggetto* di un’intuizione non sensibile, che determina il “*noumenon* in senso positivo”, Kant predilige la definizione negativa di esso, come “una cosa, in quanto non è oggetto della nostra intuizione sensibile” (B307). Nel caso di questa seconda definizione, che determina il “*noumenon* in senso negativo”, a tale concetto non viene attribuita, infatti, una natura oggettuale.

Nelle due definizioni fornite da Kant la posizione della negazione “non” risulta determinante per stabilire la differenza tra i due sensi in base ai quali il concetto di “noumeno” può essere interpretato: nel caso della determinazione positiva il “non” connota un’intuizione differente da quella a noi accessibile (un’intuizione *non* sensibile); nella declinazione negativa, invece, la negazione esclude la sua natura oggettuale e conseguentemente la presenza di qualcosa su cui

¹³² L’associazione tra intuizione intellettuale, di cui Kant parla nell’*Estetica* e in queste ultime sezioni dell’*Analitica*, e intelletto intuitivo, tematizzato nella *Deduzione trascendentale* (B110-12, B116, B135, B 138, B145) non viene tracciata direttamente da Kant, ma è del tutto plausibile, come nota Klingner (2016), nella misura in cui in entrambi i casi la rappresentazione, intuitiva o intellettuale, comporta la produzione stessa dell’oggetto. Anche Stang (2016, pp. 300-2) propone tale associazione, che tuttavia è oggetto di dibattito tra gli interpreti. A proposito dell’intuizione intellettuale, Kant specifica, “non possiamo neppure comprender[ne] la possibilità” (B307); cfr. A252.

¹³³ Si considerino anche le righe successive: “Laddove questa unità temporale non possa essere riscontrata – quindi nel noumeno – verrà a cessare del tutto ogni uso, e persino ogni significato delle categorie, dal momento che non si potrà intendere neppure la possibilità [reale, AV] delle cose che devono corrispondere alle categorie” (B308).

l'intelletto puro possa esercitare un uso trascendentale. Il fatto che il noumeno non sia oggetto della nostra intuizione sensibile, infatti, non comporta anche la successiva implicazione per cui esso debba essere oggetto di un'intuizione alternativa, impedendo in questo senso che con esso possa essere scambiato per un oggetto sussistente di per sé, come abbiamo visto accadere con il noumeno in senso positivo. Inoltre, essendo indeterminabile tramite le sole categorie, il noumeno consiste in un "concetto del tutto indeterminato" (B307).

L'ammissione del noumeno esclusivamente in senso negativo ha delle conseguenze sulla distinzione tra i due mondi e sui relativi oggetti, che "non può assolutamente essere ammessa in senso positivo" (A255/B311), mentre la suddivisione in *concetti* sensibili e intellettuali rimane valida, fermo restando che quest'ultimi, purificati da un uso trascendentale, non corrispondono ad alcun oggetto.¹³⁴ Da ciò emerge con chiarezza lo scarto rispetto alla *Dissertatio*, nonostante il mantenimento della distinzione tra mondo sensibile e mondo intelligibile: il noumeno in senso negativo non può soddisfare il fine dogmatico che nel '70 garantiva la conoscenza degli enti intellegibili.

Lungi dal costituire una diversa specie di oggetto, il noumeno viene definito nella *Critica* come un "concetto problematico, cioè la rappresentazione di una cosa, della quale non possiamo dire né che sia possibile, né che sia impossibile" (A286-87/B243). Ciò che non può essere stabilito è in questo contesto la possibilità *reale* del noumeno, mentre la sua possibilità *logica* rimane intatta, nella misura in cui esso è il prodotto della semplice funzione logica dell'intelletto astratto dalla condizione sensibile: "Il concetto di *noumenon*, [...] non è affatto contraddittorio: della sensibilità, infatti, non si può affermare che essa sia l'unica specie possibile di intuizione" (A255/B310). In questo senso, come nota Grier (2001), può essere tracciata una corrispondenza tra il significato trascendentale delle categorie, l'oggetto generale ad esse associato e il noumeno in senso negativo, da una parte, e dall'altra tra l'uso trascendentale delle categorie e il noumeno positivo: la generica intuizione a cui rimanda l'oggetto in generale, infatti, così come il noumeno negativo, non si riferisce a un'intuizione intellettuale al di fuori della nostra portata, come invece accade nel caso del noumeno positivo.

L'ammissione di qualcosa che *non* è oggetto di un'intuizione sensibile permette semplicemente di riconoscere che "l'intuizione sensibile non si riferisce indifferentemente a tutte le cose" (A288/B344). In questo modo il noumeno in senso negativo presenta una funzione per

¹³⁴ Cfr. anche A287/B343.

l'impianto critico che lo rende non solo ammissibile nella sua possibilità logica ma anche "inevitabile" e "necessario":

Il concetto di *noumenon* è semplicemente un concetto-limite [*Grenzbegriff*] per circoscrivere [*einschränken*] la pretesa della sensibilità, e quindi solo di uso negativo. Ma esso non è escogitato arbitrariamente, bensì è connesso con la delimitazione [*Einschränkung*] della sensibilità pur senza poter porre qualcosa di positivo al di fuori del suo ambito. (A255/B311)¹³⁵

Nel noumeno in senso negativo Kant riconosce, dunque, un "concetto-limite" [*Grenzbegriff*] che ripropone in termini propriamente critici il fine elentico dei noumena descritto nella *Dissertatio*, nella misura in cui impedisce alla sensibilità di estendere il proprio dominio oltre le sue stesse condizioni spaziotemporali. Il proposito confutatorio della formulazione del '70 viene, tuttavia, eliminato, dal momento che non si tratta più di preservare la conoscenza noumenica dalla contaminazione degli attributi sensibili, ma piuttosto di salvaguardare la stessa conoscenza sensibile, determinando i confini della sua legittimità. Limitando la sensibilità, infatti, l'intelletto riceve un'"estensione negativa" (A256/B312), non fondando alcun dominio oltre i limiti della sensibilità, ma segnando semplicemente la sua natura non riducibile alla sensibilità.

La limitazione della sensibilità operata dall'intelletto rinforza, in questo senso, la limitazione dell'intelletto operata dalla sensibilità. Da una parte, abbiamo visto nella sezione 3.2 che nella logica trascendentale gli schemi della sensibilità limitano [*einschränken*] le categorie dell'intelletto alle condizioni sensibili (cfr. A146/B186), d'altra aggiungiamo ora che anche l'intelletto delimita [*einschränkt*] la sensibilità attraverso il concetto negativo di noumeno.

È interessante considerare che i concetti e i verbi utilizzati qui da Kant per segnalare la reciproca limitazione di intelletto e sensibilità afferiscono alla nozione di "*Schränken*", già emersa nella sezione 2.1 nel senso di limiti empirici che separano ciò che si sa da ciò che ancora non si sa, senza stabilire un criterio di legittimità alla base della delimitazione. Nei *Prolegomena* tale

¹³⁵ Cfr. anche "[...] questo concetto è necessario per non estendere l'intuizione sensibile fino alle cose in se stesse, e quindi per delimitare la validità oggettiva della conoscenza sensibile (infatti, le restanti cose cui essa non perviene si chiamano proprio perciò noumena, affinché in tal modo si mostri che quelle conoscenze non possono estendere il loro dominio a tutto ciò che l'intelletto pensa)" (A244-45/B310); "[...] in questo modo il nostro intelletto riceve un'estensione negativa, cioè non viene delimitato mediante la sensibilità, bensì delimita piuttosto la sensibilità medesima, per il fatto che chiama noumena cose in se stesse (considerate non come fenomeni)" (A256/B312); Il concetto di problema inteso in questo senso non sembra corrispondere alla definizione di problema data nella *Logica* (AA IX, 112; p. 105) come "proposizioni dimostrabili" che prevedono una soluzione, perché in questo caso nessuna soluzione è possibile.

nozione viene ulteriormente approfondita nel senso di una limitazione come semplice negazione di una grandezza: i limiti, cioè, vengono stabiliti *all'interno* di un determinato campo di sapere, come la matematica o le scienze naturali, separando ciò che si è già conosciuto di questa materia da ciò che è ancora da conoscere; mano a mano che la conoscenza progredisce, i limiti si spostano in avanti, pur rimanendo all'interno della stessa disciplina, cioè all'interno di una conoscenza “omogenea [*gleichartig*]” (Prol §57 AA IV, 352; p. 227). Nel contesto dell'Analitica, la nozione di limite ribadisce, dunque, la negatività della reciproca delimitazione di sensibilità e intelletto, una delimitazione che non fonda alcuno spazio positivo al di là di questi limiti. D'altra parte, gli schemi sensibili realizzano le categorie intellettuali proprio perché la destinazione dell'intelletto è la conoscenza dei fenomeni: la conoscenza guadagnata dall'intelletto è, cioè, omogenea rispetto a quella ottenuta tramite la sensibilità, nella misura in cui sensibilità e intelletto attraverso la loro delimitazione reciproca concorrono a produrre *lo stesso tipo* di conoscenza, la conoscenza fenomenica.¹³⁶

Ricapitolando, la confusione tra fenomeni e *noumena* denunciata in queste pagine da Kant può esprimersi attraverso una duplice direzione. Da una parte le categorie vengono utilizzate indipendentemente dalle condizioni sensibili nell'illusione di conoscere *noumena* come se si trattasse di fenomeni: è il caso, secondo Kant, di Leibniz, che degrada i sensi a un modo di conoscenza difettoso, senza riconoscerli come una fonte di rappresentazione differente rispetto all'intelletto, e attribuisce a quest'ultimo la capacità di conoscere compiutamente gli stessi oggetti fenomenici, trattati alla stregua di cose in sé. Dall'altra parte, sono le condizioni spaziotemporali ad essere applicate ai *noumena* ridotti al carattere di fenomeni, nel momento in cui la sensibilità non rispetta i limiti che l'intelletto le impone, secondo l'errore che Kant attribuisce in questo caso a Locke: “In una parola: Leibniz intellettualizzò i fenomeni, così come Locke s e n s i f i c ò nel loro insieme i concetti dell'intelletto secondo il suo sistema della noogonia” (A271/B327).

La duplice direzione dell'errore rintracciata da Kant ci rimanda al titolo che originariamente egli aveva individuato per il suo progetto critico. La già analizzata lettera a Herz del '72 si apre, infatti,

¹³⁶ Com'è noto, nei *Prolegomeni* il concetto di “*Schränken*” è contrapposto a quello di “*Grenzen*”, che analizzeremo nelle righe successive. Come abbiamo già esaminato nella sezione 2.1, anche nella Dottrina del metodo della prima *Critica* Kant contrappone i due termini, ma nel corso dell'opera l'utilizzo di queste nozioni sembra piuttosto indifferenziato, come segnala Esposito (2008). A proposito di questi passaggi in chiusura dell'Analitica ci discostiamo dalla lettura di Esposito e seguiamo piuttosto Howard (2022) nel proporre un'interpretazione di queste nozioni coerente con le definizioni date nei *Prolegomeni*, come emergerà a breve. Va, inoltre, precisato che nei *Prolegomeni* la distinzione tra le due nozioni è funzionale a distinguere la matematica e le scienze fisiche dalla metafisica: si tratta, cioè, di un tema più ampio di quello trattato in questi passi dell'Analitica. Ciononostante, interpretare questi ultimi alla luce delle distinte nozioni di “*Schränken*” e “*Grenzen*” può rivelarsi piuttosto utile, come proposto da Pissis (2012, pp. 88-105) e Howard (2022).

anticipando il titolo dell'opera che nelle irrealistiche previsioni di Kant egli avrebbe dovuto terminare, nella sua parte teoretica, "entro tre mesi circa" (Br AA X, 132; p. 69): "*I limiti della sensibilità e della ragione*" (Br AA X, 129; p. 64). Per quanto il progetto sia stato radicalmente modificato nel corso dei successivi nove anni che serviranno a Kant per compiere effettivamente la prima parte del sistema, la formulazione originaria del titolo sembra riecheggiare proprio in queste pagine conclusive dell'Analitica. In particolare, mentre l'urgenza di limitare la ragione attraverso l'esclusione della possibilità di una conoscenza noumenica è già emersa con evidenza nel corso della presente analisi ed è il proposito della *Critica* più noto ai lettori di Kant, l'opposto obiettivo di limitare la sensibilità appare posto più in secondo piano nell'opera. Si tratta, in realtà, di un tema fondamentale per i nostri scopi, nella misura in cui mette in luce l'esigenza per Kant di preservare uno spazio ulteriore oltre i confini dell'esperienza possibile, entro cui la conoscenza oggettiva è legittima, proprio fondare tale legittimità.

A questo proposito è opportuna un'importante precisazione. Se è vero che nella descrizione della delimitazione reciproca tra sensibilità e intelletto abbiamo messo in luce il significato negativo della nozione di "*Schränken*", in relazione all'incapacità del noumeno negativo di fondare un dominio ulteriore oltre a quello noumenico, dobbiamo anche segnalare che in questi passaggi Kant utilizza, seppur meno frequentemente, anche concetti e verbi afferenti all'area semantica di "*Grenzen*", che nei *Prolegomeni* sono definiti, in contrapposizione a "*Schränken*", nel senso di confini "che presuppongono sempre uno spazio che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiudono" (Prol §57 AA IV, 352; p. 227). Nelle formulazioni in cui in questo contesto conclusivo dell'Analitica Kant si rifa alla nozione di "*Grenzen*", egli sottolinea, infatti, la necessità di porre "qualcosa di ignoto", i *noumena* appunto, al di fuori dei limiti dell'esperienza, segnalando una diversità qualitativa tra la conoscenza fenomenica e ciò che sta al di là di questi limiti.¹³⁷ D'altra parte, ciò non contraddice quanto detto a proposito dell'utilizzo della nozione di "*Schränken*": ciò che viene segnalato, infatti, è solo la necessità di riferirsi a uno spazio di diversa specie (cioè connotato come diverso positivamente e non solo negativamente, tramite astrazione), ma non anche la capacità da parte della facoltà dell'intelletto di soddisfare questa esigenza. Da una parte, infatti, il noumeno negativo proprio per la sua negatività non può occupare

¹³⁷ Limitando la sensibilità, l'intelletto "pone subito anche a se stesso dei confini [*Grenzen*], di non conoscere i noumena tramite alcuna categoria, e di pensarli quindi soltanto sotto il nome di un qualcosa di ignoto" (A256/B312); Il *noumenon* "serve per segnare i confini [*Grenzen*] della nostra conoscenza sensibile" (A288/B345); "Pertanto l'intelletto limita [*begrenzt*] la sensibilità senza con ciò ampliare il suo proprio campo, e nel mentre ammonisce la sensibilità a non presumere di riferirsi alle cose in se stesse, bensì unicamente ai fenomeni, esso pensa un oggetto in se stesso, ma solo come oggetto trascendentale [...]" (A288/B344).

positivamente tale spazio; dall'altra, il noumeno in senso positivo, riferendosi a un'intuizione intellettuale, viene escluso in quanto non giustificabile, e non può conseguentemente svolgere alcuna funzione positiva.

L'Analitica, dunque, rivendica la necessità di uno spazio oltre i limiti della sensibilità, ma in base ai suoi risultati non può riconoscere a tale spazio altro che una possibilità logica e un significato negativo: abbiamo visto, infatti, che l'intelletto astratto dalla sensibilità e il noumeno negativo ad esso legato vengono connotati da Kant in un senso meramente logico. Non si tratta d'altra parte esclusivamente di un senso logico-*generale*: il significato trascendentale che le categorie conservano nonostante l'inammissibilità dell'uso trascendentale segnala, appunto, un'ulteriorità tanto rispetto all'uso logico-generale, quanto rispetto all'uso empirico. Alla facoltà dell'intelletto non pertiene, tuttavia, un uso in grado di abitare questo spazio ulteriore, che anzi deve essere liberato da qualsiasi interpretazione in senso reale nella misura in cui l'uso trascendentale è da correggere. Eppure, Kant attribuisce anche a tale spazio una necessaria funzione di delimitazione. Come può essere garantita tale necessità dalla facoltà dell'intelletto, se quest'ultimo “da sé, senza essere spinto da leggi estranee, non v'ha pericolo che divaghi così temerariamente oltre i suoi confini nel campo di puri esseri del pensiero” (Prol §45 AA IV, 332; p. 181)?¹³⁸

Nella prossima sezione mostrerò che è la facoltà della ragione, attraverso l'uso reale riconosciuto esclusivamente ad essa, a garantire la necessità di tale spazio oltre l'esperienza possibile: in questo caso, non si tratterà di un uso trascendentale correggibile, ma di un'illusione ineliminabile, connaturata alla facoltà della ragione. In ciò consiste la differenza principale tra l'uso dialettico dell'intelletto e quello della ragione. A conclusione dell'analisi sulla ragione, metterò in luce, inoltre, come allo spazio collocato oltre il limite *debba* essere riconosciuto un carattere reale per la tenuta dello stesso impianto critico, e come da ciò sorga la necessità per Kant di distinguere la facoltà dell'intelletto da quella della ragione.

¹³⁸ In apertura della sezione “Sul fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in *phaenomena* e *noumena*” Kant attribuisce all’indagine trascendentale la capacità di delimitare i confini dell’intelletto, e non propriamente allo stesso intelletto, destinato esclusivamente a un uso empirico (A238/B297). L’indagine trascendentale, infatti, permette di riconoscere tale uso empirico come l’unico legittimo attraverso una riflessione sulle proprie fonti di conoscenza: essa, tuttavia, potrà essere portata a compimento soltanto attraverso la Dialettica, come mostreremo approfonditamente in seguito, nella misura in cui è la facoltà della ragione a fondare in ultima analisi la conoscenza del limite. Pissis (2012, p. 86) legge l’indagine trascendentale, nominata in questo contesto, come opera non dell’intelletto ma della ragione.

4 La necessità dell'uso reale della ragione

Mentre il passo analizzato nella sezione 2.2 (A299/B355) sembrava attribuire un uso logico e un uso reale tanto all'intelletto quanto alla ragione, con il precedente capitolo ho cercato di dimostrare che all'intelletto puro, al di fuori della sensibilità, può essere riconosciuto solo un legittimo uso logico. Se applicato alle forme dell'intuizione, l'intelletto mette in atto, d'altra parte, un uso empirico che rende conto della realtà dell'esperienza; tale uso, tuttavia, non viene mai definito nell'Analitica "uso reale" perché non è in grado di produrre autonomamente nuove relazioni sintetiche reali al di fuori del rapporto con l'esperienza. Lungi dall'ammettere un uso reale dell'intelletto, Kant riconosce piuttosto un non uso nella pretesa dell'intelletto di produrre conoscenze sintetiche di oggetti non fenomenici, cioè i noumena in senso positivo, attraverso l'uso trascendentale. D'altra parte, il noumeno in senso negativo viene ammesso proprio perché non prevede alcuna sintesi reale indipendente dall'esperienza, ma semplicemente un'astrazione dalla condizione sensibile.

Come abbiamo già considerato, parrebbe naturale arrivare alla stessa conclusione a maggior ragione in relazione alla facoltà della ragione, data la sua pretesa illegittima di produrre una sintesi al di fuori dei limiti di un'esperienza possibile. Si tratta ora di vagliare questa ipotesi analizzando in cosa consistono l'uso logico e l'uso reale della ragione, a cui Kant dedica rispettivamente le sezioni B e C del secondo capitolo dell'Introduzione alla Dialettica trascendentale, dopo aver introdotto nella sezione A la "ragione in generale".

4.1 L'uso logico della ragione

La ragione in generale viene definita "facoltà dei principi [*Vermögen der Prinzipien*]", in base al "concetto più alto di questa fonte conoscitiva" (A299/B356) che comprende sotto di sé tanto la determinazione della ragione nel suo uso logico, quanto la sua definizione secondo l'uso reale. Con "conoscenza in base a principi" Kant definisce "quella in cui conosco il particolare nell'universale, mediante concetti" (A300/B357). Ciò spiega innanzitutto l'impiego logico della ragione, consistente nella formazione di sillogismi, come stabilito fin dalla *Falsa sottigliezza*, in continuità con la Logica di Port Royal:¹³⁹ infatti, il sillogismo è un'inferenza che deriva un giudizio

¹³⁹ "La prima di queste facoltà [la ragione nel suo uso logico, AV] è stata già da lungo tempo spiegata dai logici come la facoltà di inferire mediatamente" A299/B355, cfr. anche A330/B386.

particolare [la conclusione: “Caio è mortale”] mediante un termine medio [“uomo”], che nella premessa maggiore [“Tutti gli uomini sono mortali”] fornisce la condizione entro cui il predicato della conclusione può darsi [“Se è un uomo, allora è mortale”] e che nella premessa minore costituisce la condizione sotto la quale viene introdotto il soggetto della conclusione [“Caio è un uomo”].¹⁴⁰

Ciò spiega in primo luogo come la ragione conosca il particolare nell’universale: il giudizio conclusivo viene, infatti, dedotto, tramite la condizione fornita dalla premessa minore, come un giudizio particolare a partire da una regola universale fornita dalla premessa maggiore, il principio, in cui la condizione per il darsi del predicato della conclusione è “presa nella sua estensione totale” (A322/B379) (“Il sillogismo non è altro che un giudizio, ottenuto mediante la sussunzione della sua condizione sotto una regola universale” A307/B364). In secondo luogo, appare evidente in che senso la ragione proceda mediante concetti, o meglio attraverso *sol*i concetti, dal momento che l’inferenza determina il giudizio conclusivo attraverso una deduzione che coinvolge esclusivamente i concetti delle due premesse e non implica alcun riferimento all’intuizione.

Questa descrizione schematica dell’uso logico della ragione permette di delineare la peculiarità logica di questa facoltà, attraverso cui essa si distingue dal punto di vista formale dall’intelletto: l’attività della ragione consiste, infatti, nella determinazione a priori di una conoscenza mediante il predicato della regola, cioè nella conoscenza del particolare nell’universale, mentre l’intelletto nel suo uso logico, attraverso la produzione di giudizi, produce innanzitutto una regola, producendo in primo luogo l’universale a partire dalla particolarità dell’intuizione.¹⁴¹ In entrambi i casi si tratta di operazioni meramente formali, appartenenti alla logica generale: anche nel caso

¹⁴⁰ Cfr. A303-5/B59-B362, A321-22/B378-79, A330/B386ss. La presenza di un termine medio determina l’inferenza sillogistica come “mediata”, contrariamente alle inferenze immediate, attribuite da Kant alla facoltà dell’intelletto, dove il giudizio dedotto è già contenuto nel giudizio di partenza, cioè dove la materia del giudizio rimane invariata tra le due proposizioni, come nel caso del giudizio “alcuni uomini sono mortali”, già contenuto nel giudizio di partenza “tutti gli uomini sono mortali” (A303/B360; Log AA IX, 114ss.; p. 107ss.). Nella *Logica* tra le inferenze mediate Kant annovera anche quelle proprie della capacità di giudizio, come l’induzione e l’analogia, che vengono comunque distinte dalle inferenze della ragione per la mancanza di necessità (Log AA IX, 131ss.; p. 126ss.). Cfr. Pollok (2017, pp. 176-77).

¹⁴¹ “La rappresentazione sistematica di tale facoltà [la facoltà conoscitiva a priori mediante concetti (superiore), AV] si articola in tre parti: in primo luogo, la facoltà di conoscenza dell’universale (delle regole), l’intelletto; in secondo luogo la facoltà della sussunzione del particolare nell’universale, il Giudizio; in terzo luogo, la facoltà di determinare il particolare mediante l’universale (di derivazione da principi), cioè la ragione” (EE AA XX, 201; p. 96).

della ragione Kant specifica, infatti, che nel suo uso logico essa “astrae da ogni contenuto della conoscenza” (A299/B355).¹⁴²

Da questo punto di vista, l'unica differenza tra l'uso logico(-generale) dell'intelletto e l'uso logico della ragione riguarda la *provenienza* delle conoscenze a cui si applica la forma logica del giudizio o del sillogismo: mentre l'intelletto compone giudizi a partire dal materiale fornito dalla sensibilità o da concetti che lo stesso intelletto ha già tratto dall'intuizione, (cfr. A68/B93), la ragione elabora sillogismi a partire da un materiale di natura esclusivamente intellettuale: “il sillogismo non si riferisce a un'intuizione allo scopo di sottoporla a regole (come l'intelletto con le sue categorie), ma si riferisce a concetti e giudizi” (A306/B363).¹⁴³

Le differenze sopramenzionate tra intelletto e ragione nei loro rispettivi usi logici non arrivano a determinare una distinzione qualitativa tra le due facoltà, nella misura esse mettono in relazione il particolare e l'universale semplicemente secondo un diverso grado, più che secondo operazioni qualitativamente distinte: i giudizi prodotti dall'intelletto nella sua operazione di conoscenza dell'universale a partire dal particolare intuito, vengono, infatti, connessi a loro volta tra loro dalla ragione, che determina il giudizio più particolare all'interno del giudizio più universale. Si tratta, dunque, di due modi di connessione che, per quanto frutto di operazioni e di facoltà differenti, si pongono in continuità tra loro, nella misura in cui l'intelletto produce a un livello più basso ciò che la ragione riproduce a un livello più alto.

Ciò è consonante con l'interpretazione ilomorfica sostenuta da Pollok (2017), che abbiamo già discusso a proposito dell'intelletto nel capitolo precedente:

Similmente all'ilomorfismo kantiano relativo alle forme del giudizio che determinano le connessioni tra concetti valide oggettivamente, ciò che apprendiamo dal trattamento ilomorfico kantiano delle inferenze rispetto alla sua teoria della normatività è che le

¹⁴² La sovrapposizione tra uso logico della ragione e logica generale viene riconosciuta esplicitamente da Willaschek (2018, p. 49), che tuttavia non estende il confronto anche all'uso reale della ragione e alla logica trascendentale dell'intelletto e, conseguentemente, non rileva come in questo secondo caso vada registrato uno scarto tra le due facoltà, più che una sovrapposizione, come vedremo nella prossima sezione. Secondo la tesi qui sostenuta, è precisamente dallo scarto tra l'uso logico-trascendentale dell'intelletto e l'uso reale della ragione che deriva la differenza qualitativa tra le due facoltà.

¹⁴³ Nonostante in questo passo Kant si riferisca alle categorie, e dunque all'uso logico-trascendentale e non logico-generale dell'intelletto, non ci pare opportuno descrivere l'uso logico della ragione nei termini di un'operazione sintetica, mettendola a confronto con la sintesi condotta dall'intelletto nel suo uso logico-trascendentale, come sostenuto da Willaschek (2018, p. 50): “Nel trarre un'inferenza da due premesse, dobbiamo ‘sintetizzare’ l'asserzione della premessa maggiore (p.e. ‘essere mortale’) con la condizione della minore (p.e. ‘essere studente’) nella conoscenza condizionata espressa dalla conclusione (‘Tutti gli studenti sono mortali’)”. Dal nostro punto di vista, il sillogismo come operazione della logica generale produce un tipo di unità analitica e non sintetica e conseguentemente va confrontato con le operazioni analitiche dell'intelletto, più che con la sua attività sintetica.

inferenze, e le inferenze della ragione in particolare, determinano la *forma* di tutte le possibili connessioni di giudizi [...]. (Pollok, 2017, p. 177)

Come la sensibilità fornisce la materia all'intelletto che dà a essa una forma, lo stesso intelletto, a uno stadio superiore, costituisce la materia a cui la ragione applica la sua forma: "L'intelletto costituisce un oggetto per la ragione, così come la sensibilità costituisce un oggetto per l'intelletto" (A664/B692). Ciò induce a interpretare la distinzione tra le due facoltà in termini quantitativi, con l'intelletto posto a un livello più basso e preliminare rispetto alla ragione, che d'altra parte non potrebbe operare la sua funzione sillogistica senza il materiale intellettuale.¹⁴⁴

Che la ragione nel suo operare sillogistico si limiti a connettere formalmente i giudizi forniti preliminarmente dall'intelletto conferma ulteriormente il carattere logico dell'uso ora analizzato, in base a cui la ragione astrae da ogni contenuto a partire da una materia già data e non produce da sé alcun giudizio o concetto. In particolare, la premessa maggiore di un sillogismo non è altro che una regola prodotta dall'intelletto.¹⁴⁵ Ciò vale anche per la premessa minore e per la stessa conclusione, che sono ugualmente fornite dalla facoltà intellettuale nella sua capacità peculiare di produrre giudizi. Nemmeno la conclusione, infatti, può essere considerata un prodotto originale della facoltà razionale, poiché l'uso logico della ragione consiste semplicemente nel ricercare se un giudizio prodotto intellettualmente, che varrà da conclusione,

[...] non si ritrovi nell'intelletto [anche] sotto certe condizioni e secondo una regola universale. Se io trovo poi una siffatta condizione, e se l'oggetto della conclusione si può sussumere sotto la condizione data, allora la conclusione è dedotta dalla regola, che vale altresì per altri oggetti della conoscenza. (A305/B361)

¹⁴⁴ Meer (2019, p. 87) parla a questo proposito di un "primato del giudizio", risalente alla *Sottigliezza*, poiché l'unità fondamentale di riferimento, anche per la ragione, è il giudizio. Ciò potrebbe portare a pensare che almeno dal punto di vista logico non si attesti una sostanziale differenza nella concezione delle facoltà tra periodo critico e precritico: in realtà, nel corso della seguente analisi emergerà che già all'interno della determinazione logica della ragione si trova l'indizio della sua differenza qualitativa rispetto all'intelletto.

¹⁴⁵ "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/B360-61). Nonostante la convergenza di tutte tre le facoltà di conoscenza superiore nella produzione del sillogismo, quest'ultimo rimane una forma logica pertinente alla sola ragione, nella misura in cui la capacità di derivare un giudizio a priori tramite soli concetti, cioè l'ultima azione di determinazione a priori di una conoscenza particolare a partire da un giudizio universale, è una capacità propria della sola ragione.

Come nota Pissis (2012, p. 36), attraverso la derivazione della conclusione da una regola, ciò che si determina non è la verità della conclusione ma la *necessità* di quest'ultima: "Un'inferenza della ragione è la conoscenza della necessità di una proposizione attraverso la sussunzione della sua condizione al di sotto di una regola universale data" (Log AA IX, 120; p 113). Conseguentemente, l'apporto specifico della ragione nel suo uso logico non consiste nella produzione di una proposizione come risultato di un sillogismo, ma riguarda l'attribuzione di uno statuto necessario a un giudizio già prodotto dall'intelletto, poiché viene inserito in una connessione di proposizioni da cui esso scaturisce inevitabilmente come "conseguenza conclusiva, secondo la quale la verità della conclusione finale risulta *indissolubilmente connessa* con la verità della prima proposizione" (A303/B360, corsivo mio).¹⁴⁶

Facendo emergere una connessione indissolubile tra una proposizione e la sua condizione, la ragione fornisce una *spiegazione* a un dato giudizio, permettendo di formulare una domanda sul *perché* una certa conoscenza è tale: la ragione "non si chiede cos'è una certa cosa o se essa esista in generale - la sua esistenza è sempre data per scontata - ma si chiede *cosa significa per essa essere*" (Arendt, 1981, p. 57).¹⁴⁷ Nella tradizione razionalistica, d'altra parte, i termini "condizione" e "fondamento [*Grund*]" (in latino "*ratio*") erano associati e avevano un significato prettamente esplicativo: secondo la definizione wolffiana (ereditata da Leibniz), ad esempio "Il fondamento [*Grund*] è ciò attraverso cui si può comprendere perché qualcosa è" (*Deutsche Metaphysik*, §29).¹⁴⁸ Per quanto Kant accusi la definizione wolffiana di *Grund* di essere circolare (cfr. AA XXVIII, 11, 401, 486, 624), egli mantiene in essa il significato esplicativo, in base al quale una condizione è "la causa o la ragione - ciò che conta come una spiegazione di un

¹⁴⁶ Secondo Willaschek (2018, p. 51), al contrario, tra i compiti della ragione logica non rientra solo la connessione di proposizione già date ma anche la produzione autonoma della conclusione di un sillogismo. In ogni caso, il carattere di necessità guadagnato da una conoscenza attraverso la ragione chiarisce, in parte, la problematica e oscura attribuzione delle facoltà di conoscenza ai tre titoli della modalità, nella Deduzione metafisica (A75/B100), dove i giudizi problematici, cioè "quelli in cui l'affermare o il negare è assunto come semplicemente possibile (arbitrario)" sono riconosciuti come una funzione dell'intelletto, mentre i giudizi apodittici, in cui ciò è ritenuto necessario, sono attribuiti alla ragione (i giudizi assertori, inoltre, in cui ciò è considerato reale [*wirklich*], vero, vengono riferiti alla facoltà di giudizio).

¹⁴⁷ In KU §78 Kant definisce "spiegare [*erklären*]" come "derivare da un principio, che deve poter essere distintamente conosciuto e addotto"; cfr. anche A730/B758 per la disambiguazione del termine tedesco. Cfr. Neiman (1997, p. 59). Willaschek (2018, p. 58) distingue tra due tipi di spiegazione legati alla ragione sillogistica, l'una di tipo inferenziale, in base a cui una conoscenza è parzialmente spiegata per essere conosciuta come un esempio particolare di un principio più generale, e l'altra di tipo epistemico, quando la certezza della conclusione deriva dalla certezza delle premesse. Nel primo caso la domanda sul perché si specifica come "perché il caso di *p*?", mentre nel secondo come "perché è certo che *p*?".

¹⁴⁸ Cfr. anche la definizione fornita da Baumgarten (*Metaphysica*, §14): "Un fondamento [*ratio*] è ciò a partire dal quale risulta conoscibile [*cognoscibile*] perché [*cui*] qualcosa è". Cfr. Proops (2010, p. 455).

condizionato che è dato come un fatto” (Boehm, 2016, p. 558).¹⁴⁹ In questo senso, la concezione critica della facoltà della ragione implica una rielaborazione della nozione di “*Grund*” che abbiamo analizzato in relazione agli scritti precritici: rimandiamo alla sezione 4.1.2 l’ esame dettagliato di che cosa consista precisamente questa rielaborazione, soprattutto in relazione al principio di ragion sufficiente. Per ora concentriamoci sulla determinazione più generale della ragione logica nella Dialettica.

Mentre l’intelletto *intende* [*verstehen/intelligere*] delle percezioni attraverso concetti, esplicitando nel giudizio (per esempio, “il corpo è divisibile”) la note (“divisibile”) del concetto (“corpo”) a cui la percezione in questione viene ricondotta, la ragione *comprende* [*begreifen/comprehendere*]: nella *Logica* Kant specifica la comprensione della ragione in due gradi progressivi: il discernimento [*einsehen/perspicere*], che consiste in una conoscenza a priori a partire da principi (V-Lo/Dohna AA XXIV, 730) e attraverso cui “le nostre conoscenze diventano per numero sempre minori” (Log AA IX, 66; p. 59), e la vera e propria comprensione, cioè una conoscenza a priori che è anche *sufficiente*, almeno per i nostri intenti, dato che una comprensione assoluta è impossibile per l’uomo. La conoscenza a priori della ragione permette, dunque, “di conoscere non solo che qualcosa è così (come, per esempio, la dissoluzione del sale nell’acqua), ma che ciò deve essere così (per esempio, l’eclisse solare – matematicamente – anche se non l’abbiamo mai vista” (AA XXIV, 730).¹⁵⁰

L’uso logico della ragione consiste, dunque, nel connettere i giudizi già forniti dall’intelletto in un rapporto condizionato-condizione, dove quest’ultima non è altro che il termine medio che nella premessa maggiore è posto nella sua estensione totale. Tale relazione tra condizionato e condizione è stata definita da Watkins (2016b; 2019; 2021, pp. 219-20) una *relazione di condizionamento* [*conditioning relation*], che si declina, al pari gli usi della ragione, in un senso logico e in un senso reale. L’espressione “relazione di condizionamento” è utile per determinare la particolare declinazione che assume il termine “condizione” [*Bedingung*] nel contesto della

¹⁴⁹ Pur riconoscendo l’associazione tra “condizione” e “*Grund*”, rintracciabile in diversi luoghi dell’opera kantiana, Willaschek (2018, p. 78) cita anche un passo in cui Kant si mostra critico rispetto a tale sovrapposizione, distinguendo una condizione (“quo non posito non ponitur aliud”) da una *ratio* (in tedesco *Grund*) (“quo posito necessario ponitur aliud”) (AA XVII, 28; AA XVIII, 695-96), nella misura in cui solo la seconda consisterebbe in una condizione sufficiente. La differenza tra una condizione sufficiente e una condizione priva di tale connotazione verrà approfondita nella sezione 4.1.3.

¹⁵⁰ Per una lettura in chiave contemporanea della ragione come facoltà preposta alla comprensione cfr. Schafer 2019. Nel corso del decennio silenzioso alla neonata facoltà della ragione Kant attribuisce la capacità di “*einsehen*”, che prefigura la conoscenza tramite principi: “Il discernimento [*Einsicht*] [...] è la valutazione di un oggetto a partire da principi [...] La scienza dell’intendimento è l’essenza della ragione” (Refl 1955 AA XVI, 169; cfr. anche Refl 4338 AA XVII, 511). Schafer (2022) mette in luce la differenza radicale tra la ragione come facoltà dell’*Einsicht* e la ragione come facoltà della comprensione, valorizzando quest’ultimo significato.

Dialettica trascendentale, che è bene distinguere dal significato che lo stesso termine assume nell'Estetica e nell'Analitica, in relazione alle forme pure di spazio e tempo e delle categorie, come *condizioni* dell'esperienza possibile.¹⁵¹

Inoltre, è opportuno aggiungere che la connessione necessaria che emerge attraverso i sillogismi si estende oltre i confini di una singola inferenza. Il passaggio della Dialettica precedentemente citato sottolineava, infatti, che la regola di un sillogismo “vale anche per altri oggetti della conoscenza” (A305/B361). “Tutti gli uomini sono mortali” è una regola dell'intelletto che non si applica solo al giudizio rintracciato come conclusione, “Caio è mortale”, ma anche ad altri giudizi prodotti intellettualmente, come “Io sono mortale”. In più, non solo la premessa maggiore può fungere da condizione di conclusioni diverse, ma la stessa premessa maggiore può venire sottoposta allo stesso tentativo della ragione di ricerca delle condizioni (cfr. A307/B344), diventando la conclusione di un nuovo sillogismo (*prosyllogismus*); oppure, la conclusione di un sillogismo può diventare la premessa maggiore di un nuovo sillogismo (*episylogismus*).¹⁵² In entrambi i casi, da un sillogismo di partenza si produce, attraverso la stessa operazione razionale, una catena sillogistica (*ratiocticinatio polysyllogistica*), che procede nel primo caso in una serie ascendente (regressiva), e nel secondo in una serie discendente (progressiva) (A331/B387ss.; A411/B438).

Nello specifico, dal momento che la ragione ricerca spiegazioni per un dato fenomeno, è in particolare la serie discendente a costituire lo scopo della sua attività, mentre la serie ascendente, che a partire da spiegazioni già date ricerca il condizionato, costituisce più “un problema arbitrario e non necessario della ragion pura, poiché per una comprensione completa di ciò che è dato nel fenomeno abbiamo bisogno sì dei fondamenti, ma non delle conseguenze” (A411/B438).

La produzione di sillogismi e di serie di sillogismi rende evidente il fine che la facoltà della ragione persegue, ricercando la connessione tra i concetti e giudizi prodotti dall'intelletto: essa 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). Ancora una volta, emerge con forza il paragone con la facoltà dell'intelletto

¹⁵¹ Watkins (2018, pp. 1134-35) distingue l'uso del termine “condizione” in questo contesto da altre occorrenze del termine disseminate nella *Critica*, dove tempo, spazio e categorie sono definite, secondo diverse declinazioni, condizioni di possibilità dell'esperienza. È da sottolineare che Kant non distingue espressamente tra i diversi utilizzi di “condizione”, lasciando il termine indeterminato e vago anche all'interno della stessa Dialettica.

¹⁵² Contrariamente alla descrizione del prosillogismo data da Kant, Klimmek (2005, p. 26ss.) considera la premessa minore, e non la maggiore, come ciò che viene considerato nel prosillogismo come condizionato e di cui viene ricercata ulteriormente la condizione.

precedentemente analizzata, il cui fine era stato similmente riconosciuto nell'unificazione del molteplice acquisito sensibilmente. Coerentemente con quanto affermato sopra, anche nel confronto tra l'unità operata dall'intelletto e l'unità della ragione, sembrerebbe trattarsi di una differenza di grado, più che di specie: l'unità intellettuale, applicandosi a intuizioni sensibili, produce concetti e giudizi, che la ragione a sua volta unifica attraverso sillogismi, giungendo dunque a un'unità più grande (*"größere"*, A701/B729). L'accostamento tra le due facoltà dal punto di vista dell'analoga attività di unificazione viene ribadito ripetutamente da Kant stesso:

Se 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 [*Vernunftseinheit*] [...]. (A302/B359)¹⁵³

Intelletto e ragione, infatti, in quanto *facoltà*, sono caratterizzate dalla spontaneità della loro attività di unificazione, di contro alla ricettività della sensibilità, e per questo possono essere definite "facoltà dell'unità", come propone O'Neill (1992, p. 282).¹⁵⁴

4.1.1 L'incondizionato nella massima logica

Se proseguiamo nella lettura del passaggio sopra citato, notiamo che esso smentisce, tuttavia, il carattere quantitativo della differenza tra le unità prodotte dall'intelletto e della ragione, sottolineando che l'unità della ragione "è *di tutt'altra specie* [*von Ganz anderer Art*] da quella che può essere operata dall'intelletto" (A302/B359). Per iniziare a comprendere la differenza qualitativa tra i tipi di unità prodotti dalle due facoltà, soffermiamoci innanzitutto sugli attributi con cui Kant caratterizza l'unità della ragione: essa non è semplicemente un'unità più alta rispetto a quella prodotta dall'intelletto, ma *la più alta* unità ("*die höchste*" A305/B361; "*die größte*" A676/B704), in grado di costituire un tutto della conoscenza ("*ein Ganze der Erkenntnis*"

¹⁵³ Cfr. anche A326/B383, A583/B610, A644/B672, A701/B729.

¹⁵⁴ In particolare, nell'*Antropologia* Kant esplicita il significato di "facoltà (*facultas*)" come connesso all'attività, di contro alla passività della sensibilità, che viene connotata per questo come "facoltà di conoscere inferiore [*untere Erkenntnisvermögen*]" (Anth AA VII, 140; p. 23). O'Neill sovrappone erroneamente la distinzione tra intelletto e ragione con quella tra facoltà di conoscere inferiore e superiore.

A645/B673), cioè un *sistema*, in cui le conoscenze sono connesse tra loro in base a un principio (A670/B698; A702/B730).¹⁵⁵

È utile sottolineare che l'associazione tra il procedere sillogistico e l'unità sistematica della conoscenza non è estranea alla tradizione logica del XVIII secolo, ereditata da Kant. Wolff, in particolare, seguito da Meier, aveva individuato il sillogismo come la base di tutti i processi inferenziali, di cui la matematica costituiva la massima espressione, e aveva riconosciuto alla *ratiocinatio polysyllogistica* la capacità di attribuire a ogni conoscenza il suo posto preciso all'interno di un *sistema*, come un tutto della conoscenza. È a partire dal confronto con la concezione wolffiana di sistema che Kant elabora l'unità della ragione come unità sistematica, riformulando il concetto di sistema in senso critico.¹⁵⁶

Tale confronto comporta anche un'importante rielaborazione: una delle critiche mosse da Kant a Wolff e Meier riguarda la mancanza di un'*idea*, che garantisca la *compiutezza* del sistema. Ci soffermeremo su questo punto più avanti, quando discuteremo l'uso reale della ragione, di cui le idee sono un prodotto. Per ora, è sufficiente sottolineare che il riferimento alla completezza costituisce un ulteriore attributo dell'unità razionale ("*vollständige Einheit*" A645/B673; "*volkommene Einheit*" A675/B703), contrapposta a quella intellettuale, e spiega l'introduzione di altri due caratteri dell'unità della ragione, inediti rispetto all'ambito logico: nella Dialettica alla ragione Kant attribuisce, infatti, un'unità assoluta o incondizionata (*absolute, unbendingte Einheit*), "di cui l'intelletto non ha alcun concetto" (A326/B383).

Gli attributi "assoluto" e "incondizionato" non solo mettono in luce l'esigenza kantiana di completezza dell'unità sistematica della ragione, in contrapposizione alla concezione wolffiana di sistema, ma segnano una novità anche rispetto alla stessa Analitica trascendentale della prima *Critica*, dove non compaiono quasi mai. Ciò rimarca, innanzitutto, la peculiarità dell'unità razionale rispetto a quella intellettuale, da cui, conseguentemente, la prima appare distinta anche dal punto di vista qualitativo.¹⁵⁷ La sezione dedicata all'uso reale della ragione e l'ultimo capitolo,

¹⁵⁵ Specifichiamo che per Kant "[l]'unità sistematica è un principio logico" (A648/B676). Su questo punto insiste particolarmente Willaschek (2018, p. 51ss.).

¹⁵⁶ "Si definisce *sistema* [...] un insieme di verità connesse tra loro e con i loro principi" (*Philosophia rationalis* §889); "Un edificio conoscitivo [*Lehrgebäude*] (*systema*) è una molteplicità di verità, che vengono connesse tra loro in modo tale che, prese insieme, esse costituiscano una conoscenza, che può essere considerata come un tutto [*Ganze*]" (*Auszug* §104). Sulla logica wolffiana si veda Favaretti Camposampiero (2021). Per un confronto tra la concezione di sistema tra Wolff, Meier e Kant cfr. Hinske (1990) e Sturm (2009). Quest'ultimo analizza anche la trattazione del concetto di sistema da parte di Lambert, rilevandola come la più vicina alla concezione kantiana.

¹⁵⁷ Allison (2004, p. 317) e Rohlf (2010, p. 199) individuano precisamente nel riferimento all'incondizionato il punto di scarto qualitativo tra la facoltà della ragione e quella dell'intelletto, superando l'interpretazione quantitativa che "trivializza" la differenza tra le due facoltà, riducendola a una "questione di grado". Potrebbe essere obiettato che

in particolare, approfondiranno i particolari e le implicazioni di questa differenza, che tuttavia affonda le sue radici all'interno della stessa trattazione dell'uso logico della ragione, su cui ci soffermiamo ora. Infatti, "assoluto" e "incondizionato" appaiono come attributi totalmente estranei in generale all'ambito logico. Mentre ciò è coerente con la loro assenza nell'Analitica trascendentale, dove all'intelletto viene riconosciuto un uso esclusivamente logico, come abbiamo visto nel capitolo precedente, si tratta ora di comprendere come possa essere giustificata la loro presenza in relazione all'uso logico della ragione, a proposito del quale essi sono per la prima volta tematizzati all'interno della *Critica della ragion pura*. Come emergerà, ciò che giustifica l'assolutezza e incondizionatezza dell'unità della ragione nel suo uso logico è il suo rimando all'uso reale.

In effetti, il termine "assoluto" pertiene più al campo teologico e metafisico, dunque alla parte "reale" della filosofia, che al lato logico, di cui partecipa la ragione in quanto facoltà dei sillogismi. Nella *Logica* kantiana, infatti, il termine "assoluto" è quasi assente, e in ogni caso non compare mai in relazione alla trattazione della sillogistica. Ciò non è casuale: "Ora, se ci sia un primo fondamento assoluto o molti di esso, di questo si occupa la metafisica" (V-Lo Blomberg AA XXIV, 278). L'estraneità all'ambito logico spinge Kant nella Dialettica a soffermarsi approfonditamente sullo stesso significato del termine, per precisarne l'utilizzo nel senso di "qualcosa [che] è valevole (illimitatamente) sotto ogni riguardo" (A324/B381).

Lo stesso discorso vale anche per il concetto di "incondizionato", che, ancora più di "assoluto", appare inedito nel contesto logico ed emerge, inoltre, come un prodotto peculiare della svolta critica, essendo praticamente assente negli scritti precritici e nella tradizione scolastica, come nota Hinske (1993, p. 265).¹³⁸ L'utilizzo di questo termine da parte di Kant è strettamente connesso con la caratterizzazione dell'attività logica della ragione come ricerca di condizioni, attraverso la composizione di sillogismi e di catene di prosillogismi, cioè, come abbiamo visto, come ricerca

l'introduzione del termine "assoluto" o "incondizionato" non basta a superare un'interpretazione quantitativa, che potrebbe continuare a distinguere tra un intelletto che si occupa di leggi inferiori e una ragione che si basa su legge superiori fino all'assoluto. Tuttavia, la genesi dell'incondizionato e la funzione ad esso attribuita, come emergerà nel corso del lavoro, smentirà tale ipotesi interpretativa.

¹³⁸ Hinske (*ibidem*) segnala l'unica occorrenza di "incondizionato" negli scritti precritici in funzione polemica e attesta la presenza del termine, come sinonimo di "assoluto" nella *Metafisica* di Baumgarten (cfr. *Metaphysica*, §104, §702); esso è assente, invece, negli scritti di Wolff e di Meier. Watkins (2016a, pp. 122-23) precisa la non identità tra "incondizionato" e "assoluto", anche se in questo contesto il loro significato è strettamente connesso. Nella *Logica* il termine "incondizionato" è ancora più raro del termine "assoluto" ed è associato all'ambito pratico: "Alla fine tutto si riduce al *pratico*, e il valore pratico della nostra conoscenza consiste in questa tendenza di tutto ciò che è teoretico e di tutte le speculazioni relative al suo uso. Questo valore è *incondizionato*, comunque, solo se il *fine* verso cui l'uso pratico della conoscenza è diretto è un *fine incondizionato*" (Log AA IX, 87; p. 80).

di spiegazioni: l'impulso verso l'incondizionato corrisponde allo scopo di rintracciare una spiegazione ultima e definitiva, che sia, appunto, "valevole (il limitatamente) sotto ogni riguardo". Tali cenni sui concetti "assoluto" e "incondizionato", attribuiti all'unità della ragione, ci consentono ora di comprendere quella che Kant definisce la "massima logica" (ML) che guida l'uso logico della ragione:

[ML] il principio proprio della ragione in generale (nell'uso logico) è di trovare [*finden*] per le conoscenze condizionate dell'intelletto quell'incondizionato con cui venga compiuta l'unità della conoscenza stessa. (A307/B264)¹⁵⁹

La massima logica della ragione consiste, cioè, nella "prescrizione logica di avvicinarsi, nell'ascendere a condizioni sempre più alte, alla *completezza* di esse, e con ciò di portare nella nostra conoscenza la più alta unità razionale che ci sia possibile" (A309/B365, corsivo mio). L'unità razionale perseguita dall'uso logico della ragione è dunque incondizionata e assoluta, perché l'incondizionato che la ragione si prefigge di trovare non ammette, per definizione, alcuna ulteriore condizione che lo giustifichi, risultando così compiuta.¹⁶⁰ La relazione di condizionamento logico si precisa, così, come la ricerca di condizioni per un condizionato dato fino all'incondizionato.

L'estraneità dell'incondizionato rispetto all'ambito logico, tuttavia, rende problematica tale caratterizzazione della massima logica della ragione. Per comprendere le ragioni di tale complessità soffermiamoci innanzitutto sul significato di "massima logica". Il significato del termine "massima [*Maxime*]" viene esplicitato nell'Appendice conclusiva della Dialettica nel modo seguente: "Chiamo massime della ragione tutti i principi *soggettivi* che non siano stati desunti dalla costituzione dell'oggetto, ma dall'*interesse* della ragione rispetto a una certa possibile perfezione della conoscenza di questo oggetto" (A666/B694, corsivo mio); similmente nell'ambito pratico, dove il concetto di massima assume un significato più rilevante, esso viene

¹⁵⁹ Una seconda formulazione della massima logica, che analizzeremo a breve, si ritrova nel capitolo dedicato alle Antinomie: cfr. A497-98/B526.

¹⁶⁰ Cfr. Boehm (2016, p. 558): "Un 'incondizionato' è, cioè, una condizione finale, un ultimo fondamento esplicativo, di ciò che è dato come condizionato. È in questo senso che esso non richiede in se stesso un ulteriore fondamento per il suo darsi (in ogni caso, un fondamento non altro da se stesso)". Rohlf (2010, p. 195ss): "le questioni non finiranno mai' (AVIII). La ragione non è mai soddisfatta con la comprensione che ha, ma richiede sempre una spiegazione più compiuta. La ricerca senza fine dell'incondizionato, compiuta dalla ragione, è guidata dalla sua assunzione che una spiegazione compiuta per ogni fatto dato sia lì fuori da trovare, e la ragione pretende di sapere quale sia tale spiegazione".

caratterizzato per il suo carattere soggettivo in contrapposizione all'oggettività della legge morale (GMS AA IV, 400n.; p. 31n.) e per il suo legame con l'interesse (KpV AA V, 79; p. 99).

Rimanendo nell'ambito teoretico, specifichiamo che l'oggetto dell'interesse espresso dalla massima della ragione, la perfezione (logica) della conoscenza, viene definito nella *Logica* come l'accordo della conoscenza con l'oggetto (cfr. Log AA IX 36; p. 30), ma possiamo interpretare più genericamente il riferimento alla perfezione nel senso della "compiutezza" della conoscenza, che la ragione persegue nel suo uso logico. In effetti, l'interesse della ragione in ambito teoretico viene per lo più riferito da Kant al bisogno di unità della conoscenza: "La ragione, come facoltà dei principi, determina l'interesse di tutte le facoltà dello spirito, ma il proprio interesse se lo determina essa stessa. L'interesse del suo uso speculativo consiste nella conoscenza dell'oggetto sino ai principi a priori più alti [...]" (KpV AA V, 120; p. 263).

Nella Dialettica della prima *Critica*, contrariamente a quanto accade nell'Estetica e nell'Analitica, il carattere soggettivo, contrapposto all'oggettività, sembra, dunque, fondarsi sulla nozione di interesse, che non compare nelle parti precedenti dell'opera.¹⁶¹ D'altra parte, il fatto stesso che la ragione coltivi un proprio interesse sembra andare al di là di una determinazione strettamente logica. Non a caso gli altri riferimenti all'interesse della ragione presenti nella prima *Critica* rimandano alle idee, che sono il prodotto dell'uso *reale* della facoltà razionale (cfr. A475/B503; A676/B704; A686/B714).¹⁶² Inoltre, il fatto che un tale interesse non venga mai associato parallelamente anche all'uso logico dell'intelletto e che, più in generale, la logica generale escluda per definizione qualsivoglia riferimento a un interesse (cfr. Refl 2489 AA XVI, 391; AA XXIV, 542), rende evidente la problematicità del legame tra una massima logica e un interesse.¹⁶³

¹⁶¹ Nell'Estetica e nell'Analitica vengono definite come soggettive le fonti conoscitive che forniscono le condizioni di possibilità dell'esperienza e che acquisiscono, conseguentemente, anche una validità oggettiva (cfr. A125ss.) In un altro senso, nella Deduzione trascendentale, soggettiva è la coscienza empirica, costituita dal senso interno, contrapposta all'unità trascendentale dell'appercezione: in questo caso, soggettivo e oggettivo vengono concepiti in contrapposizione l'uno all'altro (cfr. B139ss.). A proposito della soggettività della massima logica cfr. Proops (2010, p. 456). Grier (2001, p. 120) spiega il carattere soggettivo della massima a partire dal fatto che attraverso essa la ragione si applica a una facoltà del *soggetto*, quale è l'intelletto: tale interpretazione non permette, tuttavia, di rilevare il peculiare significato della soggettività della massima logica rispetto all'intelletto, che pure si applica alla sensibilità in quanto fonte soggettiva di conoscenza.

¹⁶² In A616/B644 Kant parla, però, di un interesse formale.

¹⁶³ Sul tema dell'interesse e del bisogno della ragione tematizzato nella prima *Critica* cfr. Kleingeld (1998), mentre la maggior parte degli studi dedicati al tema dell'interesse della ragione si concentrano sull'ambito pratico. Come nota Kleingeld (1998, p. 81), e come si chiarirà nelle prossime righe, tale interesse della ragione non può essere interpretato alla stregua di un desiderio arbitrario e contingente. Per questo motivo, non ci pare molto appropriato il parallelismo tracciato da Grier (*ibidem*) tra la soggettività della massima razionale e "l'arbitraria necessità soggettiva che è piantata in noi", che nella Deduzione Kant esclude dalla caratterizzazione delle categorie, per attribuire, invece, a esse una validità oggettiva.

Le difficoltà riscontrate a proposito di un interesse connesso alla massima della ragione ricevono conferma dall'interpretazione di Kleingeld (1998, pp. 77-80), che associa l'insorgenza di un interesse della ragione all'urgenza di soddisfare un bisogno [*Bedürfnis*] derivante dalla stessa natura della ragione. Si tratta del bisogno di incondizionato, che caratterizza il “destino particolare” (AVII) della ragione, presentato fin dalle prime righe delle *Critica*:

La ragione umana, infatti, anche senza essere mossa dalla mera vanità di un grande sapere, procede inarrestabilmente - spinta dal suo proprio *bisogno* - fino a delle questioni che non possono essere risolte da un uso empirico della ragione e dai principi presi a prestito da quest'uso. (B21, corsivo mio)

L'interesse e il bisogno di incondizionato vengono associati in questo contesto alla predisposizione naturale verso la metafisica che, secondo la concezione kantiana, è presente nella ragione umana, al di là di qualsiasi approccio scientifico alla materia. Si tratta di una *metaphysica naturalis* poiché “è richiesta dalla sua [della ragione, AV] stessa *natura*” (AX, corsivo mio), e che, in quanto tale, alimenta un interesse non meramente arbitrario ma essenzialmente connaturato a ogni ragione. Nonostante la sua naturalità, l'interesse metafisico conduce la ragione al di là dei suoi poteri, cioè al di là dei limiti dell'esperienza a lei conoscibile tramite le forme spaziotemporali e i concetti intellettuali.¹⁶⁴ Da ciò risulta a maggior ragione evidente come l'interesse coltivato dalla ragione verso la metafisica trascendente, accostato da Kant fin dai primi scritti a una dimensione reale, strida con la caratterizzazione logica della massima di cui ci stiamo occupando.

L'incondizionato, come oggetto dell'interesse metafisico della ragione, mostra, dunque, all'interno della stessa *Critica* un'estraneità rispetto alla caratterizzazione logica della massima che lo interessa. Tale concetto presenta, infatti, un'ambiguità problematica nella misura in cui viene associato tanto alla massima logica, che prescrive di ricercare l'incondizionato per ogni conoscenza condizionata, quanto all'impulso di trascendere i limiti dell'esperienza, come testimonia la prima occorrenza del termine nella Prefazione B, prima di ricomparire centinaia di pagine dopo proprio a proposito della determinazione della massima logica:

¹⁶⁴ Cfr. A796/B824, dove Kant parla del “desiderio inestinguibile di radicarsi fermamente in qualche luogo al di là del confine dell'esperienza”. Alla predisposizione naturale verso la metafisica, su cui ci soffermeremo in modo più approfondito nella sezione 4.2.4, è dedicato, come già specificato lo studio di Willaschek (2018).

Ciò che infatti ci spinge a oltrepassare di necessità il confine dell'esperienza e di tutto ciò che ci appare è l'incondizionato, quello che, rispetto ad ogni condizionato, la ragione esige necessariamente e a pieno diritto nelle cose in se stesse, per poter concludere così la serie delle condizioni. (BXX)

Nel corso dell'analisi vedremo perché tale esigenza della ragione sia legittima nel caso delle cose in se stesse; per ora vorrei concentrarmi sull'ambiguità del concetto di incondizionato. Da una parte, esso è l'oggetto a cui si rivolge l'uso logico della ragione, dall'altra esso esprime un interesse metafisico che trascende una dimensione meramente formale. Quest'ambiguità non è nascosta da Kant, che anzi la rende evidente assumendo l'incondizionato come oggetto non solo dell'uso logico della ragione ma anche dell'uso reale, che egli fonda a partire dal cosiddetto "supremo principio della ragion pura" [*obersten Prinzip der reinen Vernunft*]. Come vedremo nella sezione 4.2, è proprio la condivisione del concetto di incondizionato tra la massima logica e il supremo principio a fondare il necessario passaggio dalla prima al secondo, passaggio che già nell'Introduzione del presente lavoro abbiamo individuato come uno degli oggetti centrali della nostra analisi.

I motivi dell'estraneità dell'incondizionato dalla dimensione logica possono essere compresi non solo dal punto di vista storico-filosofico e in relazione alle nozioni di massima e interesse, ma anche attraverso l'esame del contenuto stesso della massima logica. In particolare, si tratta di considerare il tipo di connessione, espressa dalla massima logica, che lega un condizionato alla sua condizione e, in ultima istanza, all'incondizionato. Sulla base dell'analisi condotta in 3.1.1 a proposito della logica generale, a cui appartiene la massima logica ora in esame, dovremmo concludere che l'uso logico della ragione può tracciare esclusivamente connessioni analitiche tra concetti. In effetti, Kant specifica che il concetto di condizionato contiene analiticamente in sé il concetto di una condizione, o più precisamente, di una qualche condizione, dunque, non di una specifica condizione che lo determini in modo sufficiente, come si addice a una massima logica che astrae dai contenuti specifici di conoscenza. Lo stesso rapporto analitico non può essere rinvenuto, tuttavia, tra condizionato e incondizionato: "se è vero che il condizionato si riferisce analiticamente a una *qualche* condizione, non si riferisce tuttavia all'incondizionato" (A308/B364, corsivo mio). Ma allora in che modo l'incondizionato può rientrare in una massima analitica? Nell'impossibilità di attribuire un legame sintetico tra condizionato e incondizionato, dato il contesto logico in cui ci troviamo, Kant cerca di giustificare il riferimento all'incondizionato nella massima logica introducendo un'importante specificazione: nella massima logica l'incondizionato

non viene *dato* come prodotto di una sintesi ma viene semplicemente individuato come il fine di una ricerca (si tratta “di *trovare* [...] l’incondizionato”).¹⁶⁵ Ciò è reso a maggior ragione evidente in un’altra formulazione della massima logica, contenuta nel capitolo sulle Antinomie:

[...] se è dato il condizionato, proprio per questo *ci è imposto* [*aufgegeben sei*] *un regresso* nella serie di tutte le condizioni di esso; infatti, il concetto del condizionato comporta già che per suo tramite qualcosa sia riferito a una condizione e, se questa è a sua volta condizionata, a una condizione più remota, e così attraverso tutti i termini della serie. Questa proposizione è dunque analitica e non ha di che temere rispetto a una critica trascendentale, essendo un postulato logico della ragione: essa consiste, cioè, nel seguire e nel condurre il più avanti possibile, tramite l’intelletto, quella connessione di un concetto con le sue condizioni che già inerisce al concetto stesso. (A497-98/B526, corsivo mio)

In questo passo viene rimarcato che la connessione tra concetti prodotta dalla massima logica ha natura analitica, ma non senza ambiguità: da una parte Kant parla di una “connessione di un concetto con le sue condizioni che già inerisce al concetto stesso”, dall’altra egli fa riferimento “al *regresso* nella serie di *tutte* le condizioni” e a “*tutti* i termini della serie”, che, costituendo una totalità, e dunque non ammettendo in quanto tale ulteriori condizioni che la completino, costituisce di per sé una condizione incondizionata (cfr. A418; approfondiremo questo punto nella sezione 4.2.1). Ciò che non viene esplicitato, dunque, è esattamente il problematico passaggio dal rapporto condizionato-condizione, al rapporto condizionato-totalità delle condizioni, cioè incondizionato. Nel caso del rapporto tra condizionato e condizione, infatti, si tratta propriamente di una relazione di contenimento logico, pur indeterminato nel contenuto, come abbiamo specificato sopra. Ciò, tuttavia, non implica che sia contenuto nello stesso concetto di condizionato anche il concetto di regresso nella serie di condizioni fino all’incondizionato. Questo problema non è stato rilevato a sufficienza dalla letteratura secondaria, che ha problematizzato il rimando all’incondizionato solo in relazione al supremo principio, e non già a partire dalla massima logica, nonostante sia proprio l’analiticità della massima a rendere evidente una prima difficoltà legata al concetto di incondizionato.¹⁶⁶

¹⁶⁵ Al verbo “trovare [*finden*]” è da preferire il verbo “cercare [*suchen*]”, come suggerisce Willaschek (2018, p. 47), utilizzato dallo stesso Kant nelle righe precedenti alla formulazione della massima logica (A307/B364).

¹⁶⁶ Anderson (2015, pp. 281-82) riconosce la completezza come scopo unicamente dell’uso reale della ragione, mentre l’uso logico, secondo la sua interpretazione, fornirebbe solo il dominio delle serie costituita da condizionati e condizioni sempre più superiori, e spiega (p. 284) il riferimento all’incondizionato nella formulazione della

Dal momento che un intelletto come il nostro è in grado di conoscere esclusivamente fenomeni attraverso una sintesi riferita all'esperienza possibile, come abbiamo visto nel terzo capitolo, “non segue affatto che se è dato il condizionato (nel fenomeno), sarà data e presupposta anche la sintesi, la quale costituisce la sua condizione empirica, dal momento che questa ha luogo anzitutto nel regresso e mai senza di esso” (A499/B527). Quando la massima logica è applicata ai fenomeni, cioè, la sintesi messa in atto per legare un condizionato alla sua specifica, e non semplicemente indeterminata, condizione è di tipo empirico, e per questo può prodursi solo attraverso il continuo rapporto con l'esperienza. Nell'esperienza, tuttavia, non potrà mai essere rintracciata una condizione incondizionata, dal momento che l'incondizionato, come già specificato nella Prefazione B, comporta l'oltrepassamento dei limiti dell'esperienza, “non essendoci alcuna esperienza incondizionata” (A327/B383; cfr. A484/B512; A508/B536). Nel caso dei fenomeni, dunque, l'incondizionato non può essere *dato* [*gegeben*], in quanto nessuna sintesi sarebbe in grado di produrlo, ma può essere *dato come compito* [*aufgegeben*]: “potremo ben dire che un regresso verso le condizioni, cioè una sintesi empirica continuata da questo lato è richiesta o imposta [*gebotten oder aufgegeben sei*], e che non possono mancare le condizioni che vengono date tramite questo regresso” (A499/B527).¹⁶⁷ Il verbo “*aufgeben*”, contrapposto a “*geben*”, specifica il modo in cui l'incondizionato è coinvolto nella massima logica, confermando che in essa l'incondizionato figura come l'oggetto di una ricerca, l'obiettivo da perseguire come compito, e non qualcosa di effettivamente dato alla ragione logica.

D'altra parte, poiché è anche emerso che l'incondizionato non è contenuto analiticamente nel concetto di condizionato, sorge un problema rilevante: da dove può trarre la ragione il concetto di incondizionato, per porlo come fine della sua attività? Riprendendo la descrizione della logica generale fornita nella sezione introduttiva alla Logica trascendentale (3.1.1), ricordiamo che la l'uso logico riguarda indifferentemente “tanto le conoscenze empiriche della ragione quanto quelle pure” (A55/B80ss). Nel caso del concetto di incondizionato esso non può essere appreso attraverso l'esperienza, come abbiamo già esplicitato. Rimane aperta, dunque, solo la possibilità che l'incondizionato sia il prodotto di una sintesi dell'uso puro della ragione.

massima logica come una concessione alla tradizione razionalistica (in base a un'interpretazione analitica del principio di ragion sufficiente) da parte di Kant: più che una concessione *una tantum*, si tratta a nostro avviso della chiave di volta dell'argomento kantiano, per mostrare come della ragione non possa che darsi un uso reale. Grier (2001), Willaschek (2018) e Kreines (2022), pur riconoscendo l'inclusione dell'incondizionato nella massima logica, non leggono in ciò un problema interno alla stessa massima logica.

¹⁶⁷ Nelle citazioni abbiamo mantenuto la traduzione di Esposito di “*aufgeben*” come “imporre”. Tuttavia, prediligiamo nella spiegazione l'espressione “dato come compito” (considerando che in tedesco “*Aufgabe*” significa “compito”) per rendere meglio il rapporto tra i due termini tedeschi “*geben*” e “*aufgeben*”.

Nella sezione 4.2 tale possibilità verrà confermata, ma appare chiaro fin da ora che non può trattarsi di una mera possibilità: senza tale concetto, che solo l'uso reale della ragione può *dare*, come potrebbe essa intraprenderne la ricerca e assegnarselo come compito? Il passaggio dall'uso logico all'uso reale non è dunque una semplice possibilità, ma una necessità. Ed è nella stessa determinazione della massima logica che si annida la causa di tale necessità, come ho cercato di mostrare in questa sezione.

4.1.2 La rielaborazione critica del principio di ragion sufficiente

La tematizzazione critica di un passaggio necessario dall'uso logico all'uso reale della ragione può essere considerata come il punto d'arrivo dell'evoluzione del pensiero kantiano a proposito del binomio logico/reale, di cui abbiamo ricostruito le fasi nel primo capitolo. In particolare, l'associazione, già esaminata, tra il significato che il termine "condizione" assume nella Dialettica e le nozioni di *Grund* o *ratio* della tradizione razionalista tedesca prekantiana ha portato i commentatori a interpretare la massima logica (e il supremo principio) della ragione come una rielaborazione del tradizionale principio di ragion sufficiente (*der Satz vom zureichenden Grund/der Satz vom Grund*, o nella formulazione latina *principium rationis sufficientis/determinantis*).¹⁶⁸ Ricordiamo che con tale principio Kant si era confrontato fin dalla *Nova Dilucidatio*, dove aveva mostrato l'irriducibilità del principio (denominato, sulla scorta di Crusius, "principio di ragion determinante") alla legge di non contraddizione, in contrasto con Wolff e Baumgarten; negli scritti successivi da noi esaminati, la distinzione tra *Realgrund* e *logische Grund* chiariva ulteriormente l'urgenza di una separazione tra una dimensione logica, fondata sulle relazioni di contenimento logico, e una dimensione reale, che eccedeva le leggi di identità e di non contraddizione e che, a sua volta, si divideva internamente in una dimensione di realtà empirica e una di realtà metafisica.¹⁶⁹

Al fine di considerare come nei principi della ragione enunciati nella Dialettica trascendentale confluiscono i tentativi precritici di rielaborazione del principio di ragion sufficiente, osserviamo,

¹⁶⁸ Non è un caso, inoltre, che nella tradizione leibniziano-wolffiana l'appellativo "supremo principio" fosse riservato al principio di non contraddizione e/o al principio di ragion sufficiente (cfr. Willaschek, 2018, p. 98). A proposito del principio di ragion sufficiente Stang (2018, p. 76) parla di una relazione di "*grounding*", riallacciandosi al dibattito metafisico contemporaneo. Cfr. anche Willaschek (2018, p. 74ss.), Kreines (2022) e Chicokavi (2006, p. 85ss.).

¹⁶⁹ Ricordiamo la formulazione particolarmente esplicita in V-Met/Herder AA XXVIII, 11: "Ogni fondamento [*Grund*] è o logico, attraverso cui la conseguenza, che è posta come predicato dalla legge di identità [*per regulam identitatis*] come un tutt'uno con il fondamento; o il fondamento è reale, attraverso cui la conseguenza non è posta dalla legge di identità e fa tutt'uno con il fondamento".

innanzitutto, che nel contesto della Dialettica il riferimento al principio tradizionale non viene mai esplicitato. Esso viene, invece, espressamente nominato in relazione alla legge di causazione fondata dalle Analogie dell'esperienza (cfr. A200-1/B246-7; A217/B265; A783/B811, Prol §3 AA IV, 270; p. 41). In quel contesto Kant nomina il principio di ragion sufficiente per mostrare come le analogie dell'esperienza ne facciano emergere la natura sintetica e legata alla possibilità dell'esperienza, in contrasto con i tentativi di matrice wolffiana di ridurlo a una dimensione logica. Nella rielaborazione del principio condotta nell'Analitica, dunque, riceve una definitiva trattazione la parte empirica della dimensione reale che il suddetto principio rappresenta, non essendo meramente logico.

La mancanza di riferimenti diretti al principio non toglie, tuttavia, che nella tematizzazione dialettica della ragione non possa trovarsi un ulteriore approfondimento, questa volta implicito, della rielaborazione di tale principio, che, nel contesto dialettico, viene rielaborato nel significato metafisico di realtà.¹⁷⁰ D'altra parte, tra le relazioni di condizionamento esplorate dalla facoltà della ragione figura anche quella di causazione (tematizzata in particolare in relazione alla terza antinomia). Inoltre, considerando che il rapporto causa-effetto non esaurisce le possibili specificazioni del principio di ragion sufficiente, come nota Longuenesse (2005, pp. 117-18), l'ipotesi che la ricerca di condizioni guidata dalla ragione abbia a che fare con tale principio, nelle sue molteplici declinazioni, viene rafforzata.

Dunque, l'irriducibilità del principio di ragion sufficiente alla dimensione logica, proclamata negli scritti precritici, può trovare un'ulteriore definitiva formulazione, oltre che nell'Analitica, anche nella necessità, mostrata dalla Dialettica, del passaggio dall'uso logico all'uso reale della ragione. Secondo questa ipotesi interpretativa, l'uso logico della ragione ricercerebbe una condizione per un condizionato che la contiene già al suo interno in base al principio di identità e di non contraddizione, mentre l'uso reale sarebbe volto alla ricerca di una condizione non contenuta logicamente all'interno del condizionato: ciò corrisponde precisamente all'attribuzione di una capacità di analisi all'uso logico e di una capacità di sintesi all'uso reale.

Rispetto all'Analitica, la sintesi condotta dalla ragione renderebbe conto della parte metafisica della dimensione reale, non della sua parte empirica: infatti, come abbiamo già anticipato, la sintesi condotta dalla ragione è volta alla produzione dell'incondizionato, e l'incondizionato non può trovarsi nell'esperienza. Si tratterà, dunque, di una sintesi indipendente dall'esperienza.

¹⁷⁰ Anche Chignell (2007, p. 350) considera la trattazione kantiana del principio di ragion sufficiente all'interno della prima *Critica* come "biforcata" nelle Analogie e nella Dialettica.

Riserviamo alla prossima sezione 4.2 l'approfondimento della trattazione kantiana della sintesi dell'uso reale della ragione, che, d'altro canto, mostrerà in cosa consista la riforma critica della metafisica.

L'ipotesi interpretativa che associa la trattazione del principio di ragion sufficiente ai principi che guidano la facoltà della ragione nella Dialettica della *Critica della ragion pura* può trovare conferma nello scritto più tardo contro Eberhard, *Su una scoperta secondo la quale ogni nuova critica della ragion pura sarebbe resa superflua da una più antica* (1789). In questo saggio Kant pone ancora a tema il principio di ragion sufficiente, in questo caso in polemica con un discepolo di Wolff che si era impegnato in un'operazione di demolizione del criticismo, riproponendo tra le altre cose la dimostrazione wolffiana della derivazione del principio di ragion sufficiente dal principio di non contraddizione. Contro tale tentativo di Eberhard, Kant ripropone la duplice formulazione del principio di ragion sufficiente, distinguendo una sua declinazione "logica (formale)", espressa dal principio "Ogni *proposizione* deve avere un fondamento", assoggettato al principio di non contraddizione, dal principio "trascendentale (materiale)" "Ogni *cosa* deve avere una ragione", che è indimostrabile tramite il solo principio di non contraddizione (ÜE AA VIII, 93; p. 70, corsivo mio): anche in questo caso, riecheggiano le formulazioni della massima logica, che muove a partire da "*conoscenze* condizionate", e del supremo principio, che, come vedremo, interessa il condizionato dal punto di vista reale.¹⁷¹

L'analisi della rielaborazione critica del principio di ragion sufficiente permette di gettare luce su uno dei punti più problematici dell'intera Dialettica, il già citato problema del passaggio necessario dall'uso logico all'uso reale della ragione. Se nella sezione precedente sono emersi i motivi interni alla stessa massima logica del suo rimando necessario al supremo principio, in questo caso vengono in chiaro le ragioni storico-filosofiche che hanno portato Kant a riconoscere come necessario il passaggio dall'uso logico all'uso reale della ragione, in continuità con la critica giovanile al logicismo wolffiano: la ricerca di condizioni che forniscono spiegazioni dei fenomeni non può essere ridotta a un fatto logico, poiché manifesta anche una natura sintetica; d'altra parte, nemmeno l'esperienza possibile può bastare come base della sintesi, nella misura in cui la ricerca di condizioni aspira, in ultima analisi, all'incondizionato, che solo la ragione può dare.

L'integrazione del concetto di incondizionato all'interno del principio di ragion sufficiente è, dunque, funzionale a mostrare la natura sintetica di tale principio, in un senso metafisico e non

¹⁷¹ Kant rileva, inoltre, l'incoerenza di Eberhard nel giustificare, da una parte, il principio di ragion sufficiente attraverso il principio di non contraddizione, e dall'altra di porlo a fondamento dei giudizi sintetici (ÜE AA VIII, 94; p. 72).

solo empirico. Nella sua formulazione originaria, il suddetto principio, infatti, non comprendeva alcun riferimento all'incondizionato, che anzi abbiamo visto nella sezione precedente essere un concetto estraneo all'ambito logico, a cui apparteneva il principio di ragion sufficiente secondo il dettato wolffiano. Ciò spinge Kant a mettere in luce l'erroneità di questa mancanza, come è evidente in questo passaggio tratto ancora dallo scritto contro Eberhard: “la proposizione medesima [il principio di ragion sufficiente, AV], nella sua assoluta generalità, è, così come è presentata qui, palesemente falsa, ove la si voglia far valere rispetto alle cose, giacché secondo essa non si darebbe assolutamente nulla d'incondizionato” (ÜE AA VIII, 96; p. 74). Se, infatti, il suddetto principio prevede sempre la presenza di una condizione per ogni condizionato, in base ad esso l'incondizionato, in quanto non fondato su una condizione, non sarebbe ammissibile.

Questo problema non è risolvibile, secondo Kant, neanche attraverso il ricorso alla nozione di *causa sui*, in base alla quale l'incondizionato sarebbe ciò che fonda se stesso, in accordo con il principio di ragion sufficiente. Infatti, data la definizione di “*Grund*” fornita da Kant in alternativa a quella wolffiana (che, come abbiamo visto sopra, peccava di circolarità), “[u]n fondamento [*Grund*] è qualcosa che, se è posto, *qualcos'altro* è posto” (V-Met/Herder AA XXVIII, 11, corsivo mio), la possibilità di un fondamento che fonda se stesso non è ammessa nel pensiero kantiano: un fondamento pone sempre qualcos'altro da sé, mai se stesso.¹⁷² Ciò spiega con evidenza in cosa consista la riformulazione del principio di ragion sufficiente attraverso la massima e il principio della ragione enunciati nella Dialettica: il concetto di incondizionato si rivela, ancora una volta, un punto di rottura rilevante rispetto alla tradizione logica e metafisica.¹⁷³

¹⁷² Gli interpreti chiamano “irriflessività” questa proprietà della relazione di condizionamento teorizzata da Kant: cfr. Stang (2019, pp. 81-82) e Willaschek (2017), che tuttavia nel suo ultimo studio (2018, p. 78) non riconosce a tutte le relazioni di condizionamento tale proprietà.

¹⁷³ Per un'analisi della massima logica e del supremo principio come rielaborazione del principio di ragion sufficiente cfr. Boehm (2016), che tuttavia non si sofferma sull'incompatibilità tra il principio di ragion sufficiente e il concetto kantiano di incondizionato, e Willaschek (2018, pp. 98-102), che offre al contrario un'analisi concorde con la nostra, eccetto che per il seguente punto: per Willaschek massima e principio della ragione differiscono dal principio di ragion sufficiente non solo per l'assenza del concetto di incondizionato dal principio tradizionale ma anche perché, a suo avviso, la relazione di condizionamento fondata nella Dialettica solo in alcune sue specifiche declinazioni può essere identificata con il rapporto tra condizionato e condizione *sufficiente*. A nostro avviso, al contrario, proprio il riferimento all'incondizionato garantisce la sufficienza della condizione, dal momento che non prevede il rimando a nessun'altra condizione che possa spiegare più compiutamente il condizionato in oggetto. D'altra parte, Kant stesso definisce una ragione sufficiente come una ragione “completa” (cfr. V-Met/Schön AA XXVIII, 490; V-Met/Mron AA XXIX, 817, citati da Stang, 2019, p. 85). La valenza dell'incondizionato kantiano come ragione *sufficiente* viene sostenuta da Anderson (2015, p. 278), che rintraccia proprio nel principio di ragion sufficiente, adottato dalla metafisica razionalista, il fondamento della relazione di condizionamento descritta da Kant attraverso la massima logica e il supremo principio. Se dunque questi ultimi costituiscono una rielaborazione critica del principio di ragion sufficiente, in modo da rendere conto dell'incondizionato (cosa non messa in rilievo da Anderson), d'altra parte il fatto che nei principi della ragione confluisca il principio di ragion sufficiente conferma che la ragione sia la facoltà metafisica per eccellenza.

4.1.2 Le specificazioni della massima logica e l'uso ipotetico della ragione

La relazione istaurata dalla massima logica tra condizionato e condizioni in vista della ricerca dell'incondizionato, che abbiamo definito una relazione di condizionamento logico, si precisa secondo due criteri in particolare. In primo luogo, in base alla “relazione che la premessa maggiore, in quanto regola, rappresenta tra una conoscenza e la sua condizione” (A304/B361). È nella premessa maggiore di un sillogismo che viene innanzitutto stabilita la relazione tra condizionato e condizione, relazione che può assumere tre forme differenti, come già chiarito nella tavola dei giudizi dell'Analitica trascendentale, dove Kant, in corrispondenza del titolo di “Relazione” aveva individuato le possibilità di “relazioni del pensiero nel giudizio” nei rapporti “a) del predicato con il soggetto, b) del fondamento con la conseguenza, c) della conoscenza divisa e di tutti quanti i membri della divisione fra di loro” (A73/B98).¹⁷⁴ Tale divisione, applicata ora al giudizio rappresentato dalla premessa maggiore di un sillogismo, diversifica tre diverse possibilità di condizionamento logico, a cui corrispondono tre tipi di sillogismi: categorico, ipotetico e disgiuntivo (cfr. Log AA IX, 120-136; pp. 113-130).¹⁷⁵ Seguendo Klimmek (2005, p. 23), in base a questo criterio potremmo specificare la massima logica esposta sopra attraverso tre massime più determinate:

[ML_{cat}] Cerca per il soggetto S di un dato giudizio “S è P” quel concetto B, che è il concetto superiore di S e dal quale viene universalmente affermato P;

[ML_p] Cerca per una relazione di cose espressa in un giudizio “p” quella relazione q, che condiziona causalmente p;

¹⁷⁴ Pissis (2012, p. 38) sottolinea che tale classificazione dei sillogismi è originale di Kant: come ricorda Meer (2019, pp. 87-88), infatti, la tradizione aristotelica distingueva i sillogismi in base alla posizione del termine medio, mentre Kant utilizza come criterio di distinzione la relazione espressa dal giudizio che funge da premessa maggiore, a riprova del primato del giudizio. Originale in Kant è anche il rinvenimento di un rapporto di condizionamento in tutti i tipi di sillogismo, e non solo in quello ipotetico, com'era tradizionalmente: cfr. Refl 5553 AA XVIII, 222ss.

¹⁷⁵ Più precisamente, i tre tipi di sillogismi vengono elencati attraverso disgiunzione (“categorico o ipotetico o disgiuntivo” A304/B361), non attraverso coordinazione, secondo una classificazione che è, dunque, reciprocamente escludente ed esaustiva (cfr. Log AA IX, 146ss; 140ss.). Su questo cfr. Klimmek (2005, p. 21).

[ML_{dis}] Cerca per un concetto P dato nel giudizio “S è P” la disgiunzione completa di un concetto Q superiore a P, al quale P appartiene come parte.¹⁷⁶

Un secondo criterio di distinzione interna che si applica alla massima logica, parallelo ma non sovrapponibile a quello sopra esposto, riguarda non più i tipi di relazione di condizionamento espressi dalla premessa maggiore del sillogismo, ma le diverse direzioni di una serie sillogistica: abbiamo già distinto (4.1) tra serie ascendente, in cui la ragione compone la catena di sillogismi verso l’alto, cioè verso condizioni sempre più universali, e serie discendenti, in cui la direzione seguita dalla ragione è invece verso il basso, verso il condizionato. Le successive considerazioni sull’assolutezza dell’unità perseguita in tal modo dalla ragione, ci rendono in grado di individuare un’ulteriore direzione del procedere della ragione, che per ottenere la più alta unità non può accontentarsi di comporre serie di condizioni senza rapporti l’una con l’altra: anche tra i componenti delle diverse serie la ragione dovrà ricercare relazioni di condizionamento, secondo una direzione che potremmo definire orizzontale.

In base a questo secondo criterio, la massima logica si specifica in tre massime logiche (definite anche principi o leggi): i principi, rispettivamente, di omogeneità (“del molteplice sotto generi superiori”, A651-54/B679-82), di specificazione (“dell’omogeneo sotto specie inferiori” A654-57/B683-85) e di affinità (“di tutti i concetti, che impone un passaggio continuo da una specie all’altra attraverso una crescita graduale della diversità” A658/B686, A660/B688):¹⁷⁷

[ML_{om}] “impedisce la dispersione nella molteplicità di diversi generi originari e impone l’omogeneità”;

¹⁷⁶ Nella *Critica* non si incontra un’esplicita riformulazione della massima logica a partire dai diversi tipi di sillogismi, ma è chiaro che questi ultimi sono specificazioni della relazione di condizionamento logico. Cfr. A324/B379-380: “Esistono infatti tante specie di sillogismi, ognuna delle quali procede attraverso prosillogismi verso l’incondizionato: l’una procede verso il soggetto, il quale non è più esso stesso un predicato; l’altra procede verso un presupposto che non presuppone più nient’altro; e la terza procede verso un aggregato dei membri della suddivisione, a cui non si richiede più nulla per completare la suddivisione di un concetto”. Conseguentemente, lo stesso concetto di incondizionato ottiene una triplice specificazione: di questo ci occuperemo, tuttavia, nella prossima sezione, dal momento tale concetto è il prodotto di un uso reale della ragione (cfr. A323/B279).

¹⁷⁷ Tali principi costituiscono una rielaborazione kantiana di alcuni principi scolastici, come esplicitato dallo stesso Kant: rispettivamente, “*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*” (A652/B680), “*entium varietates non temere esse minuenda*” (A656/B684), e interconnessi “*non datur vacuum formarum*” e “*datur continuum formarum*” (A659/B687). Quest’ultima viene accostata anche alla “famosa legge della scala continua delle creature, introdotta da Leibniz e opportunamente difesa da Bonnet” (A668/B696). Il fatto che questi principi avessero originariamente valenza metafisica, e non semplicemente logica, costituirà un punto rilevante dell’argomento kantiano, come vedremo nella sezione 4.2.3. Attraverso questi principi si costituisce propriamente l’unità sistematica, come sottolinea Guyer (1990, p. 23ss.).

[ML_{spe}] “imita questa tendenza all’unificazione e impone una distinzione delle sottospecie, prima di volgersi con il suo concetto universale agli individui”;

[ML_{af}] “unifica le altre due, in quanto essa prescrive l’omogeneità anche nell’estrema molteplicità, attraverso il passaggio graduale da una specie all’altra, la qual cosa indica una specie di affinità dei diversi rami fra di loro, in quanto spuntati tutti da un unico tronco” (A660/B688).

Kant espone i suddetti principi nella prima sezione dell’Appendice alla Dialettica, “Dell’uso regolativo delle idee della ragion pura”, senza farne menzione nel corpo vero e proprio della Dialettica e senza tracciare un’esplicita corrispondenza tra essi e la massima logica esposta in forma generale nell’Introduzione. Tuttavia, come hanno già ampiamente notato gli interpreti (tra cui Grier, 2001; Willaschek, 2018; Meer, 2019, p. 95) gli attributi che connotano tali principi rispecchiano perfettamente la caratterizzazione della massima logica formulata nell’Introduzione e permettono anzi di comprenderne più approfonditamente la natura.

Essi sono, infatti, determinati come logici e soggettivi, ancora nel senso di afferenti a un interesse della ragione, che corrispondentemente si specifica in un “interesse per l’unità”, un “interesse per la molteplicità” e un interesse per l’affinità (A666/B695 ss.). Attraverso queste massime la ragione “impone [*gebietet*]” (A649/B677) di rintracciare l’unità sistematica, “della quale però la logica non è in grado di dirci se esista [*ob es dergleichen gebe*]”: “Non si afferma qui che una tale unità debba esistere di fatto, ma che la si deve cercare in virtù della ragione” (*ibidem*). L’unità incondizionata non può, infatti, essere data nemmeno dalle specificazioni della massima logica.

In questo contesto, Kant mette in luce un’ulteriore implicazione della massima logica e delle sue specificazioni: poiché l’unità incondizionata e sistematica è l’oggetto della ricerca della ragione logica e, come abbiamo visto, non è data di per sé, essa viene assunta come *problema*, cioè viene *ipotizzata*.¹⁷⁸ Quando la ragione ha a che fare unicamente con giudizi già forniti dall’intelletto

¹⁷⁸ La letteratura secondaria si divide tra chi legge l’uso ipotetico della ragione come una determinazione del suo uso logico, come viene sostenuto anche qui, mettendolo in relazione alla ricerca dell’incondizionato come *aufgegeben* (McLaughlin, 2014, p. 560; Pissis, 2012, p. 202; Onof, 2020, p. 102), e chi associa l’uso ipotetico all’uso reale nella sua declinazione regolativa (Willaschek, 2018, p. 115ss.). Si tratta, in effetti, di un punto piuttosto ambiguo, dal momento che se da una parte Kant prosegue la descrizione dell’uso ipotetico della ragione affermando che si tratta di un principio logico, d’altra parte, poche righe sopra, egli dichiara che l’uso ipotetico non è costitutivo, lasciando implicita l’eventuale identificazione con l’uso regolativo, uso regolativo che, a sua volta, risente della stessa ambiguità, essendo attribuito a volte alla massima logica, altre volte al supremo principio, come vedremo. Anche nella sezione ottava delle Antinomie, dove Kant traccia una differenza simile tra problema e assioma è ambigua l’associazione dell’incondizionato come problema: da una parte, per il suo carattere di *aufgegeben*, precedentemente associato alla

(cioè, con condizionati e condizioni a loro volta condizionate), commettendoli tra loro attraverso sillogismi, “l’universale è in sè già certo e dato”; quando, invece, si rivolge all’incondizionato “l’universale viene assunto solo problematicamente [*das Allgemeine wird nur problematisch angenommen*] [...]: in questo caso il particolare è certo [essendo fornito dall’intelletto, AV], mentre l’universalità della regola per tale conseguenza resta ancora un problema”: più precisamente a essere assunto come problema non è solo l’incondizionato ma anche la condizione empirica, non già fornita dall’intelletto, che a seconda del contesto viene ipotizzata per approssimarsi all’incondizionato.¹⁷⁹ Nel primo caso si ha a che vedere con un “uso apodittico della ragione”, nel secondo con un “uso ipotetico”.¹⁸⁰

Mentre l’uso apodittico può essere identificato indubbiamente con un procedere deduttivo, l’accostamento dell’uso ipotetico con il metodo induttivo (Cfr. Log AA IX, 85; p. 78; Pissis, 2012, p. 202) va puntualizzato, dal momento che non viene mai provata la verità della regola universale, anche nel caso in cui venga confermata dall’esperienza e venga conseguentemente estesa ai casi

massima logica, dall’altra per la sua determinazione come principio regolativo (A508/B536ss. Cfr. anche A771/B799). Nel capitolo quinto, dedicato all’uso regolativo della ragione, approfondirò le ragioni di questa ambiguità. Seguiamo, in ogni caso, Allison (2004, p. 431) nel considerare che Kant “*fino a questo punto* [l’analisi dell’uso ipotetico della ragione, AV] afferma che non ci siano ragioni per assumere qualcosa in più di un principio logico che esprime un interesse della ragione”, dal momento che l’uso ipotetico è legato all’uso logico della ragione.¹⁷⁹ Per un esempio chiarificatore dell’uso ipotetico della ragione in relazione a ML_{om} , che nella ricerca di un’omogeneità incondizionata rintraccia condizioni empiriche che via via si approssimano all’incondizionato, cfr. A648-49/B676-77: “I diversi fenomeni di una stessa sostanza rivelano, a prima vista, una tale eterogeneità che da principio si devono ammettere tante forze di quella sostanza quanti sono gli effetti che si manifestano, come per esempio, nell’animo umano, la sensazione, la coscienza, l’immaginazione, la memoria, lo spirito, il discernimento, il piacere, il desiderio, ecc. Innanzitutto una massima logica impone di diminuire quanto più possibile quest’apparente diversità, scoprendo mediante una comparazione l’identità nascosta e verificando se l’immaginazione, congiunta con la coscienza, non costituisca la memoria, lo spirito, il discernimento e forse persino l’intelletto e la ragione. L’idea di una forza fondamentale – della quale però la logica non è in grado di dirci se esista – costituisce per lo meno il problema della rappresentazione sistematica di una molteplicità di forze. [...]”. Un’ottima spiegazione del funzionamento dell’uso ipotetico della ragione, tanto nella sua declinazione puramente logica finalizzata alla composizione di un sistema di sillogismi, quanto nella sua applicazione all’esperienza, su cui fonda un sistema di leggi causali empiriche, è data da McNulty (2015, pp. 4-5). Nella Disciplina della ragion pura, il primo capitolo in cui si divide la Dottrina del metodo della prima *Critica*, Kant sembra dare una descrizione delle ipotesi totalmente contrastante con l’uso ipotetico della ragione analizzato nella Dialettica: “I concetti della ragione sono pensati solo problematicamente, per fondare, in relazione ad essi (intesi come finzioni euristiche), principi regolativi dell’uso sistematico dell’intelletto nel campo dell’esperienza. A parte questo, essi sono meri enti di pensiero la cui possibilità non è dimostrabile, e che pertanto non possono essere posti a fondamento della spiegazione di fenomeni reali mediante un’ipotesi” (A771/B799). La differenza è rilevata da Lehmann (1980, p. 7) e motivata dal punto di vista cronologico (la Dottrina del metodo è più antica dell’Appendice) e, conseguentemente, tematico: mentre nella Dottrina del metodo le attività della ragione e dell’intelletto sono nettamente distinte e l’uso ipotetico della ragione può essere ammesso solo in relazione alla prima nel contesto pratico, nell’Appendice la prima è funzionale alla seconda e l’uso ipotetico della ragione gioca conseguentemente una funzione positiva anche nell’ambito teoretico.

¹⁸⁰ Nella distinzione tra uso apodittico e uso ipotetico della ragione riecheggia la successiva distinzione tra facoltà di giudizio determinante e riflettente, introdotta dalla *Critica della facoltà di giudizio*: la prima declinazione della facoltà di giudizio determina il particolare sussumendolo sotto un universale dato, “[s]e invece è dato solo il particolare, per il quale essa deve trovare l’universale, allora la facoltà di giudizio è semplicemente riflettente” (KU AA V, 179; p. 15). Su questo cfr. Pissis (2012, p. 208), Lehmann (1980, p. 8), Makkreel (1991) e Rajiva (2006).

particolari affini a quello di partenza.¹⁸¹ L'incondizionato non potrà mai essere effettivamente raggiunto nell'esperienza e attraverso l'uso ipotetico la ragione si propone semplicemente di "approssimare la regola all'universalità" (A647/B645): di conseguenza l'unità sistematica e incondizionata viene "proiettata" (A647/B675) e "pensata ipoteticamente", dal momento che non le si può "assegnare un oggetto adeguato nell'esperienza" e non si può sapere "fino a che punto si possa cercare" l'incondizionato dell'omogeneità, della specificazione e dell'affinità, "bensì viene data unicamente l'indicazione generale per cui lo si deve cercare" (A661/B689).¹⁸² Tale indicazione fornita dalla massima logica denota secondo gli interpreti il carattere prescrittivo, dunque non descrittivo, della massima (Grier, 2001; Proops, 2010, p. 453; Boehm, 2016, p. 559), che nell'Appendice viene descritta coerentemente come un "ausilio metodico" (A660/B688), e un "principio economico" (A650/B678) funzionale a ordinare i giudizi intellettuali secondo un'unità sistematica.¹⁸³

Per comprendere la natura di tale prescrizione, che impone come compito di ricercare l'incondizionato, è utile rifarsi alla sezione 3.3.2, dove il noumeno in senso negativo era già emerso come "concetto problematico", espressione che ritorna in questo contesto anche a proposito dell'incondizionato. Ricordiamo che il noumeno costituiva un concetto problematico in quanto rappresentazione di una cosa, della quale non possiamo dire "né che sia [realmente, AV] possibile, né che sia [realmente, AV] impossibile" (A286-87/B243), mentre era garantita la sua possibilità logica; anche a proposito dell'incondizionato può essere mantenuta la stessa definizione: la massima logica che prescrive la ricerca dell'incondizionato può infatti garantire la possibilità logica di tale ricerca ma non l'effettiva possibilità reale dell'incondizionato, proprio a causa del carattere logico di tale massima.

Tuttavia, nella Dialettica si aggiunge una fondamentale difficoltà: l'incondizionato, al contrario del noumeno negativo, non può essere considerato il mero prodotto di un'astrazione dalle

¹⁸¹ Rohlf (2014, p. 156) puntualizza che tale concezione dell'induzione, come "basata su un'assunzione che non può essere derivata a sua volta completamente dall'esperienza", è comune anche a Hume, nonostante per quest'ultimo si tratti di un'assunzione non giustificabile razionalmente e frutto di una tendenza istintiva e meccanica, mentre Kant si tratta di un'assunzione radicata nella natura stessa della nostra ragione, come vedremo nel quarto capitolo.

¹⁸² Ciò comporta l'indeterminatezza dell'oggetto ricercato dalla ragione, che costituisce un attributo peculiare del concetto di incondizionato, come vedremo in modo più approfondito nel quinto capitolo. A proposito della legge di specificazione, ad esempio, Kant afferma che si tratta di "principio logico, che afferma in quanto tale solo l'indeterminatezza della sfera logica rispetto alla divisione possibile" (A626/B684).

¹⁸³ Lo stesso Kant nell'Introduzione alla Dialettica aveva parlato di una "prescrizione logica" a proposito della massima. Secondo Willaschek (2018, p. 64) la prescrittività della massima non va intesa alla stregua di un imperativo categorico, come interpreta Allison (2004, pp. 312, 331), poiché l'uso speculativo è pur sempre *condizionato* dall'uso pratico. Tuttavia, in generale, l'interpretazione dei principi logici come imperativi è comune all'interno di una lettura normativa della logica generale: cfr. Tolley (2006), che problematizza tale interpretazione proprio a partire dal rapporto tra logica e volontà pratica.

condizioni sensibili, ma risulta il prodotto proprio di un uso reale della ragione, poiché abbiamo visto che senza tale uso reale non potrebbe darsi alcun incondizionato che la massima logica potrebbe ricercare. La nozione di “problema” mostra, dunque, un significato differente tra Analitica e Dialettica, mentre l’uso reale della ragione emerge, ancora una volta, come necessario per il suo stesso uso logico.

4.2 L’uso reale della ragione

Nella sezione C del secondo capitolo dell’Introduzione alla Dialettica, l’uso puro o reale della ragione viene determinato come quello attraverso cui la ragione è “una sorgente autonoma di concetti e giudizi che scaturiscono esclusivamente da essa e tramite cui essa si rapporta agli oggetti” (A305/B362).¹⁸⁴ In quanto “facoltà dei principi”, che conosce “il particolare nell’universale mediante concetti”, la ragione impiegata secondo un uso non meramente logico, non potrà ricevere contenuti di conoscenza già formati ma dovrà produrli da sé basandosi sui soli concetti.

Tale descrizione riecheggia immediatamente la definizione di uso reale data dalla *Dissertatio*, in base a cui “vengono dati i concetti delle cose e delle relazioni” attraverso il solo intelletto (o la sola ragione). Rispetto alla *Dissertatio*, tuttavia, nel contesto dialettico della prima *Critica* l’uso reale della ragione si arricchisce di un’ulteriore specificazione, conformemente al cammino critico: in tale capacità di produzione autonoma di concetti e principi Kant riconosce ora un’operazione sintetica, come ci apprestiamo ad analizzare.

4.2.1 La sintesi incondizionata nel supremo principio

I “concetti e giudizi” prodotti dalla sintesi attuata dall’uso reale della ragione sono le idee trascendentali e i “principi in senso assoluto [*schlechthin Prinzipien*]”, definiti tali per distinguerli dai principi relativi [*komparative Prinzipien*] con cui la ragione ha invece a che fare nel suo uso logico (A301/B257-58). Mentre un principio relativo può essere qualsiasi proposizione universale prodotta dall’intelletto e utilizzata dall’uso logico della ragione in qualità di premessa maggiore all’interno di un sillogismo, i principi assoluti sono “conoscenze sintetiche in base a [soli, AV]

¹⁸⁴ Cfr. anche la definizione di uso reale data in A299/B355: “la ragione stessa contiene l’origine di certi concetti e principi, che essa non trae né dai sensi né dall’intelletto”.

concetti” (*ibidem*), che, al contrario dei precedenti, non possono essere forniti dall’intelletto, né nel suo uso empirico, né nel suo logico, né tantomeno nel suo illegittimo uso trascendentale, dal momento che la sintesi da esso condotta prevede sempre il rapporto con l’intuizione e non semplicemente l’unificazione tra soli concetti (“a partire da semplici categorie non si può ottenere alcuna proposizione sintetica” A235/B288).¹⁸⁵ L’uso reale della ragione, al contrario, producendo concetti e principi senza alcun rapporto con l’intuizione, mette in atto una sintesi esclusivamente concettuale.

Come abbiamo visto in 3.2 a proposito della facoltà dell’intelletto, l’attività di sintesi dà origine a un nuovo contenuto di conoscenza, che consiste propriamente nel “rapporto di quest’ultima all’oggetto” (A55/B79). Ciò vale anche per la sintesi attuata dall’uso reale della ragione, che attraverso la produzione di idee e principi assoluti dà luce a un nuovo contenuto, non già disponibile in partenza e riferito a un oggetto. Tale nuovo contenuto non è altro che l’incondizionato, che in questo modo può essere fornito ai fini dell’uso logico della ragione.¹⁸⁶ Incondizionato diventa conseguentemente anche l’attributo con cui Kant differenzia la sintesi dell’intelletto da quella della ragione: “[...] il compito della ragione è quello di risalire dalla *sintesi condizionata* – alla quale l’intelletto rimane sempre legato – alla *sintesi incondizionata*, alla quale l’intelletto non potrà mai pervenire” (A333/B390). Inoltre, a guidare la produzione sintetica dell’incondizionato non sarà più una massima logica soggettiva, ma il già citato supremo principio della ragione, di natura oggettiva:

[SP] “Se è dato il condizionato, è data [*gegeben*] 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”. (A307-08/B364)¹⁸⁷

¹⁸⁵ Ciò smentisce la netta distinzione proposta da Rohlf (2010, p. 199) tra i termini tedeschi “*Princip*” e “*Grundsatz*”, che l’interprete attribuisce rispettivamente alla facoltà della ragione e a quella dell’intelletto.

¹⁸⁶ Nella sezione 3.2 abbiamo considerato come il contenuto trascendentale dei concetti intellettuali pertinenti alla logica trascendentale equivalga al riferimento a priori di tali concetti agli oggetti (cfr. A55/B79; A79/B105). Per una discussione del rapporto tra giudizi sintetici e oggetto in quanto terzo elemento necessario a produrre la connessione sintetica tra due concetti non legati da un rapporto di contenimento logico cfr. Anderson (2015, p. 273). Theis (2010b, pp. 212-13) rileva similmente la peculiarità dell’uso reale nella produzione sintetica dell’incondizionato come contenuto: “La domanda, o meglio la ricerca costituisce il lato solo formale. Il contributo decisivo della ragione è *contentutistico*. Ciò viene formulato da Kant attraverso la tesi dell’uso puro della ragione, nel quale la ragione, come *origine* di certi concetti e giudizi, pone *sinteticamente* in ogni conoscenza condizionata, quindi in ogni oggetto di conoscenza, la serie di condizioni fino all’incondizionato”.

¹⁸⁷ Una formulazione di SP sovrapponibile a quella ora citata si trova in A409/B436: “se è dato il condizionato, è data anche l’intera somma delle condizioni, quindi è dato pure l’assolutamente incondizionato, tramite il quale soltanto il condizionato era possibile”.

La formulazione del principio mette in luce immediatamente il suo carattere sintetico e oggettivo, in contrasto con la natura analitica e soggettiva della massima: l'incondizionato in questo caso non è semplicemente dato come compito [*aufgegeben*] ma è dato [*gegeben*] come oggetto attraverso l'uso reale della ragione.¹⁸⁸ Come abbiamo già considerato nella sezione 4.1.1, nel concetto di condizionato non può essere contenuto analiticamente quello di incondizionato, che conseguentemente dovrà essere connesso sinteticamente al primo: “Un tale principio della ragion pura è però evidentemente sintetico; poiché se è vero che il condizionato si riferisce analiticamente a una qualche condizione, non si riferisce tuttavia all'incondizionato” (*ibidem*).

Essendo esclusa la possibilità di una sintesi incondizionata fondata sull'esperienza, a produrre l'incondizionato sarà una sintesi puramente concettuale, una “sintesi del semplice intelletto [qui da intendersi in senso lato, AV], che rappresenta le cose come esse sono, senza badare se e come noi possiamo pervenire alla loro conoscenza” (A498/B526-27). Nel supremo principio, dunque, condizione e incondizionato non valgono come fenomeni, ma come cose in sé: solo per le cose in sé, infatti, può attuarsi una sintesi in grado di dare [*geben*] l'incondizionato, mentre tra fenomeni la sintesi legata all'esperienza possibile si limita a dare l'incondizionato come compito [*aufgeben*].¹⁸⁹ D'altra parte, dato che l'operazione sintetica instaura un rapporto con l'oggetto, un oggetto incondizionato dato da una sintesi puramente concettuale non potrà che essere una cosa in sé, cioè un noumeno in senso positivo (mentre non sarebbe possibile attribuire una natura oggettiva al noumeno in senso negativo, come dimostrato nella sezione 3.3.2).

La datità dell'incondizionato valida per le cose in sé chiarisce anche il senso del verbo “*geben*”: seguendo Willaschek (2018, pp. 72-73) esso non può essere interpretato nel senso epistemologico di “accessibile a noi”, nella misura in cui l'incondizionato, non essendo attingibile tramite l'esperienza, non può essere propriamente conosciuto dal nostro intelletto discorsivo

¹⁸⁸ Grier (2001, p. 124) non ponendo la distinzione tra analisi e sintesi al cuore della differenza tra massima logica e supremo principio, dichiara che la prima e il secondo “esprimono la stessa esigenza della ragione, declinata in modi diversi”. Secondo la sua interpretazione il supremo principio non sarebbe altro che la massima logica “quando è concepita dalla ragione in astrazione dalle condizioni dell'intelletto” (nel senso che i principi assoluti dell'uso reale non sono giudizi intellettuali). A nostro avviso, si tratta di una differenziazione troppo tenue, a maggior ragione considerando che l'astrazione dalle condizioni dell'intelletto è una caratteristica che pertiene anche alla massima della ragione in quanto logica.

¹⁸⁹ Cfr. anche A416/B444: “Se ci si rappresenta tutto tramite semplici concetti puri dell'intelletto senza condizioni dell'intuizione sensibile, si può persino dire che per un condizionato dato è data anche l'intera serie delle condizioni subordinate l'una all'altra”; AA XVIII, 223: “La proposizione che afferma che se il condizionato è dato, è data anche l'intera serie di tutte le condizioni attraverso cui il condizionato è determinato, è corretta se astraggo dagli oggetti o se li prendo come oggetti esclusivamente intellettuali”. Rintracciando in questo la spiegazione della legittimità dell'applicazione di SP alle cose in sé, già dichiarata nella Prefazione (BXX), ci discostiamo dall'interpretazione di Willaschek (2018, p. 152ss.), che sostiene che SP sia valido per le cose in sé in quanto analitico se rapportato a esse (mentre, secondo la sua lettura, sarebbe sintetico e falso se rapportato ai fenomeni).

applicato a intuizioni sensibili. D'altra parte, la generica caratterizzazione ontologica di “*geben*” nel senso di “esistere”, proposta da Willaschek (cfr. anche Boehm 2016, p. 559), può ottenere a nostro avviso una più puntuale specificazione sulla scorta dell'analisi condotta nei precedenti capitoli del presente lavoro. La datità dell'incondizionato garantita da SP si spiega attraverso il rimando all'uso reale dell'intelletto della *Dissertatio*, dove era definito come quello in base al quale “vengono *dati* i concetti stessi sia delle cose che delle relazioni” da parte dello stesso intelletto, o più precisamente, in base alla nuova elaborazione critica, da parte della ragione (MSI AA II, 394; p. 429, corsivo mio). La datità dell'incondizionato è il prodotto specifico, dunque, dell'uso reale della facoltà razionale, impegnata in un'attività di sintesi: in questo senso, proponiamo di definire “datità”, più che come esistenza, come possibilità reale.¹⁹⁰

La realtà dell'incondizionato che la sintesi produce va naturalmente distinta dalla possibilità reale di un oggetto conosciuto attraverso la sintesi dell'immaginazione, che si riferisce necessariamente all'esperienza possibile; nel caso della sintesi della ragione si tratta infatti di una sintesi puramente concettuale che connette il condizionato con l'incondizionato, senza alcun riferimento all'intuizione sensibile e conseguentemente all'esperienza possibile. La stessa puntualizzazione va applicata al carattere oggettivo del supremo principio, nella misura in cui l'incondizionato come oggetto non può naturalmente essere identificato con un oggetto fenomenico (cfr. A425/B453). Tale differente concezione di realtà connessa alla datità e all'oggettività del supremo principio mette in luce una distinzione tra intelletto e ragione che non sembra riducibile a una differenza quantitativa, proprio per la peculiarità della sintesi condotta dall'uso puro della ragione:

Da questo medesimo principio devono derivare anche differenti proposizioni sintetiche, riguardo alle quali l'intelletto puro non sa nulla, in quanto esso ha a che fare soltanto con oggetti di un'esperienza possibile, la cui conoscenza e la cui sintesi è sempre condizionata. L'incondizionato invece, se ha luogo realmente, può essere esaminato in modo particolare, secondo tutte le determinazioni che lo distinguono da ogni condizionato, e deve pertanto offrire la materia a certe proposizioni sintetiche a priori. (A308/B365)

¹⁹⁰ Grüne (2017) propone la medesima definizione di datità come possibilità reale, concentrandosi tuttavia esclusivamente sull'analisi dell'Analitica e, dunque, omettendo il più ampio riferimento alla rielaborazione critica dell'uso reale dell'intelletto, che permette di estendere le considerazioni sulla datità alla Dialettica e a un tipo di oggetto non fenomenico. Klimmek (2005, pp. 36-37) interpretando la datità dell'incondizionato nel supremo principio nel senso stabilito dall'Analitica di una “presenza fenomenica di un oggetto corrispondente” riconosce tale principio come illegittimo, salvo poi ammettere che “la parola ‘dato’ significa allora qualcosa di diverso rispetto a ciò che è implicato dall'interpretazione idealista-trascendentale”.

L'incondizionato viene dato, dunque, attraverso una sintesi operata dall'uso reale della ragione ed è alla base, a sua volta, di ulteriori sintesi razionali da cui derivano le determinazioni particolari dello stesso incondizionato, che analizzeremo nella prossima sezione.

A questo proposito è interessante considerare che l'elaborazione dell'attività della ragione durante il decennio silenzioso ha avuto luogo attraverso un confronto tra la sintesi operata dall'intelletto e la sintesi operata dalla ragione, a cui dunque fin dagli albori della sua ideazione era riconosciuta una capacità sintetica: "Tutte le proposizioni sintetiche hanno una condizione della sensibilità [...] o del pensiero tramite l'intelletto o del discernimento [*des Einsehens*] tramite la ragione" (Refl 4677 AA XVII, 658; 1773/75). O ancora, attorno al 1778/79: "Tutti i concetti della sintesi richiedono un terzo: o l'esperienza o le idee" (Refl 5553 AA XVIII, 221ss.). A ben vedere, il cuore stesso delle Antinomie, che costituiscono il primo nucleo a partire da cui la Dialettica trascendentale si sviluppa, consiste nella contrapposizione tra le sintesi empiriche condizionate, guidate dall'intelletto, e "la sintesi trascendentale (attraverso concetti della ragione) incondizionata" (Refl 4760 AA XVII, 711).

Proprio dall'opposizione delle due sintesi emerge una fondamentale distinzione tra i tipi di unità prodotti dalle attività sintetiche, che sin dal decennio silenzioso vengono differenziati attraverso attributi ben specifici: la sintesi intellettuale produce, infatti, un'*unità distributiva*, mentre la sintesi razionale un'*unità collettiva*. Nel quinto capitolo approfondiremo le specificità delle due unità nella misura in cui la loro differenza, basata sul diverso tipo di sintesi condotto dalle facoltà, costituisce un nodo fondamentale per i nostri scopi, poiché fonda definitivamente la differenza *qualitativa* della ragione e della sua unità [*Vernunftseinheit*], che è "*di tutt'altra specie* da quella che può essere operata dall'intelletto" (A302/B359, corsivo mio).

All'inizio del presente capitolo abbiamo già considerato come la presenza dell'incondizionato incrina l'ipotesi di una differenza meramente quantitativa tra le due facoltà; l'approfondimento di questo concetto, a cui ora ci dedichiamo proseguendo la nostra analisi sull'uso reale e sintetico della ragione, mostrerà in che senso a partire da esso si produca un'unità collettiva qualitativamente distinta dall'unità intellettuale.

In primo luogo, soffermiamoci sul preciso rapporto di condizionamento reale instaurato dal supremo principio, che da questo punto di vista costituisce l'esito definitivo della rielaborazione critica del principio di ragion sufficiente all'interno della Dialettica, dato il suo carattere reale e non semplicemente logico. Sulla scorta dell'analisi del condizionamento logico possiamo mettere in luce i tre passaggi che compongono anche la relazione di condizionamento reale: (1) il rapporto

tra condizionato e condizione; (2) il rapporto tra condizionato e totalità delle condizioni; (3) il rapporto tra condizionato e incondizionato.

(1) se è vero che Kant ha genericamente definito analitico il rapporto tra condizionato e condizione, è opportuno specificare che tale determinazione non vale nel caso in cui tale rapporto venga applicato alle cose in sé:

[...] se il condizionato, così come la sua condizione, sono cose in se 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 [*wirklich schon mit gegeben*]; e poiché ciò vale per tutti i termini della serie, allora per il fatto che è dato il condizionato – possibile solo in virtù della serie delle condizioni – sarà data allo stesso tempo, o meglio sarà presupposta, la serie completa delle condizioni, e con essa anche l'incondizionato. Qui la sintesi del condizionato con la sua condizione è una sintesi del semplice intelletto [...]. (A498/B526)

Nel caso delle cose in sé ciò che viene dato in relazione al condizionato non è semplicemente l'incondizionato, ma innanzitutto la condizione reale (“la sua condizione [...] è realmente già data”) e tale rapporto di condizionamento reale tra condizione e condizionato è esso stesso frutto di una sintesi puramente intellettuale.¹⁹¹ In questo caso, infatti, non si tratta di una *qualche* condizione connessa analiticamente al concetto di condizionato, com'era nel caso del condizionamento logico, ma della condizione che *realmente* determina il condizionato, senza la quale il condizionato non si darebbe. La sintesi puramente intellettuale che “rappresenta le cose come esse sono, senza badare se e come noi possiamo pervenire alla loro conoscenza” (*ibidem*) non necessita di un'effettiva intuizione sensibile in atto e rivolta all'esperienza per ottenere la condizione determinata che ha dato luogo a un dato condizionato, poiché la sintesi attraverso puri concetti è in grado di produrre da sé tale condizione.

¹⁹¹ È significativo che Anderson (2015, p. 302), commentando il passaggio citato sopra, lo interpreti in senso opposto a noi, attribuendo una natura logica e non sintetica al supremo principio applicato alle cose in sé: se tale interpretazione è coerente con la sua accurata analisi della concezione kantiana di sintesi (che, secondo la sua indagine, implica il riferimento a oggetti individuali che le cose in sé, in quanto *intelligibilia*, non possono garantire), essa non sembra d'altra parte compatibile con la citazione in oggetto. Ciò marca la differenza tra la nostra proposta interpretativa e quella di Anderson, che non ammette la possibilità, nemmeno in senso problematico, di una sintesi concettuale non empirica. Herszenbaum (2021) interpreta il carattere sintetico del supremo principio come un uso scorretto della massima logica, che solo se applicata ai fenomeni è sintetica, mentre se applicata alle cose in sé è analitica: tale interpretazione, sviluppata nel contesto dell'analisi delle Antinomie, non è compatibile con la più generale caratterizzazione dialettica del necessario uso reale della ragione, com'è consapevole, d'altra parte, lo stesso autore, che non concorda con l'attestazione della necessità della transizione dall'uso logico all'uso reale della ragione.

(2) A ben vedere è lo stesso passaggio dal condizionato alla condizione reale a fondare il secondo nesso che lega il condizionato alla totalità delle condizioni: Kant specifica, infatti, che “ciò [il rapporto di condizionamento reale tra condizionato e condizione, AV] vale per *tutti* i termini della serie”. Mentre nel caso del condizionamento logico tale passaggio non era ammissibile, e conseguentemente la totalità delle condizioni non poteva che essere data solo come compito, nel caso del condizionamento reale il passaggio è giustificato proprio dalla sintesi già analizzata a proposito del primo nesso (1), concernente l’uso reale applicato alle cose in sé e non l’uso logico. Infatti, abbiamo affermato che senza la condizione reale non si darebbe nemmeno il condizionato: ciò implica che tale condizione deve risultare sufficiente a determinare la datità del condizionato e conseguentemente o tale condizione deve essere l’unica prevista per il condizionato dato (in modo che la sua unicità corrisponda alla totalità delle condizioni previste), oppure devono essere ammesse come altrettanto date tutte le condizioni responsabili del condizionamento reale del condizionato in oggetto. Per questo Kant può affermare senza ulteriori giustificazioni che il nesso di condizionamento vale anche per la totalità delle condizioni: “per un condizionato dato è data anche l’intera serie delle condizioni subordinate l’una all’altra: *il primo, infatti, è dato solo tramite queste ultime*” (A416/B444, corsivo mio).¹⁹²

A questo proposito vale la pena specificare che Kant utilizza diverse formulazioni per riferirsi alla totalità delle condizioni: egli parla, infatti, “dell’intera serie delle condizioni subordinate le une alle altre [*die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen*]” (o “l’intera somma delle condizioni [*die ganze Summe der Bedingungen*]”), dove l’attributo “*ganze*” segnala l’*interezza* del riferimento, ma anche di “una *completezza* illimitata della serie [*eine unbeschränkte Vollständigkeit von der Reihe*]” (A309/B366, corsivo mio) e di una “*totalità* delle condizioni [*Totalität der Bedingungen*] per un condizionato che venga dato” (A322/B379, corsivo mio).

¹⁹² Cfr. A331-32/B388: “nel primo caso [nella serie *per prosyllogismos*, AV] la conoscenza (*conclusio*) è data solo in quanto condizionata: pertanto non si può pervenire ad essa per mezzo della ragione, se non presupponendo almeno che siano dati tutti i membri della serie dal lato delle condizioni (totalità nella serie delle premesse), poiché solo sotto questa presupposizione è possibile a priori il giudizio in questione. [...] Pertanto, quando una conoscenza venga considerata come condizionata, la ragione è costretta a considerare la serie delle condizioni in linea ascendente come compiuta, e data nella sua totalità”. Per spiegare il rapporto di condizionamento reale messo in atto dal supremo principio Willaschek (2018, pp. 94-96) introduce un ulteriore principio, il cosiddetto principio di comprensione (formulato da Frege all’interno della teoria ingenua degli insiemi), che a suo avviso è presupposto implicitamente da Kant ed è il motivo per cui egli non fornisce alcuna argomentazione a sostegno della validità del supremo principio. Abbiamo tentato di fornire una spiegazione alternativa del supremo principio, a partire dalla sua applicazione alle cose in sé, per evitare di dover ricorrere a una fondazione esterna.

In particolare, il concetto di totalità ci rimanda alla definizione della categoria di totalità (*Allheit* o *Totalität*) data da Kant nell'Analitica come "la pluralità considerata come unità" (B111).¹⁹³ Si tratta di una puntualizzazione importante perché, come vedremo nel quinto capitolo, la capacità di unificare il molteplice non semplicemente attraverso un carattere condiviso da ogni parte (unità distributiva), ma di raccogliere il molteplice in un'unità rappresentata come tale, è precisamente la definizione dell'unità *collettiva* della ragione.

(3) Infine, il rapporto tra condizionato e incondizionato si spiega a sua volta attraverso il secondo passaggio: infatti, "[i]l tutto assoluto della serie delle condizioni [*das absolute Ganze der Reihe von Bedingungen*] per un condizionato dato è sempre incondizionato, poiché fuori di esso non vi sono più condizioni rispetto alle quali potrebbe risultare condizionato" (A418).

A ben vedere, Kant fornisce tale spiegazione dopo aver distinto due modi in cui può essere pensato l'incondizionato: "o come consistente semplicemente nell'intera serie" o come "una parte della serie a cui gli altri membri della serie sono subordinati e che non è a sua volta subordinata a nessun'altra condizione" (A417/B445). La spiegazione del perché la totalità delle condizioni sia essa stessa incondizionata sembrerebbe applicarsi solo alla prima definizione di incondizionato, dal momento che, nella seconda definizione, l'ultimo membro di una serie che non ha ulteriori condizioni è già di per sé incondizionato, senza dover essere riferito a una totalità. Tuttavia, anche il secondo modo di intendere l'incondizionato include il concetto di totalità, almeno per quanto riguarda la serie ascendente delle condizioni, che si conclude *compiutamente* attraverso l'ultimo membro di essa.¹⁹⁴ Si tratta di una puntualizzazione importante per non escludere dalla seconda concezione di incondizionato il concetto di totalità, che, come abbiamo anticipato, è costitutivo del carattere collettivo dell'unità operata dalla ragione nel suo uso reale. Con questa analisi abbiamo cercato di ricostruire un argomento che giustifichi il supremo principio, nonostante Kant non fornisca esplicitamente una precisa argomentazione in merito: egli, infatti, non dà mai una spiegazione esplicita, interna al supremo principio, del perché l'uso reale della ragione assuma l'incondizionato come dato, affermando semplicemente che "tramite esso soltanto [l'incondizionato, AV] il condizionato è possibile" (A409/B435) e che la ragione

¹⁹³ Nel rimando alla definizione della categoria di totalità e nella sostanziale identificazione delle varie formulazioni del supremo principio con la totalità delle condizioni abbiamo seguito Willaschek (2018, pp. 91-93).

¹⁹⁴ Ciò è sottolineato dallo stesso Kant: "Ora, sia nel caso che, dal lato delle condizioni, la serie delle premesse abbia un termine p r i m o, come suprema condizione, sia nel caso che non ce l'abbia, e dunque sia a parte priori senza confini, essa dovrà nondimeno contenere la totalità delle condizioni [...]" (A332/B389). Cf. anche A322/B379: "Ora, poiché soltanto l'incondizionato rende possibile la totalità delle condizioni, e viceversa la totalità delle condizioni è in se stessa sempre incondizionata [...]".

“*richiede [fordert]*“ (A409/B436) il supremo principio. Al contrario, sono esplicite quelle che potremmo definire giustificazioni esterne al supremo principio, che non dimostrano, cioè, la sua validità interna, ma lo assumono come valido in base a motivazioni esterne a esso: nelle sezioni precedenti abbiamo già considerato come la massima logica richieda il supremo principio; nel quinto capitolo vedremo come anche la facoltà dell’intelletto necessiti, per il suo corretto funzionamento, del supremo principio.

L’assenza di una spiegazione soddisfacente del supremo principio, interna ad esso, non va interpretata come una debolezza dell’argomentazione kantiana ma ha ragioni strutturali: ricordiamo, infatti, che la Dialettica è stata introdotta all’inizio della Logica trascendentale come la critica all’utilizzo della logica trascendentale come *organon*, un utilizzo che si basa sull’ “uso materiale dei principi semplicemente formali dell’intelletto puro” (intelletto qui da intendere in senso lato, come abbiamo già specificato), i quali al di fuori del rapporto con la datità sensibile non possono dare luogo ad alcuna proposizione sintetica, come l’Analitica ha dimostrato. Ora, l’uso reale della ragione attraverso la sintesi dell’incondizionato corrisponde precisamente a tale descrizione, producendo a partire da una massima logica giudizi sintetici senza alcun riferimento alla datità sensibile, *in primis* il supremo principio e a partire da esso le sue specificazioni che a breve analizzeremo. A partire da queste premesse risulta comprensibile il motivo per cui Kant non offra una giustificazione del supremo principio, che, infatti, sembra contraddire il risultato dell’esame condotto nell’Analitica. D’altra parte, l’argomento implicito che abbiamo cercato di ricostruire si fonda sull’applicazione del principio alle cose in sé attraverso una sintesi puramente intellettuale: esattamente tutto ciò di cui l’Analitica aveva negato la possibilità. Da questo punto di vista, appare più coerente aspettarsi dalla Dialettica una *critica* all’uso reale, piuttosto che una sua fondazione.

Su questa base si è fondata, a ben vedere, la linea interpretativa affermata come maggioritaria nel corso del Novecento, che legge la Dialettica trascendentale come *pars destruens* della prima *Critica*. In questo contesto, è opportuno porre in evidenza come anche interpretazioni più recenti, dedicate alla concezione kantiana di sintesi, ricadano in una lettura negativa della Dialettica proprio a causa dell’incapacità di riconoscere la possibilità di una sintesi concettuale non empirica, a partire dall’esame dell’Analitica, dove, come abbiamo visto, il concetto di sintesi è fondato unicamente a partire dall’esperienza possibile.¹⁹⁵ Ciò va di pari passo con la negazione

¹⁹⁵ L’esempio più eclatante è dato dall’interpretazione di Anderson (2015), ma riferimenti all’impossibilità di una sintesi non empirica sono frequenti nella letteratura kantiana, anche in studi dedicati alla Dialettica (cfr. Boehm, 2016, p. 562).

della validità di un uso reale della ragione, lettura che nella sezione 2.2 era emersa apparentemente come più naturale, considerando la netta divisione tracciata da Kant tra la legittimità della sintesi condotta dall'intelletto e l'illegittimità della sintesi condotta dalla ragione. L'esame dell'Analitica, tuttavia, ha già fatto emergere come il problema della determinazione dei limiti dell'esperienza sia più complesso e non sia riducibile a una dicotomia tra legittimità e illegittimità, dal momento che ciò che è collocato entro i limiti dell'esperienza (il fenomeno) per fondare la propria legittimità rimanda necessariamente a ciò che sta fuori (il noumeno in senso negativo), che acquisisce conseguentemente una funzione positiva. Se il terzo capitolo, dedicato all'uso logico dell'intelletto, si concludeva con la constatazione dell'insufficienza del concetto di noumeno negativo ad assolvere una tale funzione liminare, l'indagine dell'uso reale della ragione nella Dialettica mira a comprendere se, attraverso l'uso reale, la ragione non possa sopperire alle mancanze dell'intelletto. Un'interpretazione costruttiva della Dialettica è, dunque, in un certo senso richiesta dalla stessa Analitica, nonostante nell'Introduzione che la precede essa sia contrapposta, in quanto *pars construens*, alla Dialettica come *pars destruens*.

D'altra parte, la sezione C dell'Introduzione alla Dialettica, dedicata all'uso reale della ragione, si apre e si conclude con la domanda sulla legittimità di un uso reale, domanda a cui Kant non fornisce una risposta esplicita e univoca, tanto da aver dato luogo alle interpretazioni più disparate. L'immediata problematizzazione dell'uso reale da parte di Kant è significativa perché mette in luce la complessità dell'uso puro della ragione, che non può né essere liquidato frettolosamente come illegittimo, né può essere accolto positivamente in modo irriflesso; ciò che Kant richiede è infatti un'interrogazione profonda sul senso della sintesi e sulla funzione della ragione:

La questione di cui ora vogliamo occuparci, solo in via preliminare, è la seguente: si può isolare la ragione? e in tal caso essa continua ad essere una sorgente autonoma di concetti e giudizi che scaturiscono esclusivamente da essa e tramite cui essa stessa si rapporta agli oggetti? Oppure la ragione non è 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 (la cui condizione abbraccia nella sua sfera la condizione delle prime), per quanto ciò possa essere effettuato mediante un paragone tra di esse? [...] In una parola, la questione consiste nel chiedersi 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. (A305/B362)¹⁹⁶

Si tratterà, dunque, di comprendere cosa può garantire la legittimità della sintesi attuata dalla ragion pura in mancanza del riferimento all'esperienza possibile; in altre parole, come può il nuovo contenuto prodotto dalla sintesi razionale (l'incondizionato) consentire il riferimento a un oggetto? Tale domanda sulla validità oggettiva era stata affrontata nell'Analitica attraverso la deduzione trascendentale: è possibile condurre una corrispondente deduzione oggettiva nella Dialettica, se l'esito della deduzione dell'Analitica ha decretato la validità oggettiva delle categorie intellettuali a partire dall'inclusione delle forme pure di spazio e tempo nella sintesi immaginativa, di cui le categorie sono i concetti? Anche in questo caso la risposta fornita da Kant non risulta affatto chiara, presentando al contrario un'apparente contraddizione nella misura in cui la possibilità di una deduzione oggettiva delle idee e dei principi razionali all'interno della Dialettica viene tanto negata quanto affermata.¹⁹⁷

¹⁹⁶ “Il nostro compito nella Dialettica trascendentale, che svolgeremo a partire dalle sue sorgenti – sorgenti nascoste nel profondo dell'umana ragione – sarà quello di vedere se il principio per cui la serie delle condizioni (nella sintesi dei fenomeni, o anche del pensiero circa le cose in generale) si estende sino all'incondizionato abbia o meno una sua correttezza oggettiva; quali conseguenze ne discendano per l'uso empirico dell'intelletto, oppure se non si dia affatto una tale proposizione razionale oggettivamente valida, ma solo la semplice prescrizione logica di avvicinarsi, nell'ascendere a condizioni sempre più alte, alla completezza di esse, e con ciò di portare nella nostra conoscenza la più alta unità razionale che ci sia possibile. Il nostro compito, dicevo, sarà quello di vedere se questo bisogno della ragione non sia stato inteso, per un equivoco, come un principio trascendentale della ragion pura, il quale postuli in modo troppo precipitoso una tale compiutezza illimitata della serie delle condizioni negli oggetti stessi; e in questo caso poi che cosa possa essersi infiltrato per via di fraintendimenti e di abbagli nei sillogismi la cui premessa maggiore è stata ricavata dalla ragion pura (e forse è più una petizione che un postulato), e che dall'esperienza risalgono alle sue condizioni” (A308-09/B365-66); “Se tali concetti hanno ciononostante una validità oggettiva, possono esser denominati *conceptus ratiocinati* (concetti dedotti correttamente); in caso contrario, sono ottenuti ingannevolmente con una parvenza di deduzione, e possono esser denominati *conceptus ratiocinantes* (concetti sofisticati). Ma poiché tutto ciò potrà essere stabilito soltanto nel capitolo che concerne le inferenze dialettiche della ragion pura, non possiamo ancora soffermarci sulla cosa” (A311/B368).

¹⁹⁷ Nell'ultima sezione del Libro I della Dialettica Kant, infatti, afferma: “Di queste idee trascendentali non è possibile propriamente alcuna deduzione oggettiva, come quella che abbiamo potuto fornire delle categorie: e di fatto quelle idee non hanno alcun riferimento a un qualsivoglia oggetto che gli possa essere dato in maniera corrispondente, e questo proprio per il motivo che esse sono solo idee” (A336/B393); similmente nella prima sezione dell'Appendice egli scrive: “[...]senza che se ne [ai principi della ragione, AV] possa fornire però una deduzione trascendentale: una cosa, quest'ultima, che, come è stato dimostrato in precedenza, rispetto alle idee è sempre impossibile (A664/B692). All'opposto, nella seconda sezione dell'Appendice si legge: “Le idee della ragion pura non permettono alcuna deduzione del tipo di quella delle categorie; ma se esse vogliono avere una pur minima validità oggettiva, anche soltanto indeterminata, e non vogliono rappresentare semplicemente dei vuoti enti di pensiero (*entia rationis ratiocinantis*), dovrà assolutamente essere possibile una loro deduzione, ammesso anche che questa diverga notevolmente dalla deduzione che si può portare avanti con le categorie. In questo sta il compimento del lavoro critico della ragion pura, ed è quello che vogliamo intraprendere adesso” (A669/B697).

Nella risposta a questi quesiti potrà essere rintracciata la soluzione a due problemi fondamentali sollevati all'interno del presente lavoro: innanzitutto, se la sintesi operata dall'uso reale della ragione si rivelasse in certo modo ammissibile, ciò potrebbe fornire una possibile soluzione al problema dei confini dell'esperienza. In secondo luogo, la soluzione al problema dialettico permetterà di trovare una risposta alla questione della distinzione tra la facoltà intellettuale e quella razionale: infatti, se alla ragione dovesse essere assegnato un uso esclusivamente logico, essa non si distinguerebbe qualitativamente dall'intelletto, nella misura in cui non possederebbe una capacità sintetica alternativa a quella intellettuale, ma solo una funzione logica che, come già analizzato, rientra nella logica dei giudizi propria dell'intelletto. Se, al contrario, alla ragione spettasse anche un valido uso reale, essa non potrebbe essere assimilata alla facoltà intellettuale, nella misura in cui il tipo di sintesi messo in atto da essa sarebbe qualitativamente differente rispetto alla sintesi intellettuale e conseguentemente l'unità prodotta dalla sintesi avrebbe natura diversa a seconda della facoltà che la attua. Come è già emerso, l'interpretazione che propongo va a sostegno della seconda ipotesi.

Prima di dimostrare compiutamente questa ipotesi interpretativa nel quinto capitolo, dedicato all'uso legittimo della ragione, sarà opportuno soffermarsi sulle specificazioni del supremo principio (4.2.2), e analizzare in cosa consista precisamente il passaggio necessario dall'uso logico all'uso reale (4.2.3, 4.2.4).

4.2.2 La deduzione metafisica e le specificazioni del supremo principio

Prima di sondare la legittimità della sintesi della ragion pura è opportuno soffermarsi sulle diverse specificazioni che competono a tale sintesi, che dà come prodotti le idee trascendentali e i particolari principi razionali, e su quella che è stata interpretata come la deduzione metafisica di essi. A ben vedere Kant non utilizza mai quest'espressione, nominando invece una "deduzione soggettiva [*subjektive Anleitung*] (A336/B393), ma traccia un esplicito parallelo con la deduzione metafisica delle categorie, dove era "stata dimostrata l'origine a priori delle categorie in generale, mediante il loro completo accordo con le funzioni logiche universali del pensiero" (B159).¹⁹⁸

¹⁹⁸ Come si evincerà dalla presente analisi, l'interpretazione della deduzione soggettiva delle idee trascendentali risulta piuttosto complessa, ed è stata per questo piuttosto dibattuta dalla letteratura secondaria. Klimmek (2005) ha dedicato un intero studio a tale tema, dove, peraltro, egli non interpreta la deduzione soggettiva delle idee come una deduzione metafisica (pp. 7-9). Tra le analisi più rilevanti segnaliamo Malter (1981), Horstmamm (1984), Guyer (1989), Rohlf (2010), Caimi (2013), Meer (2020). Per McLaughlin (2014, p. 568) l'annunciata deduzione soggettiva viene realizzata solo nella seconda sezione dell'Appendice alla Dialettica, dove Kant fornisce una deduzione

Nello specifico, come nell'Analitica Kant aveva derivato le operazioni sintetiche (che, "portate a concetti" costituivano le categorie) a partire dalle funzioni logiche, allo stesso modo nella Dialettica "[...] in analogia con i concetti dell'intelletto noi potremo aspettarci che il concetto logico ci offra al tempo stesso la chiave per quello trascendentale, e che la tavola delle funzioni dell'intelletto sia al tempo stesso l'albero genealogico dei concetti della ragione" (A299/B356).

In questo modo, la deduzione soggettiva fornisce un sistema delle idee razionali, che grazie al parallelo con l'uso logico della ragione possono essere determinate in numero e specie. All'apice di tale sistema, come "titolo comune a tutti i concetti della ragione" (A324/B380), figura l'idea di incondizionato. Le idee sono, infatti, definite concetti dell'incondizionato (A311/B367; A322/B379) e costituiscono le sue specificazioni particolari.¹⁹⁹ Soffermiamoci, innanzitutto, sulla derivazione soggettiva dell'idea di incondizionato, per poi passare all'analisi della deduzione delle idee particolari.

In parallelo con la deduzione metafisica condotta nell'Analitica, che si fondava sulla forma logica dei giudizi, l'uso reale della ragione è tratto dalla forma logica dei sillogismi, la cui funzione, ricorda Kant, "consiste, come si è visto, nell'universalità della conoscenza secondo concetti e il sillogismo stesso è un giudizio che viene determinato a priori in tutta l'estensione della sua condizione" (A321-22/B378): nel caso dell'esempio analizzato in 4.1 il predicato della conclusione "Caio è mortale" viene pensato nella premessa maggiore nell'*intero* dominio della condizione attraverso cui può darsi, cioè l'essere uomo, attraverso il giudizio "*Tutti* gli uomini sono mortali". La deduzione metafisica del concetto generale di incondizionato, dunque, si fonda sull'universalità alla base della forma generale di ogni sillogismo.²⁰⁰

In analogia con l'Analitica, a questo punto "possiamo aspettarci che la forma dei sillogismi, qualora la si applichi all'unità sintetica delle intuizioni secondo la norma delle categorie, conterrà l'origine di particolari concetti a priori che possiamo chiamare concetti della ragion pura, ossia idee trascendentali" (*ibidem*). Tale deduzione consisterà, dunque, nel passaggio dall'universalità logica e analitica esemplificata dalla premessa maggiore all'universalità sintetica:

trascendentale delle idee, specificando che non può essere equiparata a quella fornita in relazione alle categorie dell'intelletto (in questo senso, per McLaughlin, quella delle idee sarebbe una deduzione soggettiva e non oggettiva).

¹⁹⁹ Come le categorie sono concetti di oggetti in generale, le idee sono concetti dell'incondizionato, con la differenza che nel primo caso le categorie forniscono modi *complementari* di pensare l'oggetto, mentre nel secondo caso le idee costituiscono declinazioni *alternative* del concetto di incondizionato (cfr. Willaschek, 2018, p. 169n.). Per quanto ogni classe di idea, e ogni idea compresa sotto questa, rappresenti una relazione di condizionamento con caratteri peculiari, ciò non toglie che il supremo principio, comprendendole in sé, ne fornisca una determinazione generale. Su questo si veda il dibattito tra Willaschek (2018, 78ss.) e Watkins (2016). Willaschek (2018, pp. 82-83) elenca le relazioni di condizionamento più particolari contenute al di sotto ogni classe di idea.

²⁰⁰ In realtà, il modello generale dell'inferenza logica viene fatto coincidere da Kant con il sillogismo categorico.

all'universalità logica [*Allgemeinheit*] (*universalitas*) “corrisponde, nella sintesi delle intuizioni, la totalità [*Allheit*] (*universitas*) delle condizioni” (*ibidem*). Si passa, cioè, dall'uso logico della ragione attraverso cui “una condizione viene presa nella sua totalità” (tutti gli uomini sono mortali) all'uso reale che produce la “totalità delle condizioni” (la totalità delle condizioni reali che rendono Caio mortale) (cfr. Allison, 1983/2004, p. 316).²⁰¹ In questo modo, Kant intende spiegare l'origine a priori del supremo principio a partire dalla massima logica che guida la formazione di sillogismi.

L'unico punto di accordo tra i commentatori a proposito di questo passaggio è la sua complessità: al di là delle diverse interpretazioni fornite, ai nostri scopi interessa notare che si tratta, ancora una volta, del tentativo kantiano di fornire una spiegazione dell'uso reale della ragione, in questo caso mostrandone l'origine a partire dall'uso logico della stessa facoltà. In base alle considerazioni già avanzate nella sezione precedente, non è un caso che tale tentativo risulti problematico, dal momento che è lo stesso uso reale a costituire un problema, in primo luogo per Kant.²⁰²

Soffermiamoci ora sulle idee particolari. Nel primo annuncio della loro deduzione soggettiva, che abbiamo riportato sopra, è presente a ben vedere un'ambiguità che rende complessa l'interpretazione di questo tema. In precedenza abbiamo interpretato l'affermazione in base a cui “[...] in analogia con i concetti dell'intelletto noi potremo aspettarci che il concetto logico ci offra al tempo stesso la chiave per quello trascendentale, e che la tavola delle funzioni dell'intelletto sia al tempo stesso l'albero genealogico dei concetti della ragione” (A299/B356) come l'annuncio della derivazione dell'uso reale della ragione dal suo uso logico. Tuttavia, l'ultima parte della citazione potrebbe essere interpretata diversamente, nella misura in cui in essa Kant sembra delineare un'analogia non tra uso logico e uso reale della ragione, ma tra uso logico dell'intelletto e uso reale della ragione. Tale difficoltà può essere sciolta interpretando il riferimento alle

²⁰¹ Allison distingue, in realtà, l'argomento kantiano in due passaggi: il primo muove dalla funzione logica intellettuale dell'universalità alla categoria intellettuale della totalità; il secondo da quest'ultima alla totalità come concetto trascendentale della ragione. Secondo Allison, Kant fonde implicitamente due distinti concetti di totalità, l'uno intellettuale, l'altro razionale. A nostro avviso, in questo caso le funzioni logiche e le categorie intellettuali sono coinvolte nella misura in cui forniscono la base logica del sillogismo. Quando in queste righe Kant parla di universalità e totalità si sta riferendo alla logica del giudizio solo in quanto essa è coinvolta nella logica del sillogismo: conseguentemente, non è necessario rifarsi direttamente alla tavola dei giudizi e delle categorie per spiegare questo passo, ma al funzionamento dell'uso logico e dell'uso reale della ragione. Pissis (2012, p. 43), senza far ricorso all'intelletto, distingue l'universalità analitica come “l'intera estensione *di una* condizione”, mentre l'universalità sintetica come “la totalità *di tutte* le condizioni di vita e di morte del concreto individuo Caio”. La totalità delle condizioni reali, a suo avviso, viene ricavata dall'esperienza. Tuttavia, secondo la nostra interpretazione dell'uso reale della ragione, la realtà a cui ambisce tale facoltà razionale non è quella empirica che è oggetto dell'Analitica.

²⁰² Lo stesso Willaschek (2018, p. 179) avanza l'ipotesi che la deduzione metafisica dell'incondizionato risulti così complessa perché fondata in ultima analisi sull'illusione trascendentale, che dunque non la rende razionalmente giustificabile.

funzioni logiche dell'intelletto come incluse nella forma del sillogismo, in particolare nella forma dei giudizi di relazione costituiti dalla premessa maggiore, secondo quanto abbiamo analizzata nella sezione 4.1.3. Un'interpretazione alternativa alla precedente potrebbe, invece, rifarsi ad alcuni passaggi della Dialettica in cui Kant sembra derivare le idee trascendentali direttamente dai concetti intellettuali. Analizziamo con ordine le due possibilità.

La prima interpretazione, che trova peraltro maggiori conferme nel testo kantiano, ma che ha anche suscitato maggiori critiche da parte degli interpreti, si ricollega al primo criterio esaminato nella sezione 4.1.3, a proposito delle specificazioni della massima logica.²⁰³ In particolare, i tre modi di relazione logica possibili espressi dalla premessa maggiore di un sillogismo (soggetto e predicato, fondamento e conseguenza e parti e tutto) vengono convertiti in unità sintetiche attraverso la sintesi dell'incondizionato prevista dal supremo principio, che dà per la prima volta il concetto di incondizionato come titolo comune a tutte le idee:²⁰⁴

[...] così si dovrà cercare in primo luogo un incondizionato della sintesi categorica in un soggetto; in secondo luogo, un incondizionato della sintesi ipotetica dei membri di una serie; in terzo luogo, un incondizionato della sintesi disgiuntiva delle parti in un sistema.

Esistono infatti tante specie di sillogismi, ognuna delle quali procede attraverso prosillogismi verso l'incondizionato: l'una procede verso il soggetto, il quale non è più esso stesso un predicato; l'altra procede verso un presupposto che non presuppone più nient'altro; e la terza procede verso un aggregato dei membri della suddivisione, a cui non si richiede più nulla per completare la suddivisione di un concetto. (A323/B379-80)

Al fine di precisare ulteriormente le idee prodotte dall'uso reale, Kant approfondisce questo criterio di divisione basato sulle categorie di relazione rintracciando "ciò che è comune in ogni relazione che le nostre rappresentazioni possono avere", vale a dire, "1) la relazione al soggetto, 2) la relazione a oggetti, e più precisamente a oggetti in quanto fenomeni oppure [3]) in quanto oggetti del pensiero in generale" (A334/B391).²⁰⁵ Da ciò derivano le "tre classi" di idee, anima

²⁰³ Per una panoramica sulle obiezioni mosse dagli interpreti contro questo criterio di derivazione delle idee cfr. Rohlf (2010) e Caimi (2013).

²⁰⁴ Malter (1981, p. 185) similmente individua come primo passo della deduzione metafisica la classificazione delle premesse attraverso le categorie di relazione e come secondo passo l'applicazione del supremo principio a tali relazioni.

²⁰⁵ Rohlf (2010, p. 205) sostiene Guyer (1989, p. 80ss.) nel riconoscere in quest'ultima descrizione un criterio di deduzione distinto dal precedente e preferibile ad esso, perché in grado di aggirare le critiche di artificiosità, mosse

(“l’unità assoluta incondizionata del soggetto pensante”), mondo (l’unità assoluta della serie delle condizioni del fenomeno”) e dio (l’unità assoluta della condizione di tutti gli oggetti del pensiero in generale”); al di sotto di queste classi sono compresi tutti i concetti trascendentali della ragione.²⁰⁶

Su questa base possiamo formulare nel modo seguente le tre specificazioni del supremo principio, secondo il primo criterio esposto in 4.1.3:

[SP_{ca}] Se è dato il condizionato, è dato anche l’incondizionato della sintesi categorica in un soggetto;

[SP_{ip}] Se è dato il condizionato, è dato anche l’incondizionato della sintesi ipotetica dei membri di una serie;

[SP_{dis}] Se è dato il condizionato, è dato anche l’incondizionato della sintesi disgiuntiva delle parti di un sistema.

Kant specifica che sarà propriamente nel Libro secondo della Dialettica (“Delle inferenze dialettiche della ragion pura”) che verrà specificato quali idee determinate sono incluse al di sotto delle tre classi menzionate, sempre seguendo “il filo conduttore delle categorie” (A335/B392).²⁰⁷ Nei tre capitoli in cui si suddivide il Libro secondo Kant si confronterà, d’altra parte, con le tre discipline che componevano canonicamente la cosiddetta *metaphysica specialis*, vale a dire, la psicologia, la cosmologia e la teologia razionali, i cui oggetti di indagine sono le classi di idee di anima, mondo e dio, rispettivamente. Nella sezione 4.2.4 approfondiremo ulteriormente il

dagli interpreti, a proposito della corrispondenza tra la tavola delle funzioni logiche e le idee. Secondo l’interpretazione qui proposta non si tratta tanto di un ulteriore criterio rispetto al primo, ma di un suo approfondimento.

²⁰⁶ Per la differenza tra idee e classi di idee e le sue implicazioni cfr. Klimmek (2005). Willaschek (2018, p. 170) nota che anima, mondo e dio non sono mai esplicitamente denominate “classi di idee”; egli preferisce, conseguentemente, denominare le tre classi di idee “idee psicologiche, cosmologiche e teologiche”, che in A671/B699 vengono definite “tre tipi di idee trascendentali [*dreierlei transzendentale Ideen*]”.

²⁰⁷ Precisiamo che l’ulteriore specificazione delle idee segue a sua volta la tavola delle categorie. Al di sotto della classe di (1) anima stanno le idee di (1.a) anima come sostanza, (1.b) anima come semplice, (1.c) anima come unità, (1.d) anima come spirituale; sotto la classe di (2) mondo, Kant classifica (2.a) il mondo come contenente una composizione completa, (2.b) il mondo come contenente una divisione completa, (2.c) il mondo come contenente un’origine completa, (2.d) il mondo come contenente una dipendenza completa; nella classe di dio è compresa invece solo l’idea di dio come *ens realissimum*. Dal momento che Kant precisa che la deduzione verrà proseguita più approfonditamente nel Libro secondo (anche se altrove sostiene di averla già offerta nel Libro primo), Klimmek (2005) e Willaschek (2018, p. 174) sostengono che la vera e propria deduzione metafisica sia da individuare nel Libro secondo e non, come è stato più comunemente inteso, nel Libro primo, che, secondo questi interpreti, va invece letto come il semplice tentativo di una classificazione sistematica delle idee razionali.

legame tra il supremo principio e la metafisica, mentre per ragioni di spazio non ci sarà possibile dedicare un'analisi dettagliata dell'argomentazione kantiana del Libro secondo. A proposito di questo ci limitiamo alle seguenti considerazioni.

Innanzitutto, va specificato che, come nella deduzione metafisica delle classi di idee, anche la derivazione delle singole idee trascendentali, a cui Kant dedica il Libro secondo, avviene non solo attraverso il filo conduttore delle categorie dell'intelletto, ma anche a partire dall'uso logico della ragione: le singole idee emergono, infatti, come conclusione di particolari inferenze della ragione (nello specifico, paralogismi, antinomie e ideale), in cui è attivo, di volta in volta in modi diversi, il supremo principio e con esso il concetto di incondizionato concepito in senso oggettivo. Al di là di questo parallelismo, la deduzione delle classi di idee del Libro primo e la derivazione delle singole idee dalle inferenze razionali del Libro secondo vanno nettamente distinte, nella misura in cui l'uso logico in atto nei due contesti è differente. La deduzione delle classi di idee condotta nel Libro primo consiste nel portare generici sillogismi categorici, ipotetici e disgiuntivi fino all'unità incondizionata, attraverso l'uso reale della ragione, che produce, in questo modo le tre classi di idee come "premesse incondizionate", potremmo dire. Al contrario, nel Libro secondo le idee particolari vengono tratte come conclusioni da specifiche inferenze razionali costruite erroneamente attraverso fallacie logiche.²⁰⁸

In secondo luogo, a proposito del Libro secondo specifichiamo che l'argomentazione kantiana, volta a indagare le basi delle tre discipline della *metaphysica specialis*, rende comprensibile un'importante determinazione che Kant attribuisce alle idee trascendentali all'inizio del Libro primo, dove le descrive come "concetti inferiti [*geschlossene Begriffe*]" (A310/B366). Da quanto abbiamo anticipato a proposito del Libro secondo, è chiaro che le idee razionali sono concetti inferiti in quanto emergono nella conclusione di un sillogismo. Si tratta di una determinazione significativa ai nostri scopi perché marca una differenza rilevante tra concetti razionali e concetti intellettuali: questi ultimi, secondo Kant, non sono ottenuti tramite inferenze ma tramite riflessione [*reflektierte Begriffe*], nel senso che "non contengono nient'altro che l'unità della riflessione circa i fenomeni, nella misura in cui questi ultimi devono appartenere necessariamente a una coscienza empirica possibile" (*ibidem*), cioè devono basarsi sulle forme pure di spazio e tempo e sui concetti intellettuali, come abbiamo visto nel capitolo terzo.²⁰⁹ Al contrario,

²⁰⁸ "Di questi sillogismi dialettici vi sono dunque solo tre specie, tante quante sono le [specie di] idee alle quali pervengono le loro *conclusioni*" (A339/B397, corsivo mio); cfr. A406/B332-33.

²⁰⁹ La *Metafisica L* dà un'interessante descrizione del processo di riflessione: "Rispetto alla materia tutti i concetti derivano dai sensi; rispetto alla forma dall'intelletto, eppure essi [i concetti, AV] non sono innati nell'intelletto, ma

l'indipendenza della sintesi razionale dall'esperienza possibile fa sì che le idee siano il prodotto esclusivo di tale sintesi applicata a delle inferenze razionali.²¹⁰ Ciò rende conto dell'attività propriamente produttiva della ragione nel suo uso reale, che attraverso uno specifico procedimento logico e attraverso il supremo principio, dà luogo a ulteriori proposizioni sintetiche, non già date da altre sorgenti.

A questo punto, introduciamo la seconda interpretazione della deduzione delle idee, che individua la base logica da cui trarre le idee razionali non nell'uso logico della ragione ma nelle funzioni logiche dell'intelletto, sulla scorta del seguente passo, collocato nel capitolo sulle Antinomie:

[...] è solo dall'intelletto che possono sorgere concetti puri e trascendentali, la ragione non produce propriamente alcun concetto [*keinen Begriff erzeuge*], ma si limita tutt'al più a liberare il concetto dell'intelletto dalle inevitabili limitazioni di un'esperienza possibile, e tenta di estenderlo al di là dei confini dell'empirico, ma comunque in connessione con quest'ultimo. (A408-09/B435)

A una prima lettura questo passo sembra smentire la nostra ipotesi interpretativa a proposito della differenza qualitativa tra intelletto e ragione. Infatti, se la ragione “non produce propriamente alcun concetto” ma si limita ad estendere fino all'incondizionato le categorie intellettuali, essa non può essere considerata una facoltà in grado di produrre autonomamente i suoi concetti, come hanno rilevato Miles (1978, p. 288) e Malzkorn (1999, p. 79): quest'ultimo, in particolare, parla a questo proposito di una contraddizione tra questa deduzione alternativa e l'indipendenza delle idee rispetto ai concetti intellettuali esposta nell'Introduzione e nel Libro primo della Dialettica (cfr. A338/B396). In base a questa lettura, i concetti dell'intelletto non servirebbero semplicemente da guida per far emergere un sistema delle idee, com'era nella prima interpretazione proposta della deduzione metafisica, ma rappresenterebbero la vera e propria origine delle idee.

piuttosto emergono dalla riflessione in occasione dell'esperienza. Praticiamo questo atto di riflessione nella misura in cui abbiamo impressioni dei sensi” (V-Met-L1/Pölitz AA XVIII, 233-34).

²¹⁰ Klimmek (2005, pp. 9-10) spiega la differenza qui esposta tra concetti riflessi dell'intelletto e concetti inferiti della ragione ricorrendo alla distinzione tra concetti dati [*gegebene Begriffe*] e concetti prodotti [*gemachte Begriffe*], che Kant tematizza nella *Logica*. In particolare Refl 2853 AA XVI, 547: “I concetti sono dati o prodotti; quelli o a posteriori o a priori. Questi concetti inferiti tramite la ragione [o arbitrariamente o naturalmente]: idee, o composti arbitrariamente”. Le idee sono dunque concetti prodotti naturalmente, in quanto derivanti dalla natura della nostra ragione, e ciò spiega anche perché sono definiti da Kant come concetti necessari, mentre i concetti intellettuali sono concetti dati o a priori (le categorie) o a posteriori (i concetti empirici).

Più che considerare le due interpretazioni come alternative, vorrei proporre una lettura che possa abbracciarle entrambe.²¹¹ Sulla scorta di Klimmek (2005, p. 65ss.), va considerato innanzitutto che già nell'Introduzione e nel Libro primo della Dialettica la ragione viene determinata come riferentesi all'intelletto. Ciò vale tanto per l'uso logico della ragione, come abbiamo già rilevato, quanto per il suo uso reale, come si chiarirà nelle prossime sezioni dedicate all'uso regolativo. D'altra parte, nella prima ipotesi di deduzione metafisica le funzioni logiche e le categorie intellettuali erano già incluse nel processo di derivazione delle classi di idee e delle idee particolari in quanto parti delle inferenze razionali, senza nulla togliere con ciò all'irriducibilità e originalità delle idee rispetto ai concetti intellettuali. In questo senso, le idee possono essere considerate alla stregua di categorie estese fino all'incondizionato e contemporaneamente come distinte dalle categorie. A differenza di Klimmek, tuttavia, non descriverei per questo le idee trascendentali come "elementi in se stessi, anche se in un senso più debole rispetto alle categorie" (pp. 66-67). Se anche ci concentrassimo esclusivamente sulla definizione delle idee come categorie estese fino all'incondizionato, andrebbe, infatti, rilevata la presenza di un particolare che determina la differenza qualitativa tra i due tipi di concetti, vale a dire, proprio l'incondizionato. A precedere la deduzione metafisica delle idee particolari, sta infatti la derivazione dell'incondizionato in quanto titolo comune ad esse: è proprio tale incondizionato a marcare una differenza sostanziale tra idee e categorie e a rendere le prime originarie tanto quanto le seconde.

La presente analisi della deduzione metafisica delle idee non mirava a dirimere le controversie interpretative relative a questo tema, ma a rendere conto della complessità dell'argomentazione kantiana, offrendone una panoramica quanto più chiara. Concludo quest'analisi sollevando un ulteriore problema legato a questo tema: il sistema delle idee trascendentali così emerso non sembra includere *tutte* le idee che Kant analizza nel corso della Dialettica. In particolare, non pare trovino spazio in esso le idee di "terra pura, acqua pura, aria pura etc." o di una "forza fondamentale" (A646/B674; A649/B677), che Kant, a ben vedere, nomina solo nella prima sezione dell'Appendice alla Dialettica. Tali idee non sembrano rientrare nelle tre classi sopra esposte e infatti non sono analizzate da Kant all'interno del Libro secondo. Proseguendo il parallelismo con l'Analitica, mentre le idee psicologiche, cosmologiche e teologiche possono essere considerate pure, al pari delle categorie, forse queste differenti idee potrebbe essere

²¹¹ Oberhausen (1997, p. 231) non rileva una contraddizione tra le due possibili deduzioni metafisiche, ma interpreta la prima come uno sviluppo più maturo di un'elaborazione precedente, nella misura in cui le Antinomie, da dove questo passo è tratto, costituiscono il primo nucleo di sviluppo della Dialettica (cfr. Kemp Smith 1923/2003, p. 478ss.). Ciò sarebbe coerente con la nostra proposta interpretativa, secondo cui la distinzione qualitativa tra intelletto e ragione emerge progressivamente nel corso del decennio in cui Kant elabora la prima *Critica*.

definite “idee empiriche”, essendo relative a concetti empirici estesi fino all’incondizionato, al di là della paradossalità dell’espressione, che non trova riscontro nella lettera kantiana.²¹² Mentre ci dedicheremo a questo ulteriore tipo di idee nel quinto capitolo, per ora è sufficiente segnalarne l’esistenza e includerle tra le specificazioni del supremo principio, ipotizzando la loro derivazione dall’estensione fino all’incondizionato non di una categoria, ma di un concetto empirico.

Concludiamo la presente sezione, elencando tre ulteriori specificazioni del supremo principio, che ricalcano le tre declinazioni della massima logica secondo il secondo criterio (cfr. 4.1.3). Si tratta dei corrispettivi principi sintetici delle tre massime logiche dell’omogeneità, della specificazione e dell’affinità, di cui, anche in questo caso, Kant parla solo nella prima sezione dell’Appendice:

[**ML_{om}**] Per ogni due specie diverse esiste un genere comune;

[**ML_{spe}**] Per ogni specie esiste più di una sottospecie;

[**ML_{af}**] Per ogni due specie diverse esiste una specie intermediaria.

È soprattutto in relazione a questi principi che si chiarisce a ben vedere il tema del passaggio necessario dall’uso logico all’uso reale della ragione, a cui ci rivolgiamo ora nella sezione 4.2.3, e dell’uso regolativo, a cui è dedicato il quinto capitolo, in relazione al quale Kant specificherà che tipo di oggettività spetta al supremo principio e alle sue specificazioni. Introduciamo comunque già qui un’importante determinazione che Kant sottolinea in relazione a questi principi: essi, oltre ad esse definiti “proposizioni sintetiche a priori [*synthetische Sätze a priori*]” (A663/B691), sono

²¹² Va puntualizzato che nemmeno la dicitura “idee pure” o “idee trascendentali” viene utilizzata in modo rigoroso da Kant, che non traccia alcuna distinzione esplicita tra le idee, al di fuori della classificazione interna al sistema, che peraltro attraverso la deduzione metafisica mira ad essere esaustiva e completa. Ciò avvalorava l’ipotesi che le nuove idee nominate nell’Appendice possano essere il corrispettivo dei concetti empirici nell’Analitica, i quali non sono naturalmente compresi nella tavola delle categorie. Guyer (1990, p. 22) definisce questo tipo di idee “concetti esplicativi fondamentali *puri* o *idealizzati* - un ideale di un minimum esplicativo, piuttosto che di un maximum quantitativo”, dove il maximum quantitativo è invece rappresentato dalla massima logica applicata ai fenomeni, che richiede la continuazione della sintesi nello spazio e nel tempo. McNulty (2015, p. 5), sulla scorta di Wartenberg (1992, p. 229ss.), sottolinea il contesto delle scienze naturali entro il quale vengono nominate queste idee, che nonostante siano al di là dei limiti dell’esperienza, rendono comprensibili nuovi fenomeni dell’esperienza: tra esse McNulty annovera anche l’idea di spazio puro e del flogisto, non nominati direttamente nell’Appendice. In particolare, il flogisto viene definito un “elemento”, cioè, “un semplice concetto fondamentale della ragione” (Ref1 45 AA XIV, 375). Al contrario, Rauscher (2010, p. 296) parla a questo proposito di “idee mondane”, cioè potenzialmente esperibili.

anche descritti come “trascendentali” [*transzendente Grundsätze der Vernunft*], in contrapposizione alla natura logica e formale delle massime a cui corrispondono.

La determinazione di trascendentale, che abbiamo già riscontrato a proposito delle idee prodotte dall’uso reale, qualifica a ben vedere lo stesso supremo principio, che già nell’Introduzione viene descritto come “il *principium* trascendentale di essa [della ragione] nella conoscenza sintetica per mezzo della ragion pura” (A306/B363; cfr. A309/B366). Inoltre, nella stessa Introduzione la ragione nel suo uso reale viene nominata come “facoltà trascendentale [*transzendentales Vermögen*]” (A299/B356), mentre nell’uso logico figura come “facoltà logica”. Da questo punto di vista, sostenere una differenza qualitativa tra intelletto e ragione, a partire dall’attestazione di un uso reale della ragione, equivale a intendere la ragione come facoltà trascendentale.

Il significato di “trascendentale” in relazione all’uso reale della ragione è stato oggetto di dibattito tra gli interpreti, in particolare per la possibilità, piuttosto problematica, di conferire a tale attributo il senso di “condizione di possibilità dell’esperienza”. Mentre indagheremo nel quinto capitolo la funzione dell’uso reale della ragione rispetto alle conoscenze empiriche dell’intelletto, per ora basti constatare che la contrapposizione tra logico e trascendentale (nel senso di reale) che emerge nella Dialettica non è rintracciabile nell’Analitica, dove la logica (generale) si differenzia sì dalla logica trascendentale, che tuttavia rimane pur sempre logica (cfr. Willaschek, 2018, 32n.). Infatti, l’Analitica, al contrario della Dialettica, utilizza la logica trascendentale come canone e non come *organon*, come accade invece per l’uso reale della ragione. In questo senso, il significato di trascendentale operativo nella Dialettica potrebbe essere accostato più all’uso *trascendentale* delle categorie, che, similmente all’uso reale della ragione, utilizza la logica come *organon*.

4.2.3 La transizione dall’uso logico all’uso reale e il realismo trascendentale

Dopo aver analizzato l’uso reale della ragione, nelle sue diverse declinazioni, siamo ora in grado di esaminare compiutamente il problema del passaggio dalla massima logica al supremo principio.²¹³ La necessità di una transizione dall’uso logico della ragione al suo uso reale è dichiarata da Kant nello stesso momento in cui introduce per la prima volta la massima logica e il supremo principio della ragione. Dopo aver esaminato singolarmente entrambi, possiamo ora

²¹³ Puntualizziamo che il passaggio dalla massima logica al supremo principio non va confuso con la deduzione metafisica delle idee, come sembra fare Meer (2020, p. 140).

finalmente citare per intero il passo in cui Kant li enuncia mettendoli contemporaneamente in relazione:

[ML→SP] *Questa massima logica non può divenire [werden] in altro modo un principio della ragion pura, se non ammettendo [annimmt] 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/B364, corsivo mio)

Dunque, la massima logica non può divenire in altro modo un principio della ragion pura, se non ammettendo il supremo principio. Si tratta di quello che a partire dallo studio di Grier (2001) è stato individuato dagli interpreti come il cosiddetto “*transition passage*”, secondo la dicitura proposta da Willaschek (2018), il luogo cioè in cui Kant enuncia la necessità di una transizione dall'uso logico all'uso reale della ragione.

Tuttavia, rileggendo attentamente tale formulazione, essa sembra esporsi al rischio di un'interpretazione tautologica: che una massima logica non possa valere come principio dell'uso reale a meno che non si ammetta il principio dell'uso reale sembra piuttosto triviale.²¹⁴ Per dotare di un senso più pregnante questa affermazione, in effetti, gli interpreti l'hanno analizzata alla luce dell'Appendice della Dialettica, in cui la necessità della transizione dall'uso logico all'uso reale viene tematizzata e spiegata più esplicitamente. In particolare nella prima sezione dell'Appendice, infatti, a proposito delle tre massime di omogeneità, specificazione e affinità Kant afferma che esse non potrebbero essere applicate alla natura se non si presupponesse per ognuna di esse il corrispettivo principio trascendentale:

[ML_{om}→SP_{om}] Il principio logico dei generi presuppone [voraussetzt] un principio trascendentale, se lo si vuole applicare alla natura (A654/B682);

[ML_{spe}→SP_{spe}] Questa legge logica [di specificazione, AV] sarebbe senza senso e senza applicazione se non si fondasse su una legge trascendentale di specificazione (A656/B684);

²¹⁴ È un'osservazione fatta anche da Anderson (2015, p. 281).

[**ML_r→SP_r**] Questa legge logica del *continuum specierum (formarum logicarum)* presuppone [*voraussetzt*] però una legge trascendentale (*lex continui in natura*) (A660/B688).

Più in generale, potremmo rintracciare nella seguente formulazione l'enunciazione più esplicita della necessità del passaggio dall'uso logico all'uso reale, valida per tutte le specificazioni sopra esposte:

[**ML→SP**] Di fatto, non si comprende come possa aver luogo un principio logico dell'unità razionale delle regole, se non si presuppone [*vorausgesetzt würde*] un principio trascendentale, tramite cui venga ammessa [*angenommen wird*] a priori una siffatta unità sistematica come necessaria e inerente agli oggetti stessi. (A650/B678)²¹⁵

Con l'Appendice, con cui si conclude la Dialettica, ottiene, dunque, chiarimento il “*transition passage*” enunciato in apertura alla Dialettica. Le formulazioni della transizione tra Introduzione e Appendice, infatti, presentano con evidenza affinità tali da renderle accomunabili.

L'unica differenza rilevante potrebbe essere individuata nell'espressione utilizzata da Kant per enunciare nello specifico la transizione: nell'Introduzione si tratta di un *diventare* [*werden*] principio da parte della massima razionale, mentre nell'Appendice si parla del principio come di un *presupposto* da introdurre per fondare la massima. Nel primo caso, dunque, viene tematizzata precisamente una *transizione*, tale per cui la massima si trasforma in principio, mentre nel secondo caso la massima mantiene la sua natura di massima e accanto ad essa viene presupposto un principio ulteriore: a questo proposito più che di transizione, si potrebbe parlare di un *passaggio* dalla massima al principio. A mio avviso, non si tratta, tuttavia, di una differenza tale da invalidare la sovrapposizione tra le formulazioni, dal momento che nell'Introduzione Kant afferma che la massima può diventare principio *solo se* viene *ammesso* il supremo principio. L'ammissione o presupposizione del supremo principio è un elemento comune a tutte le formulazioni della transizione e, se in seguito alla sua assunzione la massima diventi principio o venga fondata da tale principio, non sembra costituire una differenza essenziale.²¹⁶

²¹⁵ In realtà, con queste parole Kant si sta riferendo al principio di omogeneità, che postula l'unità delle specie, appunto, ma l'espressione più generale di “unità sistematica” può rendere conto di tutti tre i principi.

²¹⁶ Per Willaschek (2018, p. 104, pp. 120-23), al contrario, si tratta di una differenza significativa per l'interpretazione dell'illusione trascendentale, che consiste nel passaggio dalla massima soggettiva al principio oggettivo, come vedremo, mentre il *transition passage* tematizza propriamente una transizione. Considerando che anche le

D'altra parte, l'utilizzo dei verbi assumere [*annehmen*] e presupporre [*voraussetzen*], comune alle diverse formulazioni, non è fortuito, ma ha un significato preciso nell'epistemologia kantiana, che esploreremo nel capitolo successivo dedicato all'uso regolativo. È importante, tuttavia, sottolineare fin da ora che non si tratta solo di comprendere perché l'uso logico necessita dell'uso reale e che implicazioni comporti l'assunzione di un uso reale, data la problematicità di una sintesi puramente concettuale, ma anche di tenere presente che alla base della transizione sta un'assunzione o presupposizione, non una conoscenza, né un'opinione.

L'assimilazione della formulazione dell'Introduzione alle formulazioni dell'Appendice risulta proficua innanzitutto perché viene allontanata l'ipotesi di una sua interpretazione in senso tautologico. Nelle formulazioni dell'Appendice, infatti, Kant dichiara con maggiore chiarezza che senza il supremo principio non potrebbe essere compresa né essere utilizzata la massima logica. Si tratta, dunque, effettivamente della necessità di una transizione dalla massima al principio, non dettata dall'ovvietà in base a cui senza questo passaggio la massima non potrebbe valere come principio, ma da una necessità, in primo luogo, interna alla stessa massima logica.

Nell'Appendice alla Dialettica emergono, inoltre, ulteriori motivi a sostegno della necessità della transizione da un uso logico a un uso reale della ragione: tale transizione, infatti, si rivelerà essere una necessità non solo per l'uso logico della ragione, ma anche per l'uso empirico dell'intelletto. Mi concentrerò, innanzitutto, sulla necessità manifestata dalla ragione e sulle sue implicazioni, mentre nella sezione 5.3 del seguente capitolo approfondirò il rapporto tra l'uso reale della ragione e la facoltà dell'intelletto.

Dalla precedente analisi dell'uso logico della ragione sono già emersi i motivi per cui la massima logica necessita del supremo principio: la ricerca dell'incondizionato imposta dalla massima non può essere portata avanti in assenza del concetto stesso di incondizionato, che solo l'uso reale della ragione può dare. La datità dell'incondizionato, a sua volta, non è il risultato di una produzione arbitraria dell'uso reale, ma rimanda all'esistenza oggettiva dell'incondizionato: in base al supremo principio dell'Introduzione, infatti, l'incondizionato è “contenuto nell'oggetto”; similmente il supremo principio dell'Appendice dichiara l'unità sistematica come “inerente agli oggetti stessi”.²¹⁷

rielaborazioni del *transition passage* nell'Appendice si riferiscono a un passaggio, utilizzerò i termini “transizione” e “passaggio” in modo indifferenziato.

²¹⁷ Cfr. A648/B676: “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,

L'oggettività dell'incondizionato affermata dal supremo principio si specifica nell'Appendice alla Dialettica nei termini di una *conformità (Angemessenheit) della ragione alla natura*: in ciò consiste il “presupposto trascendentale [*transzendente Voraussetzung*]” della ragione (A651/B679). L'unità sistematica viene, cioè, assunta da parte dell'uso reale della ragione come “conforme alla natura [*der Natur gemäß*]” (A651/B679):

[...] si vede chiaramente che queste leggi giudicano come in sé razionali e *conformi alla natura [der Natur angemessen]* la parsimonia delle cause fondamentali, la molteplicità degli effetti e la conseguente affinità delle parti della natura, e che pertanto tali principi si raccomandano di per sé, e non soltanto come un semplice ausilio metodico. (A661/B689, corsivo mio)

La presupposizione di una conformità della ragione alla natura viene enunciata in questi termini nella prima sezione dell'Appendice e viene ribadita nella seconda sezione, che in questo senso presenta anch'essa l'enunciazione della necessità dell'uso reale della ragione, sebbene non sia più a tema l'uso logico della ragione come punto di partenza della transizione: la ragione “esige di presupporre l'unità sistematica come unità della natura [...], e lo esige assolutamente, dunque come risultante dall'essenza delle cose” (A693/B691).

Secondo l'interpretazione di Brandt (1989, pp. 180-181), il concetto di “*Angemessenheit*” “significa che la natura è *finalisticamente* organizzata in funzione delle nostre facoltà cognitive”, e allo stesso tempo che la natura è un'unità finalisticamente organizzata in se stessa, tra le sue parti. Nell'Appendice, tuttavia, un riferimento esplicito al concetto teleologico di finalità [*Zweckmäßigkeit*], meglio tradotto come “conformità a scopi”, si riscontra soltanto nella seconda sezione, dove compare esclusivamente in rapporto al secondo senso nominato da Brandt, come unità sistematica della natura in se stessa. Nello specifico, Kant in questo contesto parla dell’“l'unità conforme a scopi delle cose [*zweckmäßige Einheit der Dinge*]” (A686/B714), poiché fondata sul “presupposto di una suprema intelligenza [l'idea di Dio, AV] come unica causa dell'universo” (*ibidem*) che modella la natura in base alle sue intenzioni. All'interno dell'Appendice, dunque, il concetto di *Zweckmäßigkeit* è riferito esplicitamente solo alla natura come in se stessa conforme a scopi: tale caratterizzazione costituisce peraltro la novità kantiana nella concezione del sistema, che nella tradizione precedente non era mai stato associato all'idea

indipendentemente dalla loro diversità, possono essere derivate: ebbene, questo sarebbe un principio trascendentale della ragione, che renderebbe necessaria l'unità sistematica non in modo semplicemente soggettivo e logico – cioè come metodo –, bensì in modo oggettivo”. Nel capitolo dedicato all'uso regolativo l'oggettività dei principi trascendentali della ragione verrà ulteriormente specificata.

di scopo.²¹⁸ In ogni caso, per quanto utile alla comprensione, il legame tra la conformità della natura agli scopi della ragione, tematizzata nell'Appendice attraverso il concetto di *Angemessenheit* ma non di *Zweckmäßigkeit*, e la conformità a scopi interna alla natura non viene esplicitamente tracciato nella prima *Critica* ed emergerà solo con la *Critica della facoltà di giudizio*.²¹⁹

L'oggettività del supremo principio e delle sue specificazioni nel senso di una conformità della ragione alla natura permette di chiarire ulteriormente la necessità della transizione dall'uso logico all'uso reale: le massime logiche di omogeneità, specificazione e affinità non sarebbero comprensibili e utilizzabili se l'unità incondizionata che esse ricercano non fosse oggettiva, nel senso di "conforme alla natura". La ragione non potrebbe indagare l'esperienza alla ricerca di un'unità sistematica, in base al suo uso logico, se non presupponesse che la natura stessa sia un'unità sistematica da conoscere progressivamente. Non sarebbe sensato, infatti, ricercare qualcosa che non si presuppone di trovare prima o poi, almeno parzialmente.²²⁰

²¹⁸ "Con sistema io intendo però l'unità di molteplici conoscenze sotto un'idea. Quest'ultima è il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto mediante tale concetto viene determinata a priori l'estensione del molteplice, come pure la collocazione delle parti tra di loro. Il concetto scientifico della ragione contiene quindi il fine [*Zweck*] e la forma del tutto, congruente con quel fine. L'unità del fine, a cui si riferiscono tutte le parti - le quali si riferiscono anche reciprocamente nell'idea di quel fine - fa sì che si possa avvertire la mancanza di una parte qualsiasi quando si conoscano le altre, e non abbia luogo alcuna aggiunta contingente né si verifichi alcuna quantità indeterminata di perfezione i cui limiti non siano già determinati a priori" (A832/B860). Attraverso il ricorso all'idea, come prodotto dell'uso reale della ragione, in quanto scopo di un sistema, si comprende ulteriormente il carattere completo dell'unità razionale, che avevamo sottolineato nella sezione 4.1.1. Sulla novità kantiana nella concezione di sistema in relazione all'idea di scopo cfr. Hinske (1991), e più in particolare sul concetto di sistema all'interno dell'Appendice cfr. Meer (2019, p. 148-157).

²¹⁹ Nella *Critica della facoltà di giudizio* trova la sua definitiva tematizzazione il "principio trascendentale della finalità della natura nella capacità di giudizio" (EE AA XX, 218; p. 110). Le considerazioni di Brandt sul doppio significato di "*Zweckmäßigkeit*", per quanto illuminanti, non devono portare a rintracciare nell'Appendice ciò che solo nella *Critica della facoltà di giudizio* verranno denominate "conformità a scopi soggettiva" e "conformità a scopi oggettiva" (cfr. KU AA V, 192-94; pp. 28-30), nonostante proprio tale confronto abbia generato il dibattito tra Vaihinger e Adickens, come nota Meer (2019, p. 145). Tra le differenze nel concetto di scopo tra prima e terza *Critica* particolarmente rilevante è il carattere intenzionale dell'unità sistematica, in quanto prodotto della volontà di Dio, come idea della ragione, carattere che dopo il 1787 verrà estromesso dal concetto di scopo e di sistema (cfr. Brandt, 1989, p. 186). Per un confronto della nozione di conformità a scopi tra prima e terza *Critica* cfr. Guyer (1990), Makkreel (1991), Horstmann (1989), Brandt (1989).

²²⁰ Cfr. Guyer (1990, pp. 26-27). Allison (1983/2004) fornisce una spiegazione simile della necessità della transizione, differenziando la necessità del presupposto trascendentale, che assume l'unità incondizionata come effettivamente data, da una "caccia a un tesoro nascosto, che qualcuno potrebbe ragionevolmente cercare, pur riconoscendo che esso potrebbe non esistere" (p. 332). A nostro avviso, anche una ricerca del tesoro, come qualsiasi ricerca, prevede l'assunzione della sua esistenza. Allison, inoltre, non sembra supportare la sua stessa spiegazione quando, nelle righe immediatamente successive, fa appello alla relazione analitica tra condizionato e qualche condizione per giustificare il supremo principio. È coerente con la nostra analisi, invece, tanto la caratterizzazione data da Grier (2001, p. 126) del supremo principio come "condizione d'applicazione" della massima logica, quanto quella data da Proops (2010), secondo il quale "l'illusione che SP sia vero è inevitabilmente generata nelle menti razionali finite in virtù del loro essere soggetti all'esigenza della ragione espressa dalla prescrizione ML" (p. 453). Proops, tuttavia, non considera la sua interpretazione compatibile con quella di Grier. Willaschek (2018) motiva la necessità di SP appellandosi esclusivamente al concetto di sistema, nella misura in cui esso, pur essendo generato da ML, implica il

Dal punto di vista dell'uso ipotetico della ragione, non sarebbe possibile formulare alcuna ipotesi empirica nel contesto dell'investigazione della natura se non si presupponesse che la natura presenti in se stessa un ordine conforme a quello razionale. Nella sezione 4.1.3 avevamo già puntualizzato che l'operazione induttiva, a cui dà luogo l'uso ipotetico, non si fondasse, in ultima analisi, su basi empiriche; ora siamo in grado di comprendere che la sua fondazione è, secondo Kant, completamente razionale. D'altra parte, come nota Rush (2000, p. 844) "il principio di sistematicità non è una mera ipotesi - non può essere né verificato né falsificato". L'uso ipotetico e logico della ragione si fonda, cioè, su un uso apodittico, non nel senso logico previamente analizzato, per cui l'universale già dato consiste in un giudizio in generale, ma nel senso reale per cui ciò che è già dato è l'incondizionato.²²¹ L'incondizionato è, infatti, dato dall'uso reale della ragione e, sulla sua base, la conformità tra ragione e natura viene presupposta.

Attraverso le considerazioni sopra esposte abbiamo cercato di ricostruire una giustificazione della necessità del passaggio dall'uso logico all'uso reale della ragione, giustificazione che Kant fornisce per lo più implicitamente, ma che è particolarmente esplicita in questo passaggio della prima sezione dell'Appendice, in relazione alla legge di omogeneità:

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? In tal caso, infatti, la ragione procederebbe in una direzione esattamente contraria alla sua destinazione, in quanto si porrebbe come fine un'idea che contraddice del tutto la costituzione della natura. (A651/B679)²²²

riferimento alle idee prodotte dall'uso reale. A nostro avviso, ciò è vero perché il sistema perseguito dalla massima logica è concepito attraverso il concetto di incondizionato: è, dunque, tale concetto a spiegare in ultima analisi la transizione, non in primo luogo la nozione di sistema.

²²¹ Cfr. A650/B678: "D'altra parte, se si fa attenzione all'uso trascendentale dell'intelletto, risulta che quest'idea di una forza fondamentale in generale non è destinata, come problema, semplicemente all'uso ipotetico dell'intelletto, ma pretende una realtà oggettiva, mediante la quale sia postulata l'unità sistematica delle molteplici forze di una sostanza e sia stabilito un principio apodittico della ragione". Puntualizziamo che "intelletto" e "ragione" sembrano utilizzati come sinonimi in questo contesto. Emerge con evidenza, a questo punto, la differenza nella concezione di induzione tra Hume e Kant, che, al contrario del primo, considera l'operazione induttiva fondata nella natura della nostra ragione: cfr. Rohlf (2014).

²²² Meno chiara la formulazione in A653/B681, che sembra appoggiarsi alla constatazione empirica dell'omogeneità della natura, mentre in realtà si tratta sempre di un presupposto trascendentale: "Se tra i fenomeni che ci si offrono, vi fosse una così grande diversità - non dico nella forma (giacché in questa i fenomeni possono essere simili tra loro), bensì nel contenuto, cioè nella molteplicità di esseri esistenti - tale che anche il più acuto intelletto umano non

La necessità dell'uso reale come fondamento dell'uso logico della ragione viene infine rinvenuta nella destinazione [*Bestimmung*] della stessa ragione: la ragione è per sua natura destinata a presupporre le proprie idee come conformi alla natura. Per questo, Kant prosegue, “la legge della ragione, secondo cui tale unità va ricercata, è una legge necessaria, poiché senza di essa non avremmo affatto una ragione” (A651/B659; cfr. A652/B680; A695/B723; A701/B729). La presupposizione di una conformità tra ragione e natura è, dunque, implicata dalla stessa natura della ragione. Tale presupposizione non costituisce, conseguentemente, un “artificio economico della ragione per potersi quanto più risparmiare la fatica” nell'indagine della natura: “[u]na siffatta intenzione egoistica la si può distinguere molto facilmente dall'idea secondo la quale chiunque può supporre che questa unità di ragione sia conforme alla natura stessa, e che qui la ragione non mendichi, ma piuttosto comandi [...]” (A653/B681).

D'altra parte, la conformità tra natura e ragione non può nemmeno essere considerata come il prodotto di un'osservazione empirica: “non si può neanche dire che la ragione, in base ai propri principi, abbia desunto previamente questa unità dalla costituzione contingente della natura” (A651/B679). Il supremo principio e gli specifici principi trascendentali non vanno confusi, infatti, con principi empirici, dal momento che essi sono frutto dell'uso reale della ragione. D'altra parte, come nota Neiman (1994), presumere attraverso il supremo principio, valido per le cose in sé, l'incondizionato come dato implica già “l'idea che il mondo come un intero sia completamente intelligibile”, cioè sia conforme alla ragione umana; infatti, spiega Neiman, “[s]e riuscissimo a cogliere la totalità di tutte le condizioni, avremmo raggiunto un punto in cui il mondo è trasparente alla ragione umana, avendo seguito ogni condizione fino alla sua fonte ultima e necessaria” (p. 64).

Per quanto Kant non torni a tematizzare nell'Appendice l'uso reale della ragione, dunque, è importante sottolineare che il presupposto della conformità tra natura e ragione sia frutto di una sintesi condotta della ragione, da cui soltanto tale presupposto può nascere. È dalla ragione che deriva la presupposizione di tale conformità, non dalla natura:

Ma neanche questa legge della specificazione può essere desunta dall'esperienza, poiché quest'ultima non può aprire orizzonti così vasti. La specificazione empirica si ferma presto nella distinzione del molteplice, se non è stata guidata da una previa legge trascendentale di

potesse scoprire la minima somiglianza mediante il paragone di un fenomeno con un altro (un caso, questo, che si può benissimo pensare), allora non avrebbe affatto luogo la legge logica dei generi [...]”.

specificazione – intesa come un principio della ragione – a cercare tale distinzione e a presupporla sempre nuovamente, anche qualora essa non si riveli ai sensi. (A657/B685)²²³

Come abbiamo considerato a proposito dell'uso ipotetico della massima logica, infatti, la ragione continua la ricerca dell'incondizionato anche se l'ipotesi iniziale non trova corrispondenza nell'esperienza, né tratta un'eventuale corrispondenza come una mera “verosimiglianza al principio di spiegazione presupposto” (A653/B681), assumendo invece la piena conformità tra ragione e natura.²²⁴

Dopo aver mostrato come il passaggio necessario dall'uso logico all'uso reale della ragione comporti l'assunzione della presupposizione trascendentale di una conformità tra ragione e natura, in quanto segue vorrei mettere in luce come tale presupposizione coincida con l'assunzione di quello che Kant ha definito nel corso della Dialettica come “realismo trascendentale”, per quanto la connessione tra la conformità di ragione e natura e il realismo trascendentale non venga esplicitamente tracciata da Kant nell'Appendice alla Dialettica. La teoria del realismo trascendentale è introdotta nel capitolo sulle Antinomie (sezione sesta e settima) come l'assunzione che sta alla base dell'errore della cosmologia razionale, e nella prima

²²³ Proprio perché alla base della presupposizione trascendentale non vi è la mera osservazione empirica, Kant, a proposito del principio trascendentale di omogeneità applicato alla ricerca di una forza fondamentale comune alle diverse forze, afferma che “anche senza aver tentato di stabilire l'accordo delle molteplici forze, e persino nel caso che non riusciamo a trovarlo dopo tutti i nostri tentativi, noi tuttavia presupponiamo che un tale accordo possa essere trovato” (A650/B678). Cfr. anche A645/B673: “Tali concetti razionali non vengono attinti dalla natura, ma piuttosto noi indaghiamo la natura secondo queste idee, e consideriamo carente la nostra conoscenza, finché essa non risulti adeguata a tali idee”; A660/B688: “[d]ietro a queste leggi, peraltro, non si nasconde l'intenzione di usarle come semplici tentativi per costruire una prova, sebbene questa connessione, ove si verifichi, offra una ragione potente per considerare come fondata l'unità pensata ipoteticamente [...]”. Come vedremo nel capitolo 5, tale concezione ha una ricaduta fondamentale per la filosofia della scienza kantiana. Ciò è anticipato da Kant nella seconda Prefazione, dove a proposito della pratica scientifica di Galilei, Torricelli e Stahl afferma: “Essi compresero che la ragione arriva a vedere solo ciò che essa stessa produce secondo il suo progetto; e compresero che essa deve avanzare con i principi dei suoi giudizi, secondo leggi stabili, e deve costringere la natura a rispondere alle sue domande, senza farsi guidare soltanto da essa, come se fosse tenuta per le dande. E questo perché, in caso contrario, le osservazioni casuali che noi facessimo senza un piano prestabilito, non si connetterebbero affatto in una legge necessaria, mentre è proprio di una tale legge che la ragione va in cerca e ha bisogno. La ragione deve accostarsi alla natura, tenendo in una mano i suoi principi – seguendo i quali soltanto è possibile che dei fenomeni concordanti valgano come delle leggi –, e nell'altra mano l'esperimento che essa ha escogitato seguendo quei principi: e questo per essere istruita dalla natura, certo, ma non come uno scolaro che stia a sentire tutto ciò che vuole il maestro, bensì come un giudice che svolga il suo ruolo, costringendo i testimoni a rispondere alle domande che egli pone loro. E così, anche nella fisica una rivoluzione tanto vantaggiosa del modo di pensare la si deve solo a un'idea: che la ragione cerchi nella natura, *in conformità a ciò che essa stessa vi pone*, quello che deve imparare da essa (senza attribuirglielo in maniera falsata), e di cui di per se stessa non saprebbe nulla. È in questo modo che la scienza della natura è stata portata per la prima volta sul cammino sicuro della scienza, mentre per tanti secoli non aveva fatto altro che andare a tentoni” (BXIII-XIV, corsivo mio). D'altra parte, Wartenberg (1992), che dà una delle interpretazioni più forti della natura trascendentale dei principi razionali che regolano la pratica scientifica, sottolinea anche come la filosofia della scienza kantiana, data l'importanza che riconosce all'esperimento, non concepisca la scienza come una pratica meramente a priori, cioè in un modo utilitaristico, come se la ragione istituisse tali principi per sua semplice convenienza.

²²⁴ Cfr. anche A688/B716, A699/B727, A700-1/B728-29.

edizione del quarto Paralogismo (A466ss.), in relazione al contesto metafisico della domanda sul “rapporto [dell’anima, AV] con i possibili oggetti nello spazio” (A344/B402).²²⁵ In questo contesto il realismo trascendentale viene contrapposto all’idealismo trascendentale, in cui Kant riconosce la propria posizione filosofica e che funge da “chiave per la soluzione della dialettica cosmologica” (A490/B518).

A proposito del realismo trascendentale, Kant afferma:

Il realista trascendentale si rappresenta i fenomeni esterni (posto che si ammetta la loro realtà) come cose in se stesse, che esistono indipendentemente da noi e dalla nostra sensibilità, e dunque sarebbero fuori di noi anche secondo concetti puri dell’intelletto. (A369)

Secondo la concezione del realismo trascendentale la realtà coinciderebbe, dunque, con il mondo noumenico, emerso nell’Analitica a partire dai concetti puri dell’intelletto, e che nella Dialettica viene più precisamente attribuito all’uso reale della ragione: nello specifico, la rappresentazione dei “fenomeni esterni [...] come cose in se stesse” comporta una confusione tra fenomeni e noumeni che ci riporta ai vizi di surrezione descritti nel ’70 e alle accuse rivolte nella prima *Critica* alle filosofie di Leibniz e di Locke, che, come abbiamo visto nella sezione 3.3.2 a proposito dell’uso trascendentale delle categorie, avevano rispettivamente “intellettualizzato” i fenomeni e “sensificato” i concetti intellettuali, facendo un uso trascendentale dell’intelletto.

Nella Dialettica la confusione tra fenomeni e noumeni in cui consiste il realismo trascendentale non è generata dall’uso trascendentale dell’intelletto, ma dall’uso reale della ragione: la ragione, al contrario dell’intelletto, attraverso il suo uso reale è capace di una sintesi puramente concettuale che attribuisce una possibilità reale, e non semplicemente logica, al mondo noumenico, ora

²²⁵ Il legame tra la presupposizione trascendentale di una conformità tra i principi della ragione e i principi della natura e la dottrina del realismo trascendentale viene proposta e ampiamente argomentata da Willaschek (2018, p. 138ss.), che fornisce anche un’interessante panoramica della filosofia occidentale, da Aristotele alla tradizione wolffiana, come fondata sul presupposto del realismo trascendentale. Tuttavia, Willaschek associa la presupposizione trascendentale e il relativo realismo all’uso costitutivo e non all’uso regolativo della ragione, contrariamente a quanto proposto nel capitolo seguente. A nostro avviso, si tratta di considerare, innanzitutto, come il realismo trascendentale coincida con l’uso reale della ragione, e solo in secondo luogo di analizzare la declinazione legittima e illegittima dell’uso reale: in questo modo, anche al realismo trascendentale potrà essere riconosciuta una valenza positiva all’interno dell’impostazione critica. Ciò è, peraltro, coerente con la naturalità e inevitabilità per la ragione umana dell’assunzione del realismo trascendentale, come vedremo nella prossima sezione 4.2.4. Per un’analisi della contrapposizione tra idealismo trascendentale e realismo trascendentale rimando a Allison (2004, pp. 20-49), che, al di là della specifica interpretazione epistemologica su cui il dibattito è aperto, ha il merito di aver fornito un esame dettagliato di tutte le diverse posizioni filosofiche che, in modi diversi, rientrano secondo Kant all’interno del realismo trascendentale.

abitato dall'incondizionato. Ciò spiega perché Kant attribuisca alle idee della ragione una “realtà trascendentale (soggettiva) [*transzendente (subjective) Realität*]” (A339/B397) (soggettiva, perché prodotti necessari della ragione, in quanto facoltà soggettiva dell'animo) e contribuisce a chiarire, peraltro, perché il supremo principio sia dichiarato vero per le cose in sé, ammesse dal realismo trascendentale: con la dottrina del realismo trascendentale, infatti, risulta evidente che nella Dialettica le cose in sé prendono il nome di idee della ragione dotate di realtà trascendentale.²²⁶ Inoltre, proprio perché la ragione attraverso il suo uso reale si presume in grado di produrre la realtà del mondo noumenico, è possibile riconoscere tra le implicazioni del realismo trascendentale il presupposto di una conformità tra ragione e natura.²²⁷

Più nello specifico, nella Dialettica il realismo trascendentale viene riconosciuto come la base delle inferenze dialettiche. Senza potersi soffermare distesamente sulla confutazione kantiana degli argomenti della metafisica dogmatica, diciamo sinteticamente che l'inferenza dialettica consiste nell'applicazione del supremo principio, che, come abbiamo visto, è vero per le cose in sé, ai fenomeni, per cui invece è valida solo la massima logica di ricercare l'incondizionato e non parimenti la pretesa di rintracciare l'incondizionato come dato nell'esperienza, che può essere solo condizionata. In questo senso, i fenomeni vengono trattati alla stregua di cose in sé, secondo la concezione del realismo trascendentale, che “deriva dalle modificazioni della nostra sensibilità cose in sé sussistenti e quindi fa di semplici rappresentazioni cose in sé stesse” (A491/B519).

²²⁶ Klimmek (2005, p. 37) sostiene che il realismo trascendentale è alla base dell'uso reale della ragione proprio a partire dalla constatazione della validità dell'applicazione del supremo principio alle cose in sé.

²²⁷ Riconoscere nel presupposto di conformità tra ragione e natura una delle implicazioni del realismo trascendentale può risultare problematico, dal momento che Kant accosta espressamente al realismo trascendentale il cosiddetto “idealismo empirico”, che non riconosce la realtà empirica degli oggetti delle nostre rappresentazioni: “il realismo trascendentale viene a trovarsi necessariamente in imbarazzo e si vede obbligato a far posto all'idealismo empirico, poiché considera gli oggetti dei sensi esterni come qualcosa di diverso dai sensi stessi e considera i semplici fenomeni come degli esseri autonomi sussistenti fuori di noi. In tal caso, è certo che, pur nella migliore coscienza che possiamo avere della nostra rappresentazione di queste cose, si è ben lungi dall'esser certi che se esiste la rappresentazione, esiste anche l'oggetto ad essa corrispondente” (A371). Ciò sembrerebbe affermare esattamente l'opposto di una conformità tra ragione e natura. Eppure, come nota Allison (2004, p. 27ss.), l'ulteriore implicazione dell'idealismo empirico è precisamente l'ammissione di un paradigma gnoseologico in base a cui l'unica possibilità di conoscenza degli oggetti è data da una ragione in grado di conoscere gli oggetti come cose in sé: per quanto l'idealista empirico non riconosca la propria facoltà conoscitiva come conforme a tale paradigma, è pur sempre a quel modello che si commisura, pur essendo rispetto ad esso in difetto. Allison parla a questo proposito di un “modello teocentrico di conoscenza”, che l'interprete identifica con l'intelletto intuitivo. Dal nostro punto di vista, più che di intelletto intuitivo, che abbiamo già visto in connessione con il concetto di noumeno in senso positivo, si tratta in questo caso proprio dell'uso reale della ragione. A proposito del riconoscimento del realismo trascendentale come presupposto dell'uso reale della ragione e non soltanto delle antinomie, rimando all'approfondita analisi di Grier (2001) e Willaschek (2018, pp. 138-156), che tuttavia identifica la concezione del noumeno in senso positivo con il realismo trascendentale, senza rilevare di conseguenza la corrispettiva distinzione tra intelletto, responsabile del concetto positivo di noumeno, e ragione, in cui il noumeno guadagna propriamente realtà. Anche Kreines (2022) pone al centro della sua analisi la corrispondenza del supremo principio con l'assunzione del realismo trascendentale, rilevando come in questo modo la Dialettica, al contrario dell'Analitica, sia in grado di offrire un argomento contro la metafisica razionalista fondato su premesse che gli stessi razionalisti sono in condizione di accettare.

In contrapposizione al realismo trascendentale, il realismo empirico adotta una concezione di realtà fondata sull'esperienza possibile. Ai fenomeni viene, cioè, attribuita una realtà *empirica* e non la realtà trascendentale propria delle cose considerate in sé stesse, al di là delle condizioni della loro conoscibilità. In questo senso, il realismo empirico è implicato dall'idealismo trascendentale kantiano, che stabilisce, coerentemente con la concezione empirica di realtà, la distinzione tra fenomeni e noumeni e ammette la conoscibilità dei soli fenomeni attraverso l'idealità trascendentale delle forme dell'intuizione spaziotemporali.

Assumendo la concezione dell'idealismo trascendentale è possibile, conseguentemente, risolvere il conflitto antinomico generato in relazione all'idea cosmologica, identificando le fallacie contenute nelle inferenze dialettiche della ragione pura, nella misura in cui viene riconosciuta l'impossibilità di rintracciare un oggetto incondizionato nel mondo fenomenico, al di fuori della progressiva sintesi spaziotemporale. Come abbiamo considerato nella sezione 4.1.1, solo attraverso una sintesi spaziotemporale, infatti, la ricerca dell'incondizionato imposta dalla massima logica può essere perseguita. L'analisi delle inferenze dialettiche alla base delle discipline della metafisica dogmatica porta, dunque, a rimarcare i risultati dell'Analitica, che, come abbiamo visto, ammetteva una dimensione reale sono in connessione alla sintesi esperienziale: "è reale [*wirklich*] tutto ciò che rientra in un contesto con una percezione secondo le leggi del progresso empirico" (A493/B523).

A questo punto è importante per i nostri scopi soffermarsi su due punti in particolare. In primo luogo, è rilevante considerare che le due concezioni di realtà assunte dal realismo e dall'idealismo trascendentali offrono finalmente i concetti critici per distinguere i due tipi di realtà che abbiamo visto emergere progressivamente nel corso dell'evoluzione del pensiero kantiano, legati, corrispondentemente, alla sintesi della ragione pura e alla sintesi dell'immaginazione fondata sull'esperienza possibile: da una parte, viene tematizzata una realtà trascendentale, che l'uso trascendentale dell'intelletto non riesce a realizzare e che viene compiutamente prodotta dalla sintesi della ragione; dall'altra, c'è la realtà empirica che emerge dal connubio tra intuizioni sensibili e concetti intellettuali.

In secondo luogo, il risultato del conflitto antinomico ci porta a concludere che la filosofia kantiana, in quanto idealismo trascendentale in grado di risolvere le fallacie di una metafisica dogmatica fondata sull'opposto realismo trascendentale, sembra riservare alla Dialettica un ruolo esclusivamente negativo: per quanto in essa emerga la possibilità di un uso reale della ragione, quest'ultimo non può essere ammesso entro i limiti del mondo fenomenico, in cui l'unico concetto di realtà valida rimane ancorato alla sintesi condotta dall'intelletto in conformità alle

forme pure dello spazio e del tempo. Seguendo questo ragionamento, la domanda sulla validità oggettività del supremo principio troverebbe una risposta negativa e all'uso reale della ragione non verrebbe riconosciuto alcuno spazio di legittimità all'interno della *Critica della ragion pura*. Questa ipotesi di lettura, alla base delle interpretazioni negative della Dialettica, concentrate esclusivamente sull'intento confutatorio del Libro secondo, pone, tuttavia, dei seri problemi se messa in rapporto con la *necessità* della transizione dall'uso logico all'uso reale della ragione. Nella prima parte di questa sezione abbiamo sottolineato, infatti, come Kant consideri la transizione dell'uso logico della ragione al suo uso reale come necessario e come, conseguentemente, elevi il supremo principio a una "legge necessaria". Corrispondentemente, anche il realismo trascendentale, che abbiamo visto essere alla base della presupposizione di una conformità di ragione e natura implicata dal supremo principio, viene connotato come "un inganno [*Täuschung*] del tutto naturale per la ragione comune", e non "architettato a bella posta" arbitrariamente (A500/B528, traduzione modificata).²²⁸ Ma se la transizione dall'uso logico a quello reale e il realismo trascendentale sono riconosciuti come necessari, come può l'uso reale della ragione essere espunto dalle facoltà riconosciute dall'impianto critico, e il realismo trascendentale essere contrapposto nettamente all'idealismo trascendentale in quanto unica possibilità ammissibile?

Emerge in questo modo quello che potremmo definire il paradosso della Dialettica trascendentale, che Kreines (2022, pp. 493-94) individua a livello più generale nella contraddittorietà della Dialettica in quanto critica agli errori metafisici e, al contempo, espressione dell'inevitabile esigenza della ragione verso l'incondizionato. Nella sezione seguente ci soffermeremo su due declinazioni particolarmente significative di tale paradosso, relative all'inevitabilità della tendenza della ragione verso la metafisica e verso l'illusione trascendentale, che sono allo stesso tempo oggetto della critica condotta nella Dialettica. Nel quinto capitolo, invece, rintracceremo nell'uso legittimo della ragione non una risoluzione di tale paradosso, che, come vedremo, si ripropone anche nella dottrina dell'uso regolativo, ma la possibilità di renderlo produttivo.

²²⁸ Ho preferito tradurre "*Täuschung*" con "inganno", invece che con "illusione" come proposto da Esposito, seguendo le indicazioni di Grier (2001) che distingue tra "*Täuschung/Betrug*", consistente nel confondere fenomeni e cose in sé, con "*Schein/Illusion*", che riguarda propriamente l'illusione trascendentale di cui parleremo a breve, per quanto l'uso dei termini da parte di Kant non sia sempre lineare. Sottolineiamo che "*Täuschung*" è un termine già emerso nell'Analitica, a proposito dell'uso trascendentale delle categorie, in un passo già analizzato sopra (B305), a riprova del fatto che si tratta dello stesso errore consistente nella confusione tra fenomeni e cose in sé.

4.2.4 La predisposizione naturale verso la metafisica e l'inevitabilità dell'illusione trascendentale

Innanzitutto, ci proponiamo di mettere in relazione la propensione naturale della ragione ad ammettere la conformità dei suoi principi con la natura e a presupporre il conseguente realismo trascendentale, con la più generale tendenza naturale verso la metafisica, che, come abbiamo già visto nella sezione 4.1.1, interessa la ragione a partire dal suo uso logico, ma che viene compiutamente realizzata dal suo uso reale.

Cominciamo con l'approfondire il legame tra *metaphysica naturalis* e uso reale della ragione. Non solo l'uso reale della ragione quando è coinvolto nelle inferenze dialettiche dei paralogismi, delle antinomie e dell'ideale trascendentale dà luogo alle discipline della *metaphysica specialis* (cfr. 4.2.2), ma esso anche attraverso il solo supremo principio, al di là della sua applicazione alle inferenze dialettiche, manifesta una generica predisposizione verso la metafisica.²²⁹ D'altra parte, è proprio il concetto dell'incondizionato, come abbiamo già visto a proposito della citazione dalla seconda Introduzione alla *Critica* "ciò che ci spinge a oltrepassare di necessità il confine dell'esperienza" (BXX).

In particolare, attraverso l'analisi dell'uso reale condotta nella sezione 4.2.1, il supremo principio è emerso come una proposizione indipendente dall'esperienza e prodotta dalla sintesi di puri concetti; la metafisica, d'altra parte, secondo la definizione che Kant ne dà nella prima *Critica*, è esattamente "una conoscenza speculativa della ragione, che sta del tutto isolata e sopravanza completamente l'insegnamento dell'esperienza, e lo fa mediante dei semplici concetti (non come la matematica, mediante l'applicazione dei concetti all'intuizione)" (BXIV).

²²⁹ Non a caso le tre specificazioni del supremo principio, elaborate nell'Appendice, corrispondono a "regole scolastiche" adottate dalle teorie metafisiche precritiche, come abbiamo già anticipato: "ma che un tale accordo [tra le diverse specie in un genere, AV] lo si ritrovi anche in natura è ciò che i filosofi presuppongono" (A652/B680). Il principio di omogeneità, definito anche *lex parsimonia*, è riconducibile al principio divenuto celebre nella filosofia moderna come rasoio di Occam; Meer (2020) lo riconduce, inoltre, al principio di minima azione elaborato da Maupertius. Watkins (2021, pp. 191-223) nella sua analisi dei principi regolativi rintraccia la legge di continuità (*lex continui*) tra i principi della cosmologia razionale descritti nella *Metaphysica* di Baumgarten, in cui figurano anche i principi della negazione del fato (*non datur fatum*), della negazione della contingenza (*non datur casus*) e della negazione di intervalli (*non datur hiatus/abyssus*). Quest'ultimi non vengono ripresi da Kant nell'Appendice alla Dialettica ma all'interno dei Postulati del pensiero empirico (oltre che nelle lezioni di metafisica), dove vengono comunque distinti dai principi strettamente intellettuali (cfr. A228/B281ss.): secondo l'interpretazione di Watkins anch'essi potrebbero essere connotati come principi regolativi, che esprimono l'interesse della ragione. In questo saggio, Watkins (2021, p. 218) riconosce ai principi trattati da Kant nell'Appendice uno statuto metafisico, non intendendolo, però, in senso "triviale": conseguentemente, egli non rintraccia in essi un "residuo" della metafisica dogmatica all'interno della prima *Critica*. D'altra parte, non tracciando un confronto tra il *transition passage* e l'Appendice, Watkins attribuisce alle stesse leggi logiche un carattere metafisico (per quanto non triviale), senza tematizzare il passaggio dalla dimensione logica alla dimensione reale.

Per la precisione, che la metafisica consista in una conoscenza non meramente logica è ciò che Kant ha messo in luce fin dalla *Nova Dilucidatio*, riconoscendo ad essa una dimensione reale, variamente sviluppata negli scritti successivi, e che ora siamo in grado di definire “realtà trascendentale”. Nella *Critica della ragion pura* la sinteticità della metafisica viene rimarcata e ciò è alla base del riconoscimento del supremo principio come principio sintetico, in opposizione all’analiticità che la tradizione wolffiana attribuiva alle discipline metafisiche:

Nella metafisica, se anche la si consideri come una scienza finora soltanto tentata, e tuttavia indispensabile, a motivo della natura della ragione umana, devono essere contenute conoscenze sintetiche a priori: in essa, perciò, non si tratta affatto di scomporre semplicemente, e dunque di spiegare analiticamente i concetti che ci facciamo a priori delle cose, poiché noi vogliamo piuttosto estendere la nostra conoscenza a priori, e per far questo dobbiamo servirci di principi fondamentali che aggiungano al concetto dato qualcosa che non era già contenuto in esso, e mediante i giudizi sintetici a priori vi andiamo tanto oltre, che l’esperienza stessa non può seguirci così lontano, come per esempio nella proposizione secondo cui il mondo deve avere un primo cominciamento e in altre simili. La metafisica è dunque costituita – almeno nella sua intenzione – di sole proposizioni sintetiche a priori. (B18)²³⁰

Il riconoscimento della ragione come la “facoltà metafisica” per eccellenza va di pari passo, d’altra parte, con la prima caratterizzazione della ragione fornita da Kant nella *Dialettica trascendentale*. Nella prima sezione dell’Introduzione, infatti, egli contrappone la ragione all’intelletto proprio per i caratteri metafisici, che contraddistinguono solo la prima delle due facoltà. La ragione, al contrario dell’intelletto, infatti, è capace di *trascendenza*:

[i principi] che *devono* oltrepassare questi confini [*welche diese Grenzen überfliegen sollen*] li chiameremo trascendenti. Con questi ultimi principi non intendo riferirmi all’uso trascendentale o abuso delle categorie – che è soltanto 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 [*Grenze des Bodens*] in cui soltanto all’intelletto puro è concesso di agire –, ma intendo dei principi reali [*wirkliche Grundsätze*], che ci spingono ad abbattere tutti quei paletti di confine [*Grenzfähle*] e a pretendere per se stessi un terreno

²³⁰ Per un’analisi dell’insistenza kantiana sulla sinteticità della metafisica in contrapposizione alla concezione wolffiana cfr. Anderson (2015, pp. 271-277).

del tutto nuovo, che non riconosce da nessuna parte demarcazione alcuna. Pertanto, trascendentale e trascendente non sono la stessa cosa. I principi dell'intelletto puro che abbiamo esposto in precedenza devono avere un uso soltanto empirico e non trascendentale, che si porti cioè al di là del confine dell'esperienza [*über die Erfahrungsgrenze hinausreichendem Gebrauche*]. Si chiama, invece, trascendente un principio che elimini questi limiti, e che addirittura *esiga* il loro oltrepassamento [*der diese Schranken wegnimmt, ja gar sie zu überschreiten gebietet*]. (A296/B352-53, corsivi miei)

Il concetto di trascendenza si definisce, dunque, come il risultato di un oltrepassamento *necessario* dei confini (o limiti, in questo contesto l'uso del termine è indifferenziato) dell'esperienza: i principi razionali *devono* oltrepassare i confini, *esigono* tale oltrepassamento. La trascendenza così definita pertiene esclusivamente alla facoltà della ragione perché, come nota Willaschek (1998), “mentre nell'uso trascendentale di un concetto la differenza tra cose in sé e fenomeni non viene rispettata, i principi trascendentali [della ragione, AV] pretendono espressamente di valere per le cose in sé” (p. 331).

Nello specifico, né l'uso trascendentale dell'intelletto, che pure oltrepassava i limiti dell'esperienza, assume uno statuto necessario, dovendo anzi essere corretto, né il noumeno in senso negativo ha una valenza tale da costituire “un terreno del tutto nuovo” oltre i limiti dell'esperienza, avendo un significato meramente negativo e logico. Nella sezione 3.3.2 abbiamo considerato, infatti, come la funzione necessaria che pure Kant aveva riconosciuto al noumeno negativo non si traducesse in un'altrettanta necessaria soddisfazione di tale funzione, proprio per l'insufficienza del concetto negativo di noumeno e della sua possibilità meramente logica, che si traduce in una possibilità reale delle idee solo quando entra in campo la sintesi della ragione pura. Le idee della ragione non sono assimilabili, dunque, non solo ai concetti empirici dell'intelletto, ma nemmeno al prodotto del suo uso non empirico (che sia trascendentale o semplicemente logico-trascendentale): ciò marca una differenza fondamentale tra intelletto e ragione, spesso trascurata dai commentatori, che non rilevando il diverso modo in cui le due facoltà superano il limite dell'esperienza, non vedono una distinzione qualitativa tra esse.²³¹

²³¹ Allais (2015, p. 67) cita a questo proposito le interpretazioni di Hanna (2006, p. 197) e Senderowicz (2005, p. 14) come esempi dell'assimilazione del concetto di noumeno con quello di idea della ragione. Allais, di contro, rifiuta questa sovrapposizione, per motivi che però non sono assimilabili ai nostri: per Allais, infatti, mentre delle idee non si può dare alcuna istanziazione empirica, lo stesso non può dirsi per le cose in sé in quanto fondamento dei fenomeni. Dal nostro punto di vista, le nozioni di cosa in sé, noumeno e idea sono differenziate in primo luogo in base alle diverse facoltà a cui vengono attribuite: infatti, il concetto di cosa in sé si sviluppa nell'Estetica in contrapposizione a quello di fenomeno, il noumeno viene elaborato nell'Analitica come prodotto dell'intelletto

Il concetto di incondizionato, assente nell'Analitica ed estraneo, di conseguenza, all'uso trascendentale dell'intelletto, e la conseguente predisposizione verso la metafisica, che si concretizza nell'assunzione del realismo trascendentale e della correlata conformità tra natura e ragione, contraddistingue, dunque, la facoltà della ragione e i suoi prodotti rispetto all'intelletto: nonostante attraverso l'uso trascendentale l'intelletto astragga da ciò che ci è dato sensibilmente, vale a dire da ciò che è condizionato dalla nostra soggettività e dalla serie di fenomeni che lo precedono e lo seguono, le categorie deschematizzate non giungono mai al pensiero dell'incondizionato.²³²

L'introduzione di una differenza tra intelletto e ragione nella *Critica della ragione pura* può essere spiegata, a questo punto dell'analisi, attraverso l'esigenza di Kant di affidare la sintesi fondata sull'esperienza e la sintesi puramente razionale a due facoltà distinte nella loro destinazione. E l'uso reale, nella fattispecie, è emerso come la destinazione peculiare della ragione. Come considera Grier (2001, p. 110): “Nel distinguere tra le due facoltà, diventa possibile per la prima volta per Kant criticare l'uso trascendentale delle categorie dell'esperienza, lasciando, nello stesso tempo, un qualche ‘spazio’ per un’(unica) funzione positiva da assegnare alla capacità di pensare oltre l'esperienza”.

Da questo punto di vista, l'uso reale è necessario non solo per il darsi dell'uso logico, ma per il darsi della facoltà della ragione in generale in quanto facoltà metafisica. In più, dato che per gli uomini non è possibile rinunciare a porsi domande di natura metafisica e di cercare risposte dello stesso carattere, l'uso reale della ragione appare come necessario per l'uomo in generale.

astratto dalla sensibilità, mentre l'idea è il prodotto specifico della ragione. Anche De Boer (2016) non distingue tra la funzione liminare del noumeno e quella delle idee: “Kant utilizza il termine ‘*noumenon*’ principalmente per preservare uno spazio per le idee della ragione” (p. 244). Attraverso il concetto di oggetto trascendentale l'autrice fa poi riferimento alle idee della ragione, senza tuttavia rilevare la differenza tra l'attività propria della facoltà dell'intelletto e quella della ragione (p. 249). La differenza tra l'errore connesso all'uso trascendentale delle categorie e la trascendenza propria della ragione, che, come vedremo, produce l'illusione trascendentale, è stata invece sottolineata con forza per la prima volta da Grier (2001). Krausser (1988) individua la differenza tra gli errori implicati dall'uso trascendentale dell'intelletto, da una parte, e dall'uso reale della ragione, dall'altra, nel fatto che nel primo caso si fa un uso oggettivo scorretto di principi e concetti che sono comunque oggettivi, anche se in un altro senso, mentre nel secondo caso si fa un uso oggettivo di una massima soggettiva.

²³² In *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (WDO AA VIII, 137; pp. 51-52) può essere rintracciata una differenza tra uso trascendentale dell'intelletto e uso reale della ragione a partire dalla distinzione tra due diversi rapporti con il sovrasensibile: da una parte, Kant associa all'intelletto la possibilità di “pensare qualcosa di sovrasensibile (gli oggetti dei sensi non esauriscono infatti l'intero ambito di ogni possibilità) anche quando la ragione non sente alcun bisogno di estendersi fino a esso, né tantomeno di ammetterne l'esistenza”, una possibilità che “dà origine solo a fantasticherie”; dall'altra parte, a proposito della ragione Kant parla di un *bisogno* “di porre il concetto dell'illimitato a fondamento di tutto ciò che è limitato”. Anche in questo contesto ciò che distingue l'uso reale della ragione dall'uso trascendentale dell'intelletto consiste nella necessità di oltrepassare i limiti e nel concetto di incondizionato (determinato in WDO “illimitato”). Cfr. Pissis (2012, pp. 97-98): “Nella Dialettica trascendentale si ha a che fare non con l'uso trascendentale dell'intelletto, che supera le condizioni empiriche; piuttosto, la ragione giunge alla totalità delle condizioni dell'uso empirico dell'intelletto”.

Le contraddizioni e le fallacie logiche a cui la metafisica dà luogo non sono sufficienti a sopprimere questo bisogno della ragione: “che lo spirito dell’uomo abbandoni completamente le ricerche metafisiche è da sperar così poco, quanto è da sperare che noi, per non respirare sempre aria impura, preferissimo smettere del tutto di respirare” (Prol AA IV, 367; p. 261).²³³ Nemmeno la consapevolezza critica di poter conoscere solo fenomeni attraverso una sintesi fondata sull’esperienza basta a spegnere tale desiderio metafisico.

Trova un’espressione particolarmente significativa in questi termini il paradosso dialettico, che abbiamo introdotto in conclusione della sezione precedente, nella misura in cui la *Critica della ragion pura* si apre segnalando esattamente il problema dell’ambiguo rapporto con la metafisica, che emergerà nel corso dell’opera, tanto all’interno della Dialettica, quanto, ancor prima, nel confronto tra Analitica e Dialettica: se la prima stabilisce la legittimità del solo uso empirico dell’intelletto, la seconda mette in luce la necessità dell’uso reale della ragione, indipendente dall’esperienza.

La ragione umana, in un genere delle sue conoscenze, ha un destino particolare: quello di essere gravata da questioni che essa non può evitare, poiché le sono assegnate dalla sua stessa natura di ragione, ma a cui non può nemmeno dare risposta, poiché tali questioni oltrepassano ogni potere della ragione umana. (AVII)

Oltre alla tendenza inevitabile verso la metafisica, Kant riconosce alla ragione un’altra propensione ad essa essenzialmente connaturata, che al pari della precedente, contribuisce a differenziare nettamente ragione e intelletto e dà ulteriore espressione al paradosso dialettico. Si tratta di quella che Grier (2001) ha chiamato “dottrina dell’illusione trascendentale”. La prima sezione dell’Introduzione alla Dialettica, che abbiamo già citato sopra nell’individuare nella trascendenza ciò che differenzia la ragione dall’intelletto, è intitolata “Dell’illusione trascendentale [*Vom transzendentalen Schein*]”: in tale sezione, infatti, Kant individua propriamente nell’illusione trascendentale ciò che è all’origine della trascendenza peculiare della ragione, tanto che la sezione successiva titola “Della ragione pura come sede dell’illusione trascendentale”.

²³³ Cfr. anche Prol §57 AA IV, 353; p. 231: “[...] la metafisica; la cui generazione, come ogni altra al mondo è da ascrivere non ad un caso fortuito, ma ad un germe originario saggiamente organizzato verso grandi fini. Giacché la metafisica, nei suoi tratti fondamentali, è posta in noi dalla natura stessa forse più di qualunque altra scienza; e non può affatto essere considerata come il prodotto di una scelta fatta ad arbitrio, o di una fortuita estensione nel procedere delle esperienze (dalle quali essa si stacca del tutto)”.

Approfondiamo il tema dell'illusione trascendentale ricordando, innanzitutto, che nell'introduzione alla Logica trascendentale Kant aveva già caratterizzato la Dialettica come una "logica dell'illusione", fondata sull'utilizzo della logica come *organon*. Se è vero che anche l'intelletto, attraverso il suo uso trascendentale, incappa in questo errore, come abbiamo messo in luce, le motivazioni alla base dell'uso trascendentale dell'intelletto si discostano da quelle che spingono la ragione al suo uso dialettico: nel caso dell'intelletto si trattava di un fraintendimento dovuto all'origine intellettuale delle categorie, che poteva essere mal interpretata nel senso di un loro utilizzo altrettanto intellettuale; la ragione, al contrario, si fa dialettica attraverso un'"illusione trascendentale che influisce su principi il cui uso non è basato *neanche una volta [nicht einmal]* sull'esperienza - giacché in questo caso avremmo per lo meno una pietra di paragone della sua esattezza" (A295/B352, traduzione modificata).²³⁴ Come abbiamo già specificato sopra, mentre i principi dell'intelletto sono per natura immanenti, e il loro uso trascendentale è possibile, ma correggibile, alla ragione, pertengono dei principi essenzialmente trascendenti, che non hanno, cioè, altro uso se non quello dialettico: la natura trascendente e metafisica della ragione, che fa un uso della logica come *organon*, è originata, in ultima analisi, dall'illusione trascendentale che ha sede in tale facoltà.

Nello specifico, l'illusione ora in esame viene connotata da Kant come trascendentale in contrapposizione tanto al carattere empirico dell'illusione dei sensi, quanto all'illusione logica. Mentre l'illusione empirica, tra cui rientra l'illusione ottica, consiste in un errore del giudizio dovuto a "un inavvertito influsso della sensibilità sull'intelletto", l'illusione logica consiste "nella semplice imitazione della forma della ragione (l'illusione dei sofismi), [e] sorge unicamente da una mancanza di attenzione alla regola logica" (A296/B353). L'illusione trascendentale appartiene, come quest'ultima, alla ragione, ma non è correggibile attraverso una corretta applicazione delle regole logiche; d'altra parte, essa non è empirica poiché riguarda esclusivamente la ragione, e non l'intelletto e la sensibilità, coinvolte nell'errore di giudizio che causa l'illusione empirica.

A ben vedere, la differenza tra illusione dei sensi e illusione trascendentale contribuisce a chiarire la distinzione tra intelletto e ragione. Infatti, per quanto l'illusione ottica, al pari di quella trascendentale, non smetta di illudere anche dopo averne scoperto l'inganno, tra i casi di illusione empirica è possibile riconoscere, seguendo Grier (2001, pp. 102-111) anche l'uso trascendentale

²³⁴ Esposito omette l'avverbio "*einmal*" dalla traduzione italiana, nonostante sia essenziale proprio per comprendere la distinzione che segue tra principi razionali trascendenti e l'uso trascendentale dei principi intellettuali, che per natura sono immanenti.

delle categorie, che, al contrario, è un errore correggibile, come abbiamo visto nella sezione 3.3.²³⁵ L'assimilazione di illusione empirica e uso trascendentale delle categorie non è, invero, immediata, poiché l'intelletto nel suo uso illegittimo non sembra influenzato inavvertitamente dalla sensibilità. Eppure, ciò diventa più chiaro se si considera come prosegue Kant nel caratterizzare l'illusione empirica, specificando in nota: "Sottoposta all'intelletto, la sensibilità – come l'oggetto su cui l'intelletto applica la sua funzione – è la sorgente delle conoscenze reali [*der Quell realer Erkenntnisse*]. Ma proprio la sensibilità è il fondamento dell'errore, nella misura in cui essa, esercitando un influsso sull'operazione dell'intelletto stesso, ne determina il giudizio" (A294/B350-51): ciò può accadere nel caso di un'illusione ottica, ma anche nel caso in cui la sensibilità non viene arginata dal concetto di noumeno negativo, applicando predicati sensibili a concetti esclusivamente intellettuali, cioè i *noumena* positivi generati dall'uso trascendentale dell'intelletto. In ciò si può riconoscere la confusione tra fenomeni e noumeni a cui dà luogo l'uso trascendentale delle categorie, e che già la *Dissertatio* aveva individuato alla base dei vizi di surrezione metafisici, fondati sul "contagio tra cognizione sensitiva e cognizione intellettuale" (MSI AA II, 411; p. 451).

L'illusione trascendentale, che ha sede esclusivamente nella ragione, non origina dalla confusione tra sensibilità e intelletto, ma produce la pretesa di un oltrepassamento dei limiti dell'esperienza fondandosi su una causa totalmente distinta:

La causa di ciò è che 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 se stesse. (A297/B353)

Tale caratterizzazione dell'inevitabile illusione della ragione, in contrapposizione all'uso trascendentale dell'intelletto, ci riporta, ancora una volta, alla *Dissertatio*, dove, a ben vedere, era già presente una distinzione tra due tipi di surrezioni. Nella *Dissertazione inaugurale*, infatti, Kant rileva un tipo di principi surrettizi diverso da quelli precedentemente analizzati, che consistevano nell'applicazione di predicati sensibili a oggetti non conosciuti sensibilmente. Questo diverso tipo

²³⁵ A proposito dell'illusione ottica, che illude anche dopo essere stata smascherata, si veda Basile (2018), che giustamente considera come l'inevitabilità dell'illusione trascendentale venga esemplificata in queste pagine attraverso casi di illusione ottica.

di giudizi surrettizi si fonda esclusivamente sulle leggi della conoscenza intellettuale e si verifica quando leggi intellettuali soltanto soggettive vengono scambiate per leggi oggettive: “[questi principi soggettivi, AV] si prendono gioco dell’intelletto al punto che questo li considera argomenti ricavati dagli oggetti, anche se non ci si raccomandano che per una certa *convenienza* con un ampio e libero uso dell’intelletto in grazia della natura del medesimo” (MSI AA II, 418; p. 459). Già nella dissertazione del ’70, dunque, Kant distingueva tra errori dovuti al mancato riconoscimento della distinzione tra sensibilità e intelletto ed errori legati al solo intelletto (identificato con la ragione), prefigurando, in questo senso, la distinzione critica tra intelletto e ragione. La “convenienza” dell’intelletto nell’utilizzare tali principi, tra cui figura, non a caso, la legge “*principia non esse multiplicanda*” (MSI AA II, 418; p. 460) nominata anche nell’Appendice, segnala l’*interesse* dell’intelletto, che mostra la propensione naturale a riconoscere come oggettivi principi che in realtà non sono legati direttamente a oggetti, ma sono funzionali all’intelletto in quanto facoltà del soggetto (e in questo senso sono soggettivi): anche in ciò si può scorgere un’anticipazione dell’interesse coltivato dalla ragione critica come motivo dell’assunzione del supremo principio.²³⁶

Tornando alla Dialettica della prima *Critica*, è fondamentale considerare che attraverso questa caratterizzazione, l’illusione trascendentale permette non solo di individuare un’ulteriore sostanziale differenza tra intelletto e ragione, ma rimanda anche con evidenza al passaggio necessario dalla massima logica e soggettiva al supremo principio trascendentale e oggettivo, come dimostrato ampiamente da Grier (2001), seguita da Allison (1983/2004) e Proops (2010, p. 453).²³⁷ Ciò permette, inoltre, di comprendere compiutamente perché l’illusione trascendentale rientri nell’uso della logica come *organon*.

La transizione dall’uso logico all’uso reale della ragione, a questo punto, può essere compiutamente motivata attraverso il riferimento alla predisposizione naturale alla metafisica connaturata alla ragione, a sua volta generata dall’illusione trascendentale che ha sede nella facoltà della ragione. Corrispondentemente, la necessità del passaggio dalla massima logica al supremo principio può essere spiegata attraverso l’inevitabilità dell’illusione trascendentale.

²³⁶ Brandt (1989, pp. 180-81) rintraccia in un altro dei principi nominati a questo proposito dalla *Dissertatio*, la legge “tutto accade nell’universo secondo l’ordine della natura”, la presupposizione trascendentale della conformità tra natura e ragione, che abbiamo analizzato nella sezione precedente in relazione all’Appendice alla Dialettica. Ai nostri occhi, tuttavia, tale corrispondenza non sembra molto precisa, dal momento che il riferimento all’ordine della natura della *Dissertatio* è interno alla natura stessa e non rimanda a una sua conformità rispetto all’intelletto.

²³⁷ In contrapposizione a Grier, Willaschek (2018) distingue invece nettamente illusione trascendentale e *transition passage*. A proposito della differenza tra intelletto e ragione sulla base della diversa origine dell’errore a cui danno luogo cfr. anche A642/B670.

ML → SP = illusione trascendentale: “naturale e inevitabile illusione, che si fonda essa stessa su principi soggettivi, scambiandoli per oggettivi”. (A298/B354)²³⁸

Tale caratterizzazione dell'illusione ci rende anche in grado di comprendere perché si ripresenti anche a proposito dell'illusione una situazione paradossale, come notano Grier (2001) e Massini (2017, p. 679). Come la predisposizione alla metafisica, anche questa illusione è, infatti, inestirpabile dalla ragione umana, nonostante gli sforzi del criticismo di arginarla attraverso la Dialettica, come annunciato nell'Introduzione della Logica trascendentale: “Perciò la seconda parte della logica trascendentale dev'essere una *critica* di questa illusione dialettica” (A63/B88, corsivo mio).²³⁹ Tale enunciazione risulta difficilmente conciliabile con la descrizione dell'inevitabilità dell'illusione data dalla Dialettica, tanto quanto la naturalità della metafisica non sembra compatibile con il divieto critico di oltrepassare i limiti dell'esperienza. D'altra parte, abbiamo anticipato come sia l'illusione la causa generante i paralogismi, le antinomie e l'ideale che viziano i ragionamenti delle discipline metafisiche, nella misura in cui il supremo principio, in cui si traduce tramite l'illusione la massima logica, costituisce o fonda, a seconda dei casi, la premessa maggiore di tali sillogismi erronei, come approfondiremo nel prossimo capitolo. Ciononostante, la dialettica non è soltanto la critica all'illusione trascendentale, ma anche questa stessa illusione in quanto connaturata alla ragione:

Esiste perciò una naturale e inevitabile dialettica della ragion pura: non una dialettica in cui un pasticcione, per carenza di conoscenze, si involuppi da se stesso, o che un qualunque sofista abbia artificialmente escogitato per ingannare le persone ragionevoli; bensì una dialettica che è inscindibilmente connessa all'umana ragione, di modo che - anche dopo aver smascherato il suo miraggio [*Blendwerk*] - non cesserà tuttavia di sedurla e di trarla

²³⁸ A792/B820: “I tentativi trascendentali della ragion pura sono invece compiuti tutti quanti in quel *medium* peculiare costituito dalla parvenza dialettica, cioè in quell'elemento soggettivo che si presenta, se non addirittura si impone, alla ragione nelle sue premesse come oggettivo”.

²³⁹ Pissis (2012, pp. 106-107) nota come “lo svolgimento della logica dell'illusione è allo stesso tempo la critica all'illusione dialettica”, che, in particolare attraverso le contraddizioni a cui dà luogo nelle Antinomie, si smaschera da sola. A questo proposito, l'autore conia l'espressione “*falsum index sui*”, in contrapposizione allo spinoziano “*verum index sui et falsi*”. In effetti, come nota anche Kreines (2022), la confutazione kantiana degli argomenti dialettici non viene condotta semplicemente sulla base dei risultati guadagnati attraverso l'Analitica, ma anche dall'interno delle stesse assunzioni razionalistiche.

continuamente in errori momentanei che richiederanno sempre di essere nuovamente eliminati. (A298/B354)²⁴⁰

Anche a proposito dell'illusione, siamo posti davanti a un apparente controsenso: essa come può essere eliminata attraverso la confutazione degli argomenti metafisici, se risulta di fatto inestinguibile per la ragione umana?

Attraverso il prossimo capitolo comprenderemo come la possibilità di un uso legittimo sia funzionale a rendere produttivo, senza poterlo risolvere né neutralizzare, il paradosso che ci ha posto di fronte l'analisi del realismo trascendentale, emerso come base dell'uso reale della ragione e dell'illusione trascendentale, che a sua volta è responsabile del dogmatismo metafisico.

²⁴⁰ A777/B805: “la ragione speculativa nel suo uso trascendentale è in se stessa dialettica”; Prol. §57 AA IV, 353; p. 229: “Ma la metafisica, nei cimenti dialettici della ragione pura (che non sono intrapresi di proprio arbitrio o di proposito, ma sono tali che ad essi incita la natura stessa della ragione) [...]”.

5. L'uso legittimo della ragione

L'urgenza di rintracciare un uso legittimo della ragione è motivata da Kant, ancora una volta, attraverso il ricorso alla natura della ragione. Da una parte, abbiamo visto che la ragione è per sua natura metafisica e illusoria, generando i paradossi di cui sopra; d'altra parte, Kant sostiene anche che “[t]utto ciò che è fondato nella natura delle nostre capacità dev’essere conforme e concorde con il corretto uso di esse” (A642/B670).²⁴¹ Se la natura ci ha dotato di una ragione così fatta, cioè, deve essere per forza possibile un uso legittimo di tale facoltà, definito, com’è noto, uso regolativo, in contrapposizione all’illegittimo uso costitutivo. Come Kant afferma con chiarezza in apertura della seconda sezione dell’Appendice, non a caso intitolata “Dello scopo finale della dialettica naturale della ragione umana”,

[l]e idee della ragion pura non possono mai essere dialettiche in se stesse, ma dev’essere solo a motivo del loro uso indebito se da quelle idee sorge per noi una parvenza ingannevole; infatti, esse ci sono fornite dalla natura della nostra ragione, ed è impossibile che questo supremo tribunale di tutti i diritti e di tutte le pretese della nostra speculazione contenga esso stesso all’origine inganni e miraggi [*Täuschungen und Blendwerken*]. Presumibilmente, quindi, esse hanno una loro buona destinazione, conforme ad uno scopo [*zweckmäßige Bestimmung*] nella disposizione naturale della nostra ragione. (A669/B697, traduzione modificata)²⁴²

In questa duplice caratterizzazione della natura della ragione, tanto dialettica quanto non dialettica, Meer (2019, pp. 129-134) ha rilevato un ulteriore paradosso della Dialettica, parlando a questo proposito di un’“ambiguità della ragione”. Ai nostri scopi, nell’ambigua caratterizzazione della ragione tanto come illegittima, quanto come legittima possiamo riconoscere il punto culminante dello stallo a cui ci conduce la Dialettica trascendentale: le pretese della ragione sono, in ultima analisi, legittime o illegittime?

Al fine di rispondere a questa domanda e di rintracciare una soluzione al paradosso dialettico, nelle diverse declinazioni che abbiamo esaminato, gli interpreti hanno tentato di separare

²⁴¹ Vedi anche Prol §56 AA IV, 349; p. 219; Prol §60 AA IV, 362; p. 249. Su questo cfr. Onof (2020, p. 102).

²⁴² Cfr. anche A643/B671: Non l’idea in se stessa, infatti, ma soltanto il suo uso può essere esterno (trascendente) oppure i n t e r n o (immanente) rispetto all’intera esperienza possibile [...]”. L’illegittimità di un *uso* trascendente non inficia, cioè, la *natura* trascendente della ragione, di cui si può fare un uso immanente. O ancora A680/B708: “[...] le idee della ragion pura, che diventano dialettiche soltanto a motivo di un fraintendimento e di una disattenzione”.

nettamente una parte positiva e legittima della Dialettica, compatibile con il criticismo, e una parte negativa e illegittima, afferente alla metafisica dogmatica, ma non c'è accordo sul punto in cui collocare tale linea di demarcazione. Ci confronteremo ora con alcune delle più rilevanti interpretazioni proposte a questo riguardo, per poi precisare la nostra proposta interpretativa.

Meer (2019), come primo esempio, difende la buona natura della ragione, attribuendo l'illusione trascendentale non alla natura della facoltà della ragione, ma a un errore del giudizio, che compierebbe una connessione indebita in questo caso non tra sensibilità e intelletto, ma tra ragione e intelletto. Tuttavia, tale interpretazione mal si concilia con la constatazione kantiana di una dialettica naturale della ragione umana.

Grier (2001) cerca una soluzione a questo problema riconoscendo la collocazione dell'illusione trascendentale nella natura della ragione e la conseguente inevitabilità di una siffatta illusione, ma non la identifica immediatamente con gli errori della metafisica dogmatica, esposti nel Libro secondo della Dialettica. Secondo la lettura di Grier, infatti, l'illusione sarebbe solo alla base di tali errori, avviando la transizione dalla massima logica al supremo principio, ma le fallacie logiche, in cui consistono le discipline della metafisica dogmatica, sarebbero propriamente costituite dall'uso trascendentale delle categorie, che verrebbero applicate all'oggetto incondizionato dato attraverso il supremo principio, invece di essere riservate ai fenomeni.²⁴³

Proprio perché Kant, come abbiamo visto sopra, separa nettamente l'errore della facoltà di giudizio, consistente nell'uso trascendentale delle categorie, dall'illusione trascendentale, è possibile secondo Grier preservare l'inevitabilità dell'illusione ed eliminare, contemporaneamente, gli errori della metafisica dogmatica, interrompendo l'uso trascendentale delle categorie applicato al supremo principio, che è effettivamente correggibile.

Senza poter indagare i dettagli della confutazione kantiana della psicologia, cosmologia e teologia razionali, possiamo seguire Grier nel constatare una differenza tra l'illusione e gli inganni che

²⁴³ Per il proposito del presente lavoro, non entriamo nel merito di questa accurata analisi relativa all'argomentazione kantiana del Libro secondo della Dialettica, ma ci soffermiamo sulla distinzione tra illusione e inganno in relazione, rispettivamente, all'uso regolativo e costitutivo della ragione. I sillogismi raziocinanti, in cui consistono le inferenze alla base delle discipline della *metaphysica specialis*, sono essi stessi considerati come "scaturiti dalla natura stessa della ragione", ma in essi Grier individua una differenza tra l'errore correggibile e l'illusione inestirpabile, anche se le formulazioni kantiane sono piuttosto ambigue, come si evince dai seguenti esempi: "Si tratta di sofisticazioni non degli uomini, bensì della ragion pura stessa, dalle quali neppure il più sapiente fra tutti gli uomini saprebbe liberarsi: forse, dopo un grande sforzo, potrà prevenire l'errore [*Irrtum*], ma mai liberarsi del tutto dall'illusione [*Schein*] che lo insegue senza sosta e si beffa di lui" (A339/B397, traduzione modificata). "Un paralogismo trascendentale ha però un fondamento trascendentale che ci porta ad inferire erroneamente secondo la forma. In questo modo un errore di tal sorta nel concludere avrà il suo fondamento nella natura della ragione umana, e porterà con sé un'illusione inevitabile, anche se non irrisolvibile" (A341/B399).

produce analizzando la terminologia utilizzata da Kant nel descrivere l'illusione: mentre l'illusione ["*Schein*" o "*Illusion*"] risulta inestirpabile, l'inganno [*Blendwerk, Täuschung o Wahn*] a cui essa dà luogo può essere smascherato in quanto sua conseguenza. Ciò risulta evidente in numerosi passi della Dialettica, tra cui la citazione sopra A669/B697, dove la buona natura della ragione viene separata non propriamente dall'illusione ma dagli inganni e miraggi [*Täuschungen und Blendwerken*], che sorgono quando su tale illusione si innesta l'ulteriore errore dell'uso trascendentale dell'intelletto. D'altra parte, quando abbiamo analizzato l'inevitabilità dell'illusione nel capitolo precedente abbiamo letto che essa "è inscindibilmente connessa all'umana ragione, di modo che - anche dopo aver smascherato il suo miraggio [*Blendwerk*] - non cesserà tuttavia di sedurla e di trarla continuamente in errori momentanei che richiederanno sempre di essere nuovamente eliminati" (A298/B354).²⁴⁴

Nella discussione della dissertazione di Johann Gottlieb Kreutzfeld, nel 1777, Kant propone un'interessante distinzione tra illusione e inganno, rinvenendo nella prima un effetto benefico, da cui ha origine la poesia:

L'apparenza che inganna, percepita nella sua stessa futilità e illusorietà, svanisce; quella che illude, al contrario, poiché il fenomeno non è nient'altro che verità, permane, anche quando sia stata riconosciuta la stessa realtà; al contempo essa muove piacevolmente l'animo, quasi fluttuante al confine tra errore e verità e accarezza con meravigliosa dolcezza quello conscio della sua sagacia contro le seduzioni dell'apparenza. (HN AA XV, 906-7; p. 44)

Pur tenendo presente la differenza di contesto tra un'illusione legata alla poesia, di cui qui Kant parla, e l'illusione trascendentale generata dall'uso reale della ragione, è rilevante il legame con la verità rintracciato da Kant nell'illusione ma non nell'inganno. Ciò conferma che tra i due fenomeni c'è una distinzione, in cui può essere individuata la linea di demarcazione tra un lato

²⁴⁴ Cfr. anche A642/B670: "[...] le idee trascendentali producono una semplice ma irresistibile illusione [*Schein*], il cui inganno [*Täuschung*] può a stento essere evitato con la critica più rigorosa". In A643/B671 Kant descrive la possibilità di un uso illegittimo delle idee razionali, in base al quale esse "possono essere trascendenti nell'applicazione e proprio per questo ingannevoli [*trüglich*]". Interessante la distinzione tra illusione e inganno esposta nella *Metafisica L*, a proposito dell'illusione ottica: "Dall'illusione [*Schein*] degli oggetti emerge una parvenza [*Illusion*], e anche un inganno dei sensi. L'illusione non è ancora un inganno dei sensi, è un giudizio affrettato che il giudizio successivo contesta immediatamente. Amiamo questa illusione considerevolmente: ad esempio, non siamo ingannati da una scatola ottica, poiché sappiamo che non è così; ma siamo spinti verso un giudizio che viene immediatamente rifiutato dall'intelletto" (AA XVIII, 234). Come suggerisce Basile (2018), questa descrizione può essere utile anche per comprendere l'illusione trascendentale descritta nella Dialettica, che viene, infatti, paragonata alle illusioni ottiche (cfr. A297/B354). Sulla distinzione tra illusione e inganno si veda, oltre a Grier (2001), Rescher (2000, 152ss.) e Massimi (2017).

positivo e un lato negativo della Dialettica: l'illusione di per sé non è eliminabile dal criticismo, mentre l'inganno da essa provocato è correggibile e non è compatibile con il criticismo. In altre parole, l'illusione rientrerebbe in un uso regolativo della ragione, l'inganno in un uso costitutivo. Tuttavia, non c'è concordanza su questo punto tra gli interpreti, anche a causa delle occorrenze lessicali che non sono del tutto rigorose a questo riguardo.²⁴⁵

Prima di sondare l'ipotesi interpretativa di un uso regolativo dell'illusione trascendentale, soffermiamoci su alcuni problemi più generali rintracciabili nella lettura di Grier. Attribuendo l'inganno vero e proprio non all'illusione ma all'uso trascendentale delle categorie che si innesta su quella illusione, la lettura di Grier finisce per neutralizzare totalmente la portata metafisica dell'uso reale della ragione. L'autrice riconosce, infatti, il realismo trascendentale tra gli effetti dell'uso trascendentale delle categorie in atto nelle inferenze dialettiche della ragion pura, e non dell'illusione. Conseguentemente, una volta dismesso tale uso, la permanenza dell'illusione non implica anche l'assunzione del realismo trascendentale.

In base alla nostra analisi, in cui abbiamo mostrato la connessione tra l'uso reale della ragione, il realismo trascendentale, la predisposizione naturale alla metafisica e infine l'illusione trascendentale, le suddette implicazioni dell'interpretazione di Grier risultano problematiche. Il realismo trascendentale, infatti, è un'assunzione alla base dell'uso reale della ragione, *indifferente* o *precedente* al suo utilizzo costitutivo o regolativo. Affinché l'incondizionato venga concepito come dato, devono essere, infatti, presupposte delle cose in sé dotate di una realtà trascendentale e non fenomenica. Siamo, dunque, già in una dimensione *oltre* l'esperienza, di carattere metafisico, come mostra d'altra parte la connotazione trascendente della ragione data da Kant nelle prime righe della Dialettica. Se la distinzione tra illusione e inganno è sicuramente essenziale per distinguere una parte legittima e una parte illegittima della Dialettica, non seguiamo Grier nel leggerla anche come un'estromissione totale della componente metafisica dal criticismo.²⁴⁶

²⁴⁵ In passi come A644/B672, ad esempio, l'ineliminabilità dell'illusione sembra essere estesa anche all'inganno che essa genera, ma che rimane da essa comunque distinto.: “[...] questa illusione [*Illusion*] (alla quale peraltro non si può impedire che ci inganni [*betriegt*]) è a sua volta assolutamente necessaria”. O anche A711-12/B739-40, dove l'illusione viene connotata negativamente, al pari di inganni e miraggi: “Ma lì dove, come nella ragion pura, si riscontra un intero sistema di inganni e chimere [*Blendwerken und Täuschungen*], fra loro collegati e unificati sotto principi comuni, sembra che sia necessaria una legislazione del tutto particolare, e più precisamente una legislazione negativa, la quale sotto il nome di disciplina costruisca a partire dalla natura della ragione e degli oggetti del suo uso puro, quasi un sistema di precauzione e di autocontrollo, di fronte al quale nessuna falsa illusione [*Schein*] razionante possa resistere, anzi debba subito tradirsi, indipendentemente da tutte le motivazioni con cui viene mascherata” (traduzione modificata).

²⁴⁶ In ciò seguiamo Pissis (2012, p. 2), che critica Grier proprio per aver separato troppo rigidamente l'illusione come pertinente alla ragione e l'inganno come causa determinante gli errori della metafisica dogmatica, e propone un'interpretazione della Dialettica in cui la sua parte negativa e la sua parte positiva sono “inseparabilmente connesse”.

Willaschek (2018) fornisce un'interpretazione alternativa, nel tentativo di giustificare esattamente la presenza della metafisica, in quanto predisposizione naturale, all'interno del criticismo, ma non riconosce l'influsso benefico dell'illusione, che egli attribuisce esclusivamente all'uso costitutivo della ragione. Nello specifico, Willaschek riconosce la dialettica naturale della ragione, ciò che egli chiama "dottrina delle fonti razionali della metafisica", offrendone una raffinata lettura: tale dottrina prevede, secondo Willaschek, innanzitutto (1) l'impulso a sollevare domande di natura metafisica attraverso l'uso regolativo della ragione, e, in secondo luogo, (2) la tendenza a rintracciare delle risposte a tali domande attraverso l'uso costitutivo della ragione e l'illusione trascendentale. Egli riconduce, infine, entrambe le tendenze (3) ai principi della "ragione umana universale", cioè al pensiero razionale in quanto tale, il che spiega perché siamo naturalmente spinti a porci domande metafisiche e a tentarne delle risposte.

Secondo questa linea di lettura, dunque, l'inevitabile tendenza metafisica sarebbe composta da una parte legittima, da preservare all'interno del criticismo, che ammette la necessità di porci domande metafisiche, e da una parte illegittima che va invece esclusa, nella misura in cui una risposta di tipo metafisico rientra inevitabilmente nell'illusione trascendentale e nel realismo trascendentale. Se è vero che questa interpretazione riesce in parte a rendere conto della componente metafisica accolta come legittima dalla Dialettica, essa non rende conto, però, dell'inevitabilità dell'illusione trascendentale, e dell'annesso realismo trascendentale, e risulta, sotto questo punto di vista, problematica ai nostri occhi.

Di fronte ai problemi delle suddette interpretazioni, ci proponiamo nella prossima sezione di dare una lettura dell'illusione trascendentale che ne mostri contemporaneamente la legittimità e le implicazioni metafisiche, analizzando le descrizioni che Kant dà dell'uso regolativo nella sezione ottava del capitolo sulle Antinomie e nell'Appendice.

5.1 L'uso regolativo dell'illusione trascendentale e del supremo principio

La possibilità di un uso regolativo dell'illusione trascendentale si intreccia con un'altra difficoltà legata all'interpretazione dell'uso legittimo della ragione: stando alla nostra lettura, in base a cui l'illusione trascendentale causa la transizione dalla massima logica al supremo principio, la tesi di un possibile uso legittimo dell'illusione implicherebbe il parallelo riconoscimento dell'uso regolativo come un uso applicabile al supremo principio. Il rapporto tra uso regolativo e supremo principio costituisce, tuttavia, un altro dei punti più controversi nel dibattito intorno alla Dialettica

trascendentale: l'uso regolativo viene, infatti, accostato ambigualmente da Kant tanto alla massima logica quanto al principio trascendentale e viene connotato, parallelamente, tanto come soggettivo quanto come oggettivo.

Ciò ha portato gli interpreti, a partire da Kemp Smith (1923/2003, p. 547), ad accusare di contraddittorietà l'Appendice alla Dialettica, dove si trova la più estesa analisi dell'uso regolativo della ragione, e a proporre interpretazioni alternative.²⁴⁷ Da una parte, i sostenitori di quella che Willaschek (2018, p. 111) definisce “*identification reading*” propongono una sovrapposizione totale tra il binomio logico/reale e il binomio regolativo/costitutivo; in questo senso, la massima logica coinciderebbe con l'uso regolativo della ragione, che consisterebbe in una semplice prescrizione metodologica, mentre il supremo principio verrebbe identificato con l'uso costitutivo. A giustificare tale lettura vi è soprattutto l'interpretazione di “trascendentale” nel senso di condizione di possibilità dell'esperienza, cioè nel senso di costitutivo dell'esperienza, il che esclude la possibilità di un uso regolativo dei principi trascendentali.²⁴⁸

Dall'altra parte, l'interpretazione alternativa, maggiormente condivisa dagli studiosi della Dialettica, ammette la possibilità di un uso regolativo del supremo principio e dei principi trascendentali che ne costituiscono le specificazioni, anche se c'è grande discordanza nella determinazione più dettagliata di cosa significhi un uso regolativo di un principio trascendentale, come vedremo man mano nel corso dell'analisi (Wartenberg, 1979; 1992, p. 237; Brandt, 1989;

²⁴⁷ Kemp Smith (1923/2003, p. 547) accusa, infatti, Kant di “oscillare tra interpretazioni soggettive o oggettive delle idee della ragione. Cfr. anche Kitcher (1986, pp. 205-7): “Sfortunatamente le tesi dell'Appendice sono oscure - anche secondo standard kantiani - non primariamente per le difficoltà nell'analisi delle affermazioni, ma perché Kant sembra pericolosamente vicino all'inconsistenza. [...] La forma di contraddizione più acuta sta nella dichiarazione che la massima di unità non ha alcuna ‘validità oggettiva’ associata con al rifiuto di trattare tale massima come mera parte di un consiglio soggettivo”.

²⁴⁸ Si tratta dell'interpretazione proposta da Horstmann (1989, pp. 165-69), che sovrappone la differenza tra massima logica e supremo principio con la distinzione tra regolativo e costitutivo, arrivando al “risultato disturbante per cui il medesimo principio di conformità a scopi è determinato come un principio trascendentale nella *Critica della facoltà di giudizio*, e un principio logico nella prima *Critica*”, nella misura in cui, secondo la sua lettura, il supremo principio trascendentale sarebbe escluso dall'impianto della prima *Critica* in quanto costitutivo e illegittimo; cfr. anche Horstmann 1998, p. 531. Similmente Makkreel (1990) riconosce la natura trascendentale di tale principio solo in relazione alla terza *Critica*, e non anche alla prima. In dialogo con Makkreel, Rajiva (2006) considera come anche nell'Appendice della Dialettica della *Critica della ragion pura* il principio di conformità a scopi sia trascendentale, ma non riconosce la possibilità di un suo uso regolativo, associando tale uso alla sola massima logica. Thöle (2000) riconosce la natura trascendentale dei principi e delle idee razionali, reputandola problematica per l'impostazione critica e interpretando la correzione introdotta dalla *Critica della facoltà di giudizio* come una concezione di trascendentale più debole rispetto a quella dell'Appendice: “La ragione che comanda [*gebietenden*] è stata ora sostituita dal potere mendicante [*bettelnde*] del giudizio” (p. 132). Thöle rileva la problematicità di identificare l'uso regolativo con la massima logica e l'uso costitutivo con il supremo principio, dal momento che quest'ultimo, in quanto trascendentale, dovrebbe fornire nello stesso tempo le condizioni di possibilità dell'esperienza e, in questo senso, non potrebbe risultare illegittimo.

O'Shea, 1997, p. 287ss.; Grier, 2001, p. 274; Pissis, 2012, p. 203; Mudd, 2017; Massimi, 2017; Willaschek, 2018).²⁴⁹

A questo scopo, analizziamo, innanzitutto, i passaggi iniziali della prima sezione dell'Appendice, dove l'uso regolativo viene introdotto in relazione all'illusione trascendentale. Abbiamo già considerato come l'uso legittimo sia richiamato dalla buona natura della ragione: tale uso viene più precisamente descritto in questo contesto come "immanente" o "interno (immanente) rispetto all'intera esperienza possibile" quando esso non si applica direttamente a un oggetto corrispondente all'idea razionale, ma "solo all'uso dell'intelletto in generale rispetto agli oggetti con i quali esso ha a che fare" (A643/B671). Tale caratterizzazione parrebbe ricondurre l'uso legittimo regolativo alla massima logica, che si applica effettivamente alle conoscenze dell'intelletto, e l'uso illegittimo, definito "esterno (trascendente) [*überfliegend (transzendent)*]" (*ibidem*), al supremo principio, che, dando l'incondizionato, sembra applicarsi a un oggetto corrispondente all'idea di incondizionato.

Siamo di fronte al punto nevralgico del dibattito intorno alla Dialettica trascendentale: l'uso regolativo coincide con la massima logica o si applica al supremo principio? Kant non fornisce una risposta puntuale a questa domanda e quando pone in relazione il binomio logico/reale con il binomio regolativo/costitutivo oscilla ambigualmente tra l'attribuire l'uso regolativo alla massima soggettiva o al principio oggettivo, come abbiamo anticipato. Obiettivo della seguente analisi è districare questo complesso rapporto, nel tentativo di ricostruire un'argomentazione lineare che giustifichi la lettura dell'uso regolativo come un uso applicabile al supremo principio e all'illusione trascendentale, rigettando, di converso, l'assimilazione del supremo principio e dell'illusione con l'uso costitutivo e illegittimo della ragione.

Le righe successive dell'Appendice, che descrivono l'uso regolativo in relazione all'illusione trascendentale, offrono un importante chiarimento. Citiamo l'intero passo, per quanto esteso:

Di conseguenza, io sostengo che le idee trascendentali non sono mai di uso costitutivo, in modo tale che così verrebbero dati i concetti di certi oggetti; e se le si intende così, sono soltanto dei concetti razionanti (dialettici). Al contrario, queste idee hanno un uso

²⁴⁹ L'ambiguità del testo kantiano ha prodotto le più disparate interpretazioni, tanto che letture in sostanziale accordo con quella qui proposta, possono sembrare *prima facie* in contrasto con la nostra tesi, come nel caso di Rescher (2000, p. 143), che pur riconoscendo la validità oggettiva delle idee attribuisce all'uso regolativo una valenza metodologica. Godlove (2013) riconosce l'indispensabilità delle idee della ragione come condizioni di possibilità dell'esperienza ma non riconosce in ciò una loro valenza oggettiva. Secondo Rohlf (2010), invece, i principi regolativi sono trascendentali ma soggettivi, in quanto giustificati in base all'interesse della ragione.

regolativo vantaggioso e assolutamente necessario, vale a dire quello di dirigere l'intelletto a un certo scopo, in vista del quale le linee direttive di tutte le sue regole concorrono verso un unico punto, il quale, pur essendo solo un'idea (*focus imaginarius*) – cioè un punto da cui i concetti puri dell'intelletto non provengono realmente, in quanto esso si trova completamente al di fuori dei confini dell'esperienza possibile –, tuttavia serve a fornire a tali concetti la massima unità ed estensione. Ora, è vero che questo fa nascere in noi l'inganno [*Täuschung*] 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 [*Illusion*] (alla quale peraltro non si può impedire che ci inganni [*betriegt*]) 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. (A644-45/B672-73, traduzione modificata)

La prima proposizione del periodo, determinando l'uso costitutivo come ciò attraverso cui “verrebbero *dati* i concetti di certi oggetti”, cioè le idee trascendentali, sembrerebbe confermare l'ipotesi interpretativa secondo cui il supremo principio non può che essere di uso costitutivo. In linea con ciò, la successiva descrizione dell'uso regolativo delle idee, finalizzato all'unificazione delle conoscenze intellettuali, ricalca la prescrizione della massima logica. Tuttavia, Kant parla di un uso regolativo applicato non genericamente alla ragione, ma *alle idee*, cioè a un prodotto dell'uso reale della ragione. Nelle righe che seguono, infatti, Kant, ripropone l'argomento del *transition passage*, mostrando come la funzione logica di unificazione delle conoscenze intellettuali non possa sussistere senza un uso reale della ragione, che dà un oggetto al di fuori del campo dell'esperienza possibile, l'incondizionato appunto: senza questo punto di massima unità i molteplici concetti e regole dell'intelletto non avrebbero una direzione comune e, conseguentemente, non otterrebbero alcun tipo di unificazione.

Si tratta di ciò che Newton, nella sua analisi dei fenomeni ottici, chiama *focus imaginarius*, cioè la proiezione all'interno della superficie dello specchio dell'oggetto riflesso, che è posto davanti allo specchio, accanto allo spettatore o dietro le sue spalle.²⁵⁰ Tale proiezione, suscitando la parvenza che l'oggetto riflesso esista dentro lo specchio, esemplifica l'illusione trascendentale,

²⁵⁰ Per una spiegazione della metafora kantiana dello specchio in relazione agli studi ottici newtoniani cfr. Meer (2019, pp. 25-28). L'autore ricorda che la metafora dello specchio era stata utilizzata da Kant anche nei *Sogni*, per scopi, tuttavia, opposti: nel '66 l'illusione ottica provocata dal *focus imaginarius* era associata alle fantasie dei visionari (cfr. AA II, 346ss.; p. 376ss.)

che ci fa apparire come oggettive massime semplicemente soggettive, cioè legate al funzionamento delle nostre facoltà, così come il fenomeno della riflessione dipende dalle leggi che regolano i fenomeni ottici. D'altra parte, come quella proiezione è funzionale alla visione, l'illusione della ragione è funzionale all'unificazione del molteplice fornito dall'intelletto.²⁵¹

Se l'uso regolativo si applica al supremo principio, come si distingue allora dall'uso costitutivo? La metafora dello specchio è ancora d'aiuto: quando ci poniamo davanti a uno specchio non possiamo evitare di avere la percezione che gli oggetti riflessi siano dentro lo specchio, come se ciò che lo specchio riflettesse fosse una prosecuzione della realtà; d'altra parte, la consapevolezza di come funzioni il fenomeno della riflessione ottica fa sì che non siamo ingannati da tale illusione, come invece succede ai bambini entro il primo anno e mezzo di vita e a gran parte degli animali. L'uso regolativo delle idee consiste precisamente in questa consapevolezza, maturata attraverso l'analisi critica: pur attribuendo oggettività alle idee attraverso la transizione dall'uso logico all'uso reale della ragione, siamo consapevoli che dobbiamo compiere tale transizione esclusivamente al fine dare un'unità sistematica ai concetti e alle leggi intellettuali. Al contrario nell'uso costitutivo delle idee, lo scopo della transizione viene trascurato e l'oggettività dell'idea appare esclusivamente fine a se stessa, come si trattasse di un oggetto da conoscere di per sé: il riflesso nello specchio ci inganna, suscitando in noi la pretesa di conoscere il mondo dentro lo specchio al di là del suo rapporto con il mondo di cui esso è il mero riflesso.

Ora, per determinare adeguatamente il senso di questa regola della ragion pura, è necessario prima di tutto osservare che essa non può dire che cosa sia l'oggetto, ma come si debba avviare il regresso empirico per giungere al concetto completo dell'oggetto. Infatti, se si verificasse il primo caso, la regola sarebbe un *principium* costitutivo di tal genere che, in base alla ragion pura, non sarà mai possibile. (A509-10/B537-38)

Attraverso l'analisi della metafora dello specchio esposta nell'Appendice, si chiarisce, innanzitutto che l'uso regolativo sia l'uso legittimo *del supremo principio e delle idee* da esso prodotte, non della massima logica. In secondo luogo, si comprende come l'uso regolativo implichi l'illusione trascendentale, pur smascherandone l'inganno, poiché è proprio l'illusione a

²⁵¹ Massimi (2017) basa la sua accurata analisi sull'uso regolativo delle idee su questo passo dell'Appendice dedicato alla metafora dello specchio, rintracciando in esso una spiegazione comprensiva dell'uso regolativo, tanto a proposito delle "idee empiriche" della prima sezione dell'Appendice, quanto in relazione alle idee di anima, mondo e Dio trattate nella seconda sezione. Particolarmente interessante la spiegazione del *focus imaginarius* offerta da Massimi attraverso il riferimento alla prospettiva introdotta dall'arte rinascimentale.

garantire il passaggio dalla massima logica al supremo principio, a cui l'uso regolativo si applica. L'uso regolativo potrebbe essere descritto, in ultima analisi, come ciò che spinge a fare il percorso inverso rispetto all'illusione, mostrandoci come le idee sorgano ai fini della soddisfazione della prescrizione logica di unificare la molteplicità fornita dall'intelletto. Affinché questo "ritorno" alla massima logica venga compiuto, non solo deve essere effettuato il passaggio iniziale dall'uso logico all'uso reale della ragione, cioè deve innescarsi l'illusione trascendentale, ma il polo reale deve anche essere mantenuto intatto, proprio perché attraverso il suo uso regolativo esso emerge come essenziale alla massima logica.

Una siffatta caratterizzazione dell'uso regolativo del supremo principio ha il vantaggio di spiegare altre formulazioni dell'uso regolativo della ragione che potrebbero generare confusione, essendo apparentemente contrastanti con l'interpretazione appena fornita.

Nella sezione ottava del capitolo sulle Antinomie, in cui viene per la prima volta introdotto il concetto di regolativo, Kant associa l'uso regolativo al supremo principio inteso come un principio che impone [*aufgeben, gebieten*] il regresso, ma che non dà [*geben*] l'incondizionato come oggetto. Conformemente a ciò, l'uso regolativo prevede di concepire il supremo principio "non certo come assioma per pensare la totalità come reale nell'oggetto, ma come un problema per l'intelletto, e dunque per il soggetto, al fine di avviare e proseguire, conformemente alla compiutezza nell'idea, il regresso nella serie delle condizioni di un condizionato dato" (A508/B536).

Similmente, nell'Appendice, qualche paragrafo dopo la metafora dello specchio, "l'uso ipotetico della ragione, fondato su idee intese come concetti problematici" (A647/B675) viene distinto dall'uso costitutivo, che mira a rintracciare nell'esperienza un oggetto corrispondente all'idea ipotizzata, e viene associato all'uso regolativo, consistente "nel portare – per quanto è possibile – unità nelle conoscenze particolari e approssimare in tal modo la regola all'universalità. [...] l'unità sistematica (come semplice idea) è solo un'unità proiettata che non va considerata in sé come già data, bensì soltanto come problema" (A648/B676; cfr. A681/B709).²⁵²

²⁵² A ben vedere il rapporto tra il binomio ipotetico/apodittico e il binomio regolativo/constitutivo costituisce un altro punto controverso nel dibattito sull'Appendice alla Dialettica. Non tutti i sostenitori dell'interpretazione del regolativo come uso dei principi trascendentali concordano nel rinvenire nei principi trascendentali usati regolativamente un uso apodittico della ragione, ma sovrappongono piuttosto l'uso regolativo con l'uso ipotetico. Un esempio è dato da Willaschek (2010; 2018, pp. 113-116). Se è vero che a livello testuale Kant riconosce nell'uso ipotetico un uso regolativo, è anche vero che nelle righe successive rinviene in tale uso un semplice principio logico, che necessita di una fondazione trascendentale: da questo punto di vista, l'uso ipotetico non sembra applicarsi ai principi trascendentali, ma alle massime logiche, come abbiamo sostenuto nella sezione 4.1.3, e, in questo senso, Willaschek sembra proporre una lettura inconsistente, al pari dello stesso testo kantiano, sovrapponendo l'uso

Infine, in conclusione della prima sezione dell'Appendice l'uso regolativo viene associato alla massima della ragione in quanto principio soggettivo desunto dall'interesse della ragione (cfr. A666/B694ss.), mentre nella seconda sezione Kant afferma che "l'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 [...]" (A680/B708).

Queste caratterizzazioni alternative dell'uso regolativo sembrano, in effetti, contraddire l'interpretazione da noi proposta, nella misura in cui escludono dall'uso regolativo la datità e oggettività dell'incondizionato, concependo piuttosto tale uso in termini soggettivi, a maggior ragione se consideriamo che nella sezione 4.1 abbiamo associato l'"*aufgegebenheit*" dell'incondizionato e l'uso ipotetico della ragione all'uso logico di questa facoltà. Tuttavia, la nostra interpretazione, intendendo l'uso regolativo come il percorso inverso rispetto all'illusione trascendentale – dal supremo principio alla massima logica –, non si pone in contrasto con queste formulazioni alternative, ma le accoglie al suo interno: infatti, se l'uso regolativo permette di comprendere la datità e oggettività dell'incondizionato alla luce della massima logica, in un certo senso esso può essere associato *anche* alla massima logica e l'incondizionato può essere interpretato *anche* come un concetto problematico, ipotizzato dalla ragione. In questo caso, viene valorizzato più il punto d'arrivo dell'uso regolativo, la massima logica, che il punto di partenza, il supremo principio; d'altra parte, quest'ultimo rimane intatto, nella misura in cui l'uso regolativo si applica propriamente al supremo principio, essendo l'attestazione dell'inevitabilità dell'illusione trascendentale e dell'annessa datità e oggettività dell'incondizionato.

Puntualizziamo, inoltre, che il carattere soggettivo a cui si fa riferimento nell'ultimo passo citato è legato propriamente all'interesse della ragione, dunque a un tipo di soggettività non meramente logica, come abbiamo osservato nella sezione 4.1.1. Poiché l'interesse della ragione è propriamente soddisfatto dal suo uso reale, l'oggettività del supremo principio, inteso regolativamente, include in sé il carattere soggettivo dell'interesse della ragione.²⁵³

regolativo con l'uso ipotetico, che pertiene alla dimensione logica, e contemporaneamente riconoscendo nell'uso regolativo uno dei possibili usi del supremo principio. Nella sezione 5.1.2 comprenderemo anche perché l'atteggiamento epistemico che sostiene il supremo principio non sia meramente ipotetico. Per una critica all'associazione tra regolativo e ipotetico cfr. Mudd (2017), che, tuttavia, mostra la problematicità di tale associazione per scopi diversi da quelli del presente lavoro.

²⁵³ Sul tipo di soggettività legato all'interesse della ragione ritorneremo nella sezione successiva, dedicata all'atteggiamento epistemico che sostiene l'uso regolativo delle idee e dei principi della ragione. Su questo aspetto cfr. in particolare Kleingeld (1998).

La contraddittorietà delle formulazioni del regolativo si rivelano, in questo modo, solo apparenti: proprio perché il regolativo è frutto di un'indagine critica, capace di comprendere l'origine dell'illusione trascendentale e la naturale predisposizione alla metafisica della ragione, nonché la necessità dell'uso reale per il darsi dell'uso logico, la legittima attività della ragione può essere attribuita tanto alla massima logica quanto al supremo principio, intesi naturalmente nell'ottica dell'analisi critica. Possiamo, dunque, ribadire che è l'uso reale della ragione, utilizzato criticamente, a coincidere con l'uso regolativo, e allo stesso tempo comprendere perché tale uso ci riporti, in alcune formulazioni, alla massima logica e all'uso ipotetico della ragione.

A proposito del paradosso rilevato invece in relazione alla tematizzazione della propensione alla metafisica, dell'illusione trascendentale e, più in generale, della Dialettica e della facoltà della ragione, esso non viene sciolto ma reso produttivo nella misura in cui la sintesi incondizionata della ragione, fondata sull'illusione trascendentale, acquisisce una propria legittimità pur rimanendo illegittima dal punto di vista dell'Analitica. Ciò su cui si applica l'uso regolativo, infatti, è lo stesso supremo principio, illegittimo secondo i criteri della conoscenza oggettiva emersi attraverso l'Analitica, che vengono ereditati anche nella Dialettica, dove il fraintendimento di una massima logica per un principio materiale e oggettivo, cioè l'utilizzo della logica non come canone ma come *organon*, è reso oggetto di critica, tanto da essere rilevato alla radice del dogmatismo metafisico. D'altra parte, lo *stesso* principio assume uno statuto legittimo se utilizzato secondo un uso diverso da quello impiegato per i concetti e i giudizi dell'intelletto, proprio in virtù di una differenza di natura tra le facoltà dell'intelletto e della ragione e delle sintesi rispettivamente messe in atto. Nella Dialettica, infatti, Kant, oltre a rilevare gli errori della metafisica dogmatica dovuti a un uso costitutivo dei principi e delle idee razionali, che li tratta come se fossero prodotti intellettuali, mette in campo un nuovo uso, l'uso regolativo, che rispetta la diversa natura dei prodotti della ragione, frutto di un uso reale della stessa facoltà, e, conseguentemente, adotta dei criteri di oggettività diversi da quelli introdotti dall'Analitica. In questo senso, i paradossi rilevati sopra non vengono neutralizzati, poiché la diversità tra intelletto e ragione viene mantenuta, ma le differenze tra le due facoltà non risultano più inconciliabili nella misura in cui l'uso regolativo della ragione istituisce nuovi criteri epistemologici di oggettività pur senza contraddire i criteri intellettuali della conoscenza oggettiva.

La ragione, dunque, conserva uno statuto tanto illegittimo quanto legittimo, a differenza di quanto sostenuto da Meer (2019); è solo l'uso che se ne fa ad essere dirimente. Inoltre, come la ragione, anche il realismo trascendentale, la propensione alla metafisica e l'illusione trascendentale non sono *di per sé* illegittimi e da separare nettamente da una parte legittima, come invece

propongono Grier (2001), a proposito della metafisica, e Willaschek (2018), in relazione all'illusione: anche in questo caso, si tratta di una questione di usi. Infatti, quando la metafisica viene trattata come se fosse una conoscenza fondata sull'esperienza nell'apparente rispetto dei criteri intellettuali, essa scade in un dogmatismo incapace di rilevare criticamente la diversità della facoltà e della sintesi in atto, lasciandosi ingannare dall'illusione trascendentale; quando, invece, viene riconosciuta la peculiarità dell'uso reale della ragione e la sua irriducibilità ai criteri intellettuali, la propensione alla metafisica e la relativa illusione mostrano il loro apporto positivo e legittimo.

È fondamentale a questo punto spiegare nel dettaglio in cosa consista tale uso regolativo della ragione, per comprendere secondo quali nuovi criteri la predisposizione alla metafisica e il realismo trascendentale possano essere accolti all'interno dell'impianto critico. Rispetto all'Analitica, che attraverso la Deduzione trascendentale aveva stabilito la validità oggettiva delle categorie a partire dall'inclusione delle forme pure di spazio e tempo nella sintesi immaginativa, di cui le categorie sono i concetti, Kant deve fornire un nuovo criterio di oggettività per le idee della ragione, che per definizione non hanno alcun legame diretto con l'esperienza e con l'intuizione sensibile, senza con ciò stravolgere le conclusioni a cui è giunta l'Analitica. L'ammissione di un uso legittimo, regolativo, implica, infatti, il riconoscimento di una "certa validità oggettiva [*einige objektive Gültigkeit*]" (A664/B692) alle idee e ai principi della ragione, oggetto d'analisi della seguente sezione (5.1.1). Corrispondentemente, la peculiare oggettività riconosciuta ai prodotti della ragione conferisce ad essi un particolare statuto epistemologico, non assimilabile alla conoscenza oggettiva, ma comunque in grado di supportare la necessaria presupposizione di una conformità tra ragione e natura, come vedremo nella sezione 5.1.2.

Ci concentriamo ora sulla determinazione che Kant riserva all'oggettività dei principi e delle idee razionali, nel loro uso regolativo, analizzando i restanti passi dell'Appendice, in cui tale uso viene tematizzato. In questi passi, peraltro, l'uso regolativo appare sempre connesso con evidenza con l'uso reale della ragione, a riprova della nostra ipotesi interpretativa.

5.1.1 Oggetto nell'idea e validità oggettiva indeterminata

Nell'Appendice alla Dialettica trascendentale Kant offre due importanti caratterizzazioni dell'oggettività del supremo principio e delle idee, impiegati nel loro uso regolativo:²⁵⁴ in particolare, nella prima sezione dell'Appendice Kant attribuisce ai principi trascendentali di omogeneità, specificazione e affinità, "in quanto proposizioni sintetiche a priori, [...] una validità oggettiva ma indeterminata [*objektive, aber unbestimmte Gültigkeit*]" (A663/B691). Nella seconda sezione dell'Appendice, Kant si concentra, invece, sulle idee di anima, mondo e dio, riferendosi ad esse come a un "oggetto nell'idea [*Gegenstand in der Idee*]" (A670/B698), e riconoscendo, anche in questo caso, una validità oggettiva indeterminata.²⁵⁵

Cominciamo con l'analisi di quest'ultima formulazione, che Kant propone all'interno di un'argomentazione che funge da deduzione trascendentale delle idee della ragione. Nella seconda sezione dell'Appendice Kant definisce la concezione di un oggetto "nell'idea" distinguendola dalla determinazione di un oggetto "in assoluto", approfondendo attraverso questa distinzione quella analizzata sopra, a proposito della metafora dello specchio, rispettivamente tra uso regolativo e uso costitutivo della ragione:

Vi è una grande differenza, se alla mia ragione viene dato qualcosa come un oggetto in modo assoluto, o soltanto come un oggetto nell'idea. Nel primo caso i miei concetti tendono a determinare l'oggetto; nel secondo caso vi è realmente soltanto uno schema, al quale non viene fornito direttamente alcun oggetto, neanche a livello semplicemente ipotetico, e che anzi serve soltanto a rappresentarci altri oggetti attraverso la relazione con quest'idea, in base alla loro unità sistematica, e quindi indirettamente. (A670/B698)

²⁵⁴ In A651/B679 Kant arriva ad attribuire una generica validità oggettiva ai principi razionali dell'unità sistematica: "dobbiamo presupporre l'unità sistematica della natura come *oggettivamente valida e necessaria in assoluto*" (corsivo mio). L'accostamento tra validità oggettiva e necessità è stato contestato da Godlove (2013), che riconosce solo la seconda ai principi della ragione, non anche una loro oggettività, e interpreta la necessità esclusivamente come necessità dell'uso regolativo della ragione rispetto all'esperienza e all'applicazione dei concetti dell'intelletto. Dal nostro punto di vista, affinché la necessità della funzione razionale per l'attività intellettuale si attui concretamente attraverso l'applicazione della massima logica, alla ragione deve essere riconosciuto una certa oggettività, come vedremo nella seguente analisi.

²⁵⁵ La discontinuità tra le due sezioni dell'Appendice è rilevata in particolare da McLaughlin (2014), che dà due interpretazioni distinte per la prima e per la seconda sezione, non assimilando la nozione di "validità oggettiva indeterminata" trattata nella prima sezione, a quella di "oggetto nell'idea" della seconda sezione. Per quanto ci siano differenze rilevanti tra le due sezioni, a partire dal tipo di idee e di sistematicità trattati, con la seguente analisi vorrei mostrare che dal punto di vista della trattazione dell'oggettività delle idee le due sezioni possono essere lette in reciproca integrazione: d'altra parte, in entrambe le sezioni ricorre l'espressione "validità oggettiva indeterminata" e l'assimilazione delle idee a schemi. Per un'interpretazione dell'uso regolativo della ragione comprensiva di tutte e due le sezioni dell'Appendice cfr. Massimi (2017).

Se ciò che dà il supremo principio fosse l'incondizionato come "oggetto in modo assoluto", saremmo portati a determinare l'oggetto, a dire che cosa sia l'oggetto, cioè a conoscerlo come un oggetto sussistente di per sé, nei termini utilizzati sopra.²⁵⁶ Kant non può ammettere ciò in base ai criteri stabiliti dall'Analitica, secondo i quali la sintesi intellettuale può garantire il riferimento a un oggetto solo se condotta in conformità con l'esperienza possibile: senza la relazione con l'intuizione pura attraverso gli schemi dell'immaginazione, l'intelletto non è in grado di produrre conoscenza in senso proprio. Conseguentemente un siffatto uso delle idee non può che essere escluso dall'impianto critico, in quanto costitutivo e illegittimo: "la sua realtà oggettiva [di un'idea, AV] non deve consistere nel fatto che essa si riferisca direttamente a un oggetto (giacché in tal senso non potremmo giustificare la sua validità oggettiva)" (A670/B698).

La sintesi razionale può, invece, essere ammessa, senza contraddire i risultati dell'Analitica, quando ciò che produce non è un oggetto di conoscenza, ma *solo* uno schema funzionale alla conoscenza di *altri* oggetti. Nello specifico, si tratta della conoscenza dei fenomeni attraverso la loro unità sistematica, cioè attraverso la loro unificazione prescritta dalla massima logica. "Quello che io penso è soltanto la relazione di un essere a me del tutto sconosciuto in se stesso con la massima unità sistematica dell'universo, unicamente per farne lo schema del principio regolativo del massimo uso empirico possibile della mia ragione" (A679/B707). Ciò conferma l'interpretazione data in relazione alla metafora dello specchio: l'uso regolativo consiste nell'applicazione della massima logica ai fenomeni *attraverso* le idee prodotte dal supremo principio. L'oggetto nell'idea funge, cioè, da mediazione tra la ragione e l'intelletto, come gli schemi dell'immaginazione rendevano effettiva l'applicazione dell'intelletto alla sensibilità.

Già nella prima sezione dell'Appendice, Kant aveva specificato l'uso regolativo delle idee come schemi, più precisamente come *analogia* degli schemi della sensibilità, precisando anche la differenza rispetto agli schemi sensibili: "[...] con la differenza però che l'applicazione dei concetti dell'intelletto allo schema della ragione non è allo stesso modo una conoscenza dell'oggetto stesso (come accade invece nell'applicazione delle categorie ai loro schemi sensibili), ma soltanto una regola o principio dell'unità sistematica di ogni uso dell'intelletto" (A665/B693). Ancora una volta, mentre i concetti dell'intelletto applicati attraverso gli schemi dell'immaginazione alla sensibilità corrispondono a un oggetto, le idee rendono possibile l'applicazione dell'unità

²⁵⁶ Cfr. anche A679/B707: l'oggetto di un'idea "è semplicemente un qualcosa nell'idea, rispetto al quale noi non abbiamo alcun concetto di cosa esso sia in sé".

sistematica alle conoscenze intellettuali senza produrre la conoscenza di un oggetto corrispondente a tali idee, poiché manca un rapporto *diretto* con la sensibilità.

Tenendo presente le differenze e proseguendo l'analogia, come “senza gli schemi della sensibilità le operazioni dell'intelletto sono indeterminate; allo stesso modo è indeterminata in se stessa l'unità della ragione rispetto alle condizioni sotto le quali l'intelletto deve commettere sistematicamente i suoi concetti e al grado in cui esso lo può fare” (A664-65/B692-93). Fungendo da schemi, le idee permettono conseguentemente di pensare in maniera determinata tale unità, pur non essendo accessibile attraverso l'esperienza: anzi è proprio perché la ragione tralascia le condizioni d'esperienza che può pensare l'unità assoluta e incondizionata in modo determinato. D'altra parte, lo scarto tra le idee come schemi e l'esperienza, non lascia determinare fino a che punto l'unità razionale sia rintracciabile nell'esperienza. Ciò spiega l'*indeterminatezza* con cui Kant connota la validità oggettiva dei principi e delle idee razionali, secondo la prima formulazione dell'oggettività peculiare della ragione che abbiamo anticipato sopra, in particolare in riferimento alla prima sezione dell'Appendice, per quanto tale espressione non sia assente nemmeno della seconda sezione.²⁵⁷ Concentriamoci, dunque, ora su questa determinazione dell'oggettività come “validità oggettiva indeterminata”.

In continuità con l'analisi della seconda sezione e dell'“oggetto nell'idea”, specifichiamo che se le idee, in quanto schemi o oggetti nell'idea, possono essere in se stesse determinate, esse rimangono indeterminate in rapporto all'esperienza, dove soltanto si misura la loro oggettività, e per questo è indeterminata la loro validità oggettiva. Parallelamente, nella prima sezione dell'Appendice i principi di omogeneità, specificità e affinità ricevono la stessa caratterizzazione, come validi oggettivamente in modo indeterminato. Come le idee fungono da schemi, così i principi razionali assumono la funzione dei principi intellettuali indagati da Kant nell'Analitica dei principi. Nella prima sezione, più precisamente, le idee che fungono da schemi rispetto a questi principi non sono tanto le idee trascendentali, quanto più genericamente “l'idea del maximum della divisione e insieme dell'unificazione della conoscenza dell'intelletto in un principio” (A665/B693), che di volta in volta si specifica, in base al contesto, nei concetti di “aria pura, acqua pura, terra pura” o di “forza fondamentale” etc.

²⁵⁷ Cfr. A680/B708: “[...] il principio di una tale unità sistematica è sì oggettivo, ma in modo indeterminato (*principium vagum*), non come principio costitutivo per determinare qualcosa rispetto al suo oggetto diretto, ma come semplice principio regolativo e come massima per promuovere all'infinito (indeterminatamente) e rafforzare l'uso empirico della ragione [...]”; A693/B721: “[...] unità [razionale, AV] che non viene conosciuta in maniera semplicemente empirica, ma viene presupposta a priori, sebbene ancora in modo indeterminato”.

A ben vedere, anche le idee da trascendentali sono funzionali all'applicazione dei principi di omogeneità, specificazione e affinità. Quando Kant nella seconda parte dell'Appendice illustra l'uso regolativo dell'idea psicologica, cosmologica e teologica emerge, in primo luogo, la loro funzionalità per la costituzione di un'unità sistematica, che li rende implicitamente schemi dei principi di omogeneità, specificazione e affinità. Prendiamo ad esempio l'idea psicologica: “Seguendo le suddette idee come principi, in primo luogo (nella psicologia) conetteremo ogni fenomeno, operazione e recettività del nostro animo al filo conduttore dell'esperienza interna, come se esso fosse una sostanza semplice che esiste permanentemente [...]” (A672/B700ss. Cfr. A682/B710ss.).

La funzione delle idee trascendentali non si esaurisce, tuttavia, nella costituzione dell'unità sistematica secondo i principi esposti nella prima sezione dell'Appendice. Infatti, in quanto trascendentali, tali idee rappresentano un *maximum* determinato in un senso specifico. In particolare l'idea di Dio, come concetto di un'intelligenza somma, non solo permette di unificare i fenomeni in un tutto sistematico, ponendosi a loro fondamento, ma informa questo tutto di un carattere teleologico, estraneo alla sistematizzazione della prima parte dell'Appendice, come abbiamo già anticipato nella sezione 4.1.3: “l'unità conforme a scopi delle cose” generata dal considerare il mondo “come se fosse scaturito dall'intenzione di una ragione somma [...] dischiude alla nostra ragione – in quanto essa viene applicata al campo delle esperienze – prospettive completamente nuove, per poter connettere le cose del mondo secondo leggi teleologiche e con questo giungere alla loro massima unità sistematica” (A686/B714).²⁵⁸

Al di là delle differenze, pur rilevanti, nella tematizzazione dell'uso regolativo tra la prima e la seconda sezione, abbiamo cercato di integrare le due caratterizzazioni dell'oggettività razionale, la validità oggettiva indeterminata e l'oggetto nell'idea, offrendo un quadro comprensivo delle specificazioni del supremo principio tanto secondo il primo criterio (le idee trascendentali), quanto in base al secondo criterio (i principi dell'unità sistematica). Complessivamente quest'analisi permette di individuare i nuovi criteri di oggettività introdotti dalla Dialettica, in alternativa o accanto a quelli stabiliti dall'Analitica. In primo luogo, la validità oggettiva, che si riferisce alla capacità di un concetto o di un'idea di rappresentare oggetti fenomenici, nell'Analitica vale esclusivamente quando un'intuizione è sussunta al di sotto del concetto,

²⁵⁸ McLaughlin (2014, pp. 570-571) riconosce nella concezione di sistema della prima sezione dell'Appendice “una classificazione di tipo linneano reminiscente dell'ambito, disprezzato in un certo modo da Kant, della descrizione naturale (*Naturbeschreibung*). L'unità sistematica difesa qui [nella seconda sezione dell'Appendice, AV] si adegua meglio alla disciplina della storia naturale (*Naturgeschichte*), che Kant preferisce. Mentre Kant evita la nozione di conformità a scopi nella prima parte dell'Appendice, essa è un tema costante nella seconda parte”.

rappresentando così un oggetto di conoscenza; al contrario, nella Dialettica la validità oggettiva viene ammessa esclusivamente come indeterminata, dal momento che l'oggetto rappresentato non coincide con l'oggetto corrispondente all'idea coinvolta: l'idea svolge una funzione nel processo di determinazione, senza rappresentare direttamente l'oggetto della rappresentazione. In secondo luogo, l'oggetto nell'idea, che, come abbiamo appena precisato, non coincide con l'oggetto fenomenico che l'idea contribuisce a conoscere, non perde ciononostante il suo statuto di oggetto, per quanto non sia un oggetto "in assoluto". Le idee e i principi trascendentali della ragione, dunque, possiedono una validità oggettiva indeterminata nei confronti degli oggetti dell'esperienza (prima caratterizzazione dell'oggettività razionale), poiché l'unità razionale viene rintracciata gradualmente, parzialmente e continuamente nell'esperienza, ma, in quanto prodotti di un legittimo uso reale e sintetico della ragione, hanno anche un'oggettività propria, l'oggettività di uno schema (seconda caratterizzazione dell'oggettività razionale).²⁵⁹

D'altra parte, se le idee fossero sprovviste di oggettività, nel secondo senso, non potrebbe essere sostenuto l'argomento del *transition passage*: come ribadisce Kant nella seconda sezione dell'Appendice, "la ragione non può pensare tale unità sistematica, se non dando al tempo stesso un oggetto alla sua idea" (A681/B709). In base all'esigenza di unità sistematica posta dalla massima logica "non sarò soltanto autorizzato, ma addirittura costretto a realizzare [*realisieren*] quest'idea, cioè ad assegnarle un oggetto reale [*einen wirklichen Gegenstand*], unicamente però come un qualcosa in generale, che non conosco affatto in se stesso" (A677/B705). La realtà trascendentale delle idee e dei principi razionali si specifica, a questo punto, più precisamente attraverso la formula dell'*als ob*: nel caso dell'idea psicologica, ad esempio, essa, in quanto schema, "considera questo soggetto [l'io dell'idea psicologica, AV] come se fosse un essere reale [*als ob es ein wirkliches Wesen wäre*]" (A684/B712). La realtà trascendentale può, dunque, considerarsi legittima soltanto se ad essa ci si rapporta analogicamente: ciò ridefinisce il concetto di realtà, ma non lo elimina.²⁶⁰

²⁵⁹ Ci pare che Willaschek (2018, p. 105ss.) riconosca solo la prima caratterizzazione di oggettività, quando attribuisce alle idee la capacità di "applicarsi" agli oggetti, ma non di "stare per" degli oggetti: in tale applicazione delle idee, distinta dallo "stare per", egli rinviene il senso della validità oggettiva indeterminata. Tuttavia, è importante, per i nostri scopi, rilevare anche la caratterizzazione concezione di oggettività, che mette in luce la realtà dell'idea in quanto prodotto di una sintesi.

²⁶⁰ Le evidenze testuali citate a questo proposito smentiscono l'interpretazione, pure acuta, di Rescher (2000, p. 131ss.) che distingue validità oggettiva da realtà oggettiva, riconoscendo solo la prima alle idee della ragione, per rimarcare il loro carattere ideale e non reale. Distinguendo tra due sensi differenti di realtà, come qui proposto, è possibile rendere conto del carattere reale dell'idea senza contraddire la sua idealità. In ogni caso Rescher riconosce come le idee "indichino perfettamente aspetti oggettivi della realtà" (p. 136) proponendo in generale un'interpretazione in sintonia con la nostra. Sull'uso kantiano delle nozioni "validità oggettiva" e "realtà oggettiva" in modo interscambiabile cfr. Willaschek (2018, p. 106ss.).

5.1.2 La *suppositio relativa*

L'analisi della concezione di oggettività relativa alle idee ha chiarito in che senso per Kant possa darsi un uso reale legittimo della ragione, distinguendolo dall'uso costitutivo che pretenderebbe di produrre una conoscenza oggettiva al di fuori dei criteri che garantiscono l'oggettività della conoscenza. Ma se non può trattarsi di conoscenza, come va definito l'atteggiamento epistemico che porta all'assunzione delle idee e dei principi razionali in senso regolativo? A ben vedere, l'analisi del *transition passage*, nella sezione 4.2.3, ha già messo in luce che la massima logica prevede l'*ammissione* [*Annahme*] o *presupposizione* [*Voraussetzung*] del supremo principio e dei principi di omogeneità, specificazione e affinità, in cui si specifica, e che la conformità di ragione e natura che deriva da tali assunzioni costituisce un "presupposto trascendentale".

È interessante notare che con il termine "*Annahme*" Kant traduce il concetto scolastico di "*suppositio*" (MS AA VI, 354; p. 193) e che tale termine latino venga espressamente tematizzato da Kant nella seconda sezione dell'Appendice, per chiarire la natura del presupposto trascendentale inteso in senso regolativo. A questo proposito Kant, infatti, distingue tra "*suppositio relativa*" e "*suppositio absoluta*", riconoscendo nella prima il tipo di assunzione implicato dall'uso regolativo della ragione:

Io posso avere un motivo sufficiente per ammettere [*annehmen*] qualcosa in modo relativo (*suppositio relativa*), senza tuttavia essere autorizzato ad ammetterlo in modo assoluto (*suppositio absoluta*). Questa distinzione ha luogo quando si ha a che fare con un semplice principio regolativo [...]. (A676/B704)

Un'assunzione è relativa, cioè, quando è ammessa *solo* in relazione a uno scopo preciso, che può fungere da motivo sufficiente per l'assunzione; uno scopo particolare non è, tuttavia, sufficiente ad ammettere qualcosa assolutamente, cioè indipendentemente dai fini per cui risulta necessario. Tale caratterizzazione ricalca, ancora una volta, la definizione data inizialmente di regolativo e costitutivo: il primo tipo di uso delle idee viene messo in atto per soddisfare lo scopo di unità sistematica, il secondo aspira a una conoscenza delle idee come oggetti in se sussistenti, al di là degli interessi del soggetto.

Nel Canone della ragion pura può essere rintracciata un'ulteriore specificazione della *suppositio relativa*. Kant, infatti, distinguendo tra diversi gradi del "ritener vero" [*Fürwahrhalten*], cioè tra i

diversi modi in cui l'attribuzione di verità a un giudizio può essere giustificata, si pone espressamente il problema dell'"uso trascendentale della ragione", in cui "se è vero che l'opinare è troppo poco, il sapere è fin troppo" (A823/B851). Il presupposto trascendentale della ragione non può equivalere né a un'opinione, vale a dire un ritenere per vero privo di giustificazioni sufficienti sia dal punto di vista soggettivo che oggettivo, né a un sapere, cioè una conoscenza ritenuta vera sia dal punto di vista soggettivo che oggettivo. Abbiamo visto, infatti, che le assunzioni della ragione sono sostenute dall'interesse soggettivo di unità sistematica, pur non avendo la validità oggettiva propria delle conoscenze intellettuali.

Citando l'esempio dell'"unità conforme a scopi [*zweckmäßige Einheit*]", pensata presupponendo (*voraussetzen*) "che una somma intelligenza abbia ordinato tutto in questo modo, secondo i suoi fini più sapienti" (A826/B854), Kant categorizza l'uso trascendentale della ragione come una forma di "credenza" [*Glauben*], cioè un ritenere vero "sufficiente solo soggettivamente e al tempo stesso [...] insufficiente oggettivamente" (A822/B850). Dopo aver puntualizzato che i motivi soggettivamente sufficienti non possono che consistere in scopi pratici, siano essi morali o pragmatici, egli ammette anche un tipo di credenza teoretica analoga alla credenza pratica, definita "credenza dottrinale [*doktrinale Glauben*]: in questo caso, lo scopo, teoretico ma anche pragmatico, è la "ricerca naturale", che beneficia nell'avere l'unità conforme a scopi come guida per l'indagine.²⁶¹

L'investigazione della natura è uno dei temi centrali dell'Appendice alla Dialettica, che finora abbiamo tralasciato dalla nostra analisi per concentrarci innanzitutto sui motivi interni alla ragione per attuare il suo uso reale. Mentre nella sezione 5.3 approfondiremo il tema dell'indagine naturale come giustificazione ulteriore dell'uso reale della ragione, legata ai bisogni della facoltà dell'intelletto, possiamo già notare come l'applicazione dell'unità sistematica all'esperienza, in entrambe le accezioni di sistema tematizzate nella prima e seconda sezione dell'Appendice, non possa che supportare l'investigazione della natura, sia dal punto di vista empirico che scientifico. D'altra parte, nel passo del Canone della ragion pura ora in esame, Kant individua l'unità conforme a scopi come condizione sì dell'indagine naturale, ma anche, più genericamente, dell'"applicazione della ragione alla natura" (A826/B854), in cui riecheggia il generale bisogno e interesse della ragione.

Tornando al passo del Canone della ragion pura, possiamo dunque accostare la *suppositio relativa*, alla base dell'uso regolativo delle idee e dei principi razionali, alla credenza dottrinale,

²⁶¹ Sulla ricerca naturale come *pratica* della ragione *teoretica* cfr. Rescher (2000, p. 157ss.) e Mudd (2017).

individuando l'indagine naturale e più generalmente l'applicazione dell'unità sistematica razionale alla natura come il "motivo sufficiente" ad ammettere l'uso reale della ragione in relazione a questi scopi.

Il fatto che a proposito della credenza dottrinale Kant evidenzi l'indagine naturale come scopo "contingente" (*ibidem*), anche se non irrilevante, e non si riferisca espressamente all'interesse necessario per l'unità sistematica fondato nella natura della ragione, spiega perché in questo contesto venga accentuata la natura soggettiva della giustificazione dell'uso reale della ragione, e venga tralasciato invece il lato oggettivo, presente invece nell'Appendice, come abbiamo visto nella sezione precedente attraverso l'analisi della validità oggettiva indeterminata delle idee e dei principi razionali. Questo scarto, rilevato da Gava (2018, p. 1213ss.), tra la tematizzazione della credenza dottrinale, valida soggettivamente ma non oggettivamente, e l'uso regolativo della ragione, fondato sull'interesse soggettivo della ragione ma dotato anche di una certa validità oggettiva, può essere spiegato proprio attraverso il diverso focus dell'analisi, che nel Canone della ragion pura è più concentrato sul fine pragmatico e contingente della ricerca naturale, mentre nell'Appendice sul bisogno necessario della ragione.

Il carattere soggettivo di uno scopo contingente va distinto, peraltro, dal carattere soggettivo dell'interesse naturale della ragione. Ciò è particolarmente evidente nel saggio *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?* pubblicato nella *Berlinische Monatsschrift* nel 1786, dunque a cavallo delle due redazioni della prima *Critica*, e attraverso il quale Kant prende posizione nel cosiddetto *Pantheismusstreit*, entrando in dialogo con F. H. Jacobi e M. Mendelssohn. A proposito del salto dal sensibile al sovrasensibile, al centro del dibattito, Kant in questo scritto torna a parlare di una credenza legata alla ragione che si estende "al di là di tutti i confini dell'esperienza" (WDO AA VIII, 136; p. 49), utilizzando in questo contesto l'espressione "credenza razionale" (WDO AA VIII, 140; p. 57), suddivisa ancora una volta in una declinazione teoretica e una pratica.²⁶²

In questo contesto, tuttavia, Kant si concentra maggiormente sulla necessità del bisogno nutrito a questo proposito dalla ragione: egli individua, infatti, il motivo soggettivo sufficiente implicato nella credenza razionale nel "bisogno necessario (che sussisterà sempre, finché saremo uomini) che la ragione ha di presupporre soltanto, non già di dimostrare, l'esistenza di un essere supremo" (WDO AA VIII, 141; p. 58). La necessità di questo bisogno lo differenzia da una mera "fantasticheria [*Träumerei*]" (WDO A VIII, 137; p. 52), come spiega Kant:

²⁶² La definizione di credenza razionale data in WDO, "un ritener vero che in termini soggettivi è sufficiente, ma in termini oggettivi è *cosciente* della propria insufficienza: perciò essa viene contrapposta al *sapere*" (AA VIII, 140; p. 57), coincide con quella data nella Dottrina del metodo della prima *Critica*.

[i]nfatti non solo la nostra ragione sente già un bisogno di porre il concetto dell'illimitato a fondamento di quello di tutto ciò che è limitato, e quindi di tutte le altre cose, ma questo bisogno giunge a presupporre anche l'esistenza dell'illimitato, senza la quale sarebbe impossibile rendere ragione in modo soddisfacente sia della contingenza dell'*esistenza* delle cose nel mondo, sia soprattutto della finalità e dell'ordine che ovunque si incontrano in misura tanto ammirevole. (WOD AA VIII, 137-38; pp. 52-53)

Riecheggia con evidenza in questo passo il riferimento tanto all'interesse della ragione per l'unità sistemica, quanto la sua naturale predisposizione a oltrepassare i limiti dell'esperienza. Rispetto alla prima *Critica*, tuttavia, la necessità dell'interesse della ragione ottiene in questo scritto una giustificazione soggettiva più esplicita. Kant parla in questo saggio, infatti, di un "*diritto del bisogno* [*Recht des Bedürfnisses*]:

Ma a questo punto subentra il *diritto del bisogno* della ragione, quale fondamento soggettivo, di presupporre e di ammettere [*voraussetzen und anzunehmen*] qualcosa che essa non può pretendere di sapere in base a fondamenti oggettivi, cioè il diritto di orientarsi nel pensiero - nello spazio smisurato del sovrasensibile per noi avvolto da tenebre profonde - unicamente in virtù del proprio bisogno. (WDO AA VIII, 137; p. 51)

Si tratta di una formulazione piuttosto interessante, che fornisce una fondazione più pregnante all'uso reale della ragione dal punto di vista della soggettività dell'interesse da cui tale uso nasce, senza dover dipendere, d'altra parte, dal riferimento agli scopi contingenti dell'indagine della natura trattati nel Canone della ragion pura. La nozione di credenza razionale così intesa permette a Kant di fornire un'alternativa tra le opposte posizioni di Jacobi e Mendelssohn a proposito del dibattito sull'ateismo: al primo che fonda il salto dal sensibile al sovrasensibile su un'"*ispirazione razionale*", cioè sul sentimento e la fede, e al secondo, rappresentante della filosofia scolastica, che pretende una oggettiva "*cognizione razionale*" (WDO AA VIII, 140; p. 56) dell'incondizionato, Kant contrappone il necessario bisogno della ragione, fondato su basi soggettive ma necessarie.

L'accento sulla soggettività, intesa nel senso del bisogno necessario della ragione, porta Kant in WDO ad attribuire tale bisogno a un "principio meramente soggettivo (cioè una massima)" (WDO p. 55; cfr. p. 50), estromettendo dal discorso il riferimento a un qualche tipo di oggettività,

come accade anche nel Canone della ragion pura. Egli non riconosce, inoltre, alcuna “possibilità reale” al concetto che supera i limiti dell’esperienza, di cui bisogna accertarsi, invece, che non sia logicamente contraddittorio (WDO AA VIII, 136; p. 50).

Queste affermazioni, unite al riferimento alla massima soggettiva, non devono, tuttavia, suggerire una caratterizzazione logica del bisogno della ragione. La soggettività della massima, infatti, è legata all’interesse della ragione, che nella sezione 4.1.1 abbiamo già visto essere estraneo alla logica generale; inoltre, la condizione della non contraddittorietà logica non è sufficiente a supportare l’ammissione di un’idea razionale. A questo proposito Kant aggiunge che è necessario “ricondere quanto meno il *rapporto* dell’oggetto [dell’idea, AV] agli oggetti dell’esperienza a concetti puri dell’intelletto, col che non rendiamo ancora affatto sensibile l’oggetto, ma pensiamo pur sempre qualcosa di sovrasensibile come per lo meno idoneo all’uso empirico della nostra ragione” (WDO AA VIII, 136-37; pp. 50-51). Si tratta, ancora una volta, non di conoscere l’incondizionato come un oggetto in senso assoluto, ma di impiegarlo ai fini dell’unità sistematica dell’esperienza: ciò né coincide con un uso logico della ragione, né ricade in una conoscenza dogmatica dell’incondizionato, ma concerne l’uso reale e regolativo della ragione.

In linea con ciò, nell’Appendice Kant rimarca come la non contraddittorietà logica non sia un criterio sufficiente ad *ammettere* qualcosa in se stesso, cioè in modo assoluto. L’ammissione “solo” relativa che ne consegue non si fonda, d’altra parte, sulla mera non contraddittorietà logica, ma consiste piuttosto nel riconoscimento di una “*Realität*” delle idee, per quanto

[...] la loro realtà deve valere solo come la realtà di uno schema del principio regolativo dell’unità sistematica di ogni conoscenza della natura, quindi devono valere come fondamento solo in quanto analoghi di cose reali [*Analogia von wirklichen Dingen*], e non come cose reali in se stesse. (A674/B702)

Si specifica, in questo modo, la natura analogica della realtà trascendentale delle idee razionali in quanto schemi, già introdotta in conclusione della sezione precedente. Come nella *Dissertatio* la possibilità di oggetti non conoscibili tramite intuizione spaziotemporale non era una mera possibilità logica, dal momento che veniva attualizzata attraverso l’uso reale dell’intelletto, anche la prima *Critica* riserva uno spazio di possibilità non semplicemente logica alle idee della ragione. Il riferimento all’analogia sviluppato nell’Appendice alla Dialettica può, inoltre, essere interpretato come una rielaborazione critica della *cognitio symbolica* che la dissertazione del ’70 riservava ai prodotti dell’uso reale dell’intelletto. In ogni caso, è importante sottolineare la

continuità, rispetto al '70, nell'attribuzione di una possibilità non meramente logica, né reale in senso empirico, alla ragione pura, una possibilità sostenuta ora epistemicamente da una *suppositio relativa*, o da una credenza razionale.

Concludiamo l'analisi della *suppositio relativa*, rimandando al celebre brano della seconda Prefazione: "Ho dovuto dunque metter da parte il sapere [*Wissen*], per far posto alla fede [*Glauben*]" (BXXX).²⁶³ Per quanto in questo contesto Kant stia sviluppando un ragionamento legato più propriamente all'interesse pratico della ragione, possiamo comprendere appieno questa affermazione alla luce del Canone della ragion pura e interpretare questo spazio riservato alla fede anche nei termini della credenza razionale nelle idee.

5.2 I confini della ragione

L'analisi delle sezioni precedenti relativa all'uso regolativo della ragione ha dimostrato come per Kant si dia una declinazione legittima dell'uso reale della ragione: la *suppositio relativa* di una validità oggettiva indeterminata dei principi razionali, a cui corrisponde un oggetto nell'idea, prova che l'uso regolativo si riferisce all'uso reale della ragione e non al suo uso meramente logico. Attraverso l'uso regolativo delle idee, la naturalità della predisposizione alla metafisica e l'inevitabilità dell'illusione trascendentale possono, dunque, essere incluse coerentemente all'interno della *Critica della ragion pura* e dell'idealismo trascendentale: la necessità della tendenza alla metafisica e dell'illusione ad essa connessa, se intese in senso regolativo, non contraddicono i risultati dell'Analitica, essendo supportate da differenti criteri epistemologici di oggettività. Grazie ad essi, l'uso regolativo dei principi e delle idee razionali risulta in grado di fondare compiutamente l'uso logico della ragione, rendendo possibile una legittima transizione dalla massima logica al supremo principio.

L'analisi dell'uso regolativo, oltre a rendere conto della necessità, interna alla stessa ragione, del suo uso reale, permette di trarre due ulteriori importanti conclusioni, entrambe connesse con la distinzione qualitativa tra intelletto e ragione: in primo luogo, alla luce della precedente analisi è ora possibile comprendere compiutamente il tema della legittimità e illegittimità delle pretese dell'intelletto e della ragione, come vedremo in questa sezione; in secondo luogo, nella prossima sezione chiariremo il rapporto tra intelletto e ragione nel loro ruolo rispetto all'esperienza.

²⁶³ Il legame tra questa celebre affermazione e la dottrina delle idee esposta nella Dialettica della prima *Critica* è stato messo in luce in particolare da Chignell (2007) e da Ferrarin (2015). Quest'ultimo, in particolare, articola questo legame nei termini più ampi della concezione kantiana della finitezza della ragione umana.

Innanzitutto, sulla base dei risultati guadagnati dall'esame delle precedenti sezioni e dei precedenti capitoli, è opportuno correggere il quadro esposto nella sezione 2.1 a proposito della distinzione tra pretese legittime dell'intelletto e pretese illegittime della ragione. Già le ultime pagine dell'Analitica avevano permesso di problematizzare tale netta distinzione, dal momento che l'uso trascendentale delle categorie e l'annesso concetto di noumeno positivo avevano mostrato la possibilità di un uso illegittimo dello stesso intelletto, mentre il noumeno negativo era emerso come necessario per limitare le pretese della sensibilità, ma si era anche rivelato insufficiente, a causa della sua negatività, a soddisfare questo compito, riuscendo a stabilire solo i limiti (*Schränken*), non anche i confini (*Grenzen*) dell'intelletto e della sensibilità. Ciò mostra, da una parte, che all'interno dell'intelletto è già presente la possibilità di un uso illegittimo, e dall'altra, che l'intelletto non ha la capacità di arginare il suo stesso uso illegittimo, nella misura in cui non riesce a fondare attraverso il concetto di noumeno in senso negativo i confini dell'esperienza possibile.

In seguito all'esame dell'uso reale della ragione, possiamo aggiungere che, come nell'intelletto, in quanto facoltà legittima, esiste la possibilità di un uso illegittimo, così nella ragione, in quanto facoltà illegittima, esiste la possibilità, anzi la necessità, di un uso legittimo. Attribuendo l'uso regolativo al supremo principio della ragione, e non alla sua massima logica, abbiamo, infatti, potuto riconoscere la legittimità di una facoltà per natura trascendente quei limiti che l'Analitica aveva individuato come condizioni di possibilità dell'esperienza e della conoscenza, pur non riuscendo a fondarli. Come vedremo in quanto segue, proprio l'uso legittimo della ragione illegittima si rivela necessario per fondare compiutamente i confini della legittimità.²⁶⁴

La necessità dell'uso reale e regolativo della ragione per la fondazione dei limiti dell'esperienza non viene tematizzata da Kant nella *Critica della ragione pura*, ma nei paragrafi §57-§60 dei *Prolegomeni*, nella sezione conclusiva intitolata "Della determinazione dei confini della ragion pura [*Von der Grenzbestimmung der reinen Vernunft*]", che abbiamo già parzialmente analizzato nel distinguere le nozioni di *Grenzen* e *Schränken*, e su cui ora ci concentreremo in modo più approfondito.²⁶⁵

²⁶⁴ Non a caso in *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?*, che, come abbiamo visto, intende individuare i criteri affinché la ragione si orienti nello spazio al di là dell'esperienza, Kant problematizza la rigida divisione tra ciò che la ragione è legittimata o meno a compiere: "Con che diritto si vuole impedire alla ragione di proseguire in un ambito in cui, per sua stessa ammissione, ha già colto così buoni risultati? Dov'è il confine [*Grenze*] dinanzi al quale dovrebbe arrestarsi?" (WOD AA VIII, 137; p. 53n.)

²⁶⁵ Sulla differenza kantiana tra limite e confine, in relazione a questi paragrafi dei *Prolegomeni* segnaliamo gli studi di Chiereghin 1988, Esposito 2004, Gentile 2008, Zöller 2008, Feloj 2011, Luciano 2020 e Howard 2022.

Innanzitutto, è interessante notare che questo capitolo conclusivo dei *Prolegomeni*, che segue la terza parte “Com’è possibile la metafisica in generale?” dedicata alla Dialettica trascendentale, si apre riproponendo il tema del criticismo, nella sua attività peculiare di determinazione dei confini, come terza via rispetto al dogmatismo e allo scetticismo. Tuttavia, rispetto alla Disciplina della ragion pura, che abbiamo analizzato in relazione a questo tema nella sezione 2.1, i *Prolegomeni* ribaltano l’argomento: non è tanto la capacità di stabilire definitivamente la legittimità della conoscenza sensibile, com’era nella Disciplina, a qualificare il criticismo come un superamento dello scetticismo, ma piuttosto la funzione di arginare le pretese della conoscenza sensibile oltre i suoi diritti. Dopo aver riportato nel capitolo precedente la confutazione delle discipline della metafisica dogmatica, Kant, infatti, aggiunge:

Ma d’altra parte sarebbe una ancora maggiore assurdit  il non ammettere affatto delle cose in s  o il voler spacciare la nostra esperienza per l’unico modo possibile per conoscere le cose, quindi la nostra intuizione nello spazio e nel tempo per la sola intuizione possibile e il nostro intelletto discorsivo per il prototipo di ogni intelletto possibile, e il voler quindi far ritenere condizioni universali delle cose in s  quelli che sono soltanto principi della possibilit  dell’esperienza. (Prol §57 AA IV, 350-51; pp. 223-225)

La critica, in questo caso, si applica all’*uso empirico* della ragione (intesa in senso lato) ponendo a freno le pretese della sensibilit , e non al suo uso trascendente, com’era nella Disciplina. Anzi, Kant specifica a questo proposito che di trascendenza pu  essere accusata anche una ragione confinata esclusivamente nell’esperienza possibile, proprio perch  tratterebbe i fenomeni alla stregua di cose in s , non contemplando altro che l’esperienza possibile.

Mentre nel capitolo “Sul fondamento della distinzione di tutti gli oggetti in generale in *phaenomena e noumena*” e nell’Anfibolia il tema della limitazione della sensibilit  era gi  emerso in relazione all’intelletto, nel contesto dei *Prolegomeni* esso viene trattato a proposito della facolt  della ragione in senso stretto. Per quanto in questi paragrafi Kant non utilizzi sempre con rigore i termini “intelletto” e “ragione”, intendendoli a volte in senso lato, a volte in senso stretto, n  distingue tra le nozioni di “cosa in s ”, “noumeno” e “idea”, sovrapponendole l’una con l’altra, egli puntualizza l’analisi dei suddetti capitoli dell’Analitica, distinguendo nettamente il significato positivo di *Grenzen*, che presuppone uno spazio fuori ad esso, e il significato negativo di *Schr nken*, come mera negazione di una grandezza, e attribuisce chiaramente alla ragione (in

senso stretto) la capacità di delineare i confini, mentre all'intelletto (in senso stretto) solo la capacità di individuare dei limiti.²⁶⁶

Innanzitutto, Kant mette in rilievo le insufficienze del concetto di limite rispetto all'obiettivo di separare il mondo fenomenico dal mondo noumenico. Come abbiamo già specificato nella sezione 3.3.2, i limiti, infatti, non dividono due mondi qualitativamente distinti, ma sono interni alla conoscenza fenomenica, cioè ad una conoscenza *omogenea* (*gleichartig*), separando ciò che l'intelletto ha già conosciuto da ciò che ancora non ha conosciuto, ma che potrà conoscere proseguendo le sue indagini. Di questo tipo sono i limiti propri della matematica e delle scienze fisiche, conoscenze prodotte dal connubio di sensibilità pura e intelletto. Ma ciò non è sufficiente, appunto, a stabilire ciò che l'intelletto non è *legittimato* a conoscere, perché *qualitativamente* distinto dall'ambito fenomenico a cui si rivolge. Alla luce dell'argomento della Disciplina esaminato in 2.1, l'intelletto in questo senso si rivela insufficiente a stabilire il criterio di legittimità su cui il criticismo si dovrebbe fondare.

[...] in tutti i confini vi è anche qualcosa di positivo (p. es. la superficie è il confine dello spazio corporeo, e frattanto anch'essa è uno spazio; la linea è uno spazio che è il confine della superficie, ma pur sempre ancora un luogo nello spazio), all'opposto i limiti contengono semplici negazioni. I limiti indicati nei paragrafi citati [in cui Kant riassume gli ultimi capitoli dell'Analitica, AV] non sono più sufficienti, dopoché abbiām trovato che ancora oltre di essi vi è qualcosa (sebbene non conosceremo mai che cosa esso sia in sé). (Prol §57, AA IV, 354; pp. 231-33, traduzione modificato)

Le insufficienze della nozione di limite si riflettono nella facoltà dell'intelletto che, come abbiamo già anticipato a conclusione della sezione 3.3.2, attraverso la concezione negativa del noumeno non è in grado di rendere conto di uno spazio oltre i limiti, qualitativamente differente da quello posto entro i limiti. Per quanto l'intelletto sia distinto qualitativamente dalla sensibilità, infatti, la

²⁶⁶ La distinzione tra *Grenzen* e *Schränken* era ampiamente conosciuta nella Germania del Settecento, in quanto traduzione dei termini latini "*terminus*" e "*limes*", rispettivamente, come spiega lo stesso Kant nelle *Lezioni di metafisica e teologia razionale*: "*Limes* (*Schranke*) è distinto da *terminus* (*Grenze*)" (AA XXVIII, 2). Il "*limes*" indica sempre una negazione e una mancanza, il "*terminus*" si riferisce al limite come completezza, nel significato aristotelico di "*peras*" come termine estremo di qualcosa, come ricorda Gentile (2008, p. 186): "I confini sono il fondamento primo, la *omnitudo* dei collegamenti e il *subjectum* ultimo" (AA XXVIII, 2). A proposito dell'uso di queste nozioni nel contesto dell'illuminismo tedesco, Feloj (2011) mette in luce come la *Vernunftlehre* di Reimarus costituisca una fondamentale fonte per la distinzione kantiana tra *Grenzen* e *Schränken* rispetto alla concezione della filosofia come tribunale della ragione. Originale in Kant è invece l'attribuzione dei due concetti a due facoltà distinte. Quest'attribuzione è messa in luce in particolare da Chiereghin (1988, p. 92), Pissis (2012, pp. 88-108) e Howard (2022).

sua destinazione propria è l'esperienza sensibile. La destinazione della ragione, al contrario, è sovrasensibile e per questo motivo essa riesce a pensare compiutamente uno spazio al di là dei confini. Corrispondentemente, la differenza qualitativa tra il campo fenomenico e il campo noumenico si riflette nella distinzione qualitativa tra la facoltà dell'intelletto e la facoltà della ragione: la prima attua un uso reale solo in corrispondenza dell'esperienza e mantiene al di fuori del rapporto con la sensibilità un uso semplicemente logico, alla seconda pertiene peculiarmente un uso reale attraverso la sintesi dell'incondizionato.

Pur avendo escluso la possibilità di un uso costitutivo delle idee, che pretendeva di conoscerle in quanto oggetti trascendenti, la ragione non retrocede al suo mero uso logico ma attua un uso reale e regolativo delle stesse idee. La particolare oggettività ad esse attribuita, non costitutiva ma regolativa, permette ad esse di rendere conto pienamente di uno spazio al di là dell'esperienza possibile, non perché fondino una conoscenza trascendente che le determina in quanto oggetti in senso assoluto, ma perché attraverso la loro realtà *in quanto schen*i ricercano l'unità assoluta dei fenomeni e determinano in questo senso i confini stessi dell'esperienza in senso positivo.²⁶⁷

L'uso reale e regolativo della ragione (in senso stretto) si specifica, dunque, in questi paragrafi come la capacità di determinare i confini della ragione (in senso lato), portando alla luce la relazione, che è definita qui “un nesso reale [*ein wirkliche Verknüpfung*]”, “del conosciuto con un quid completamente sconosciuto (che anche rimarrà sempre tale)” (*ibidem*), del mondo fenomenico con il mondo noumenico.

La capacità di determinare i confini dell'esperienza è prettamente razionale, e non intellettuale, perché è mossa dall'interesse, nutrito dalla ragione in senso stretto, per l'unità completa dei fenomeni, che viene soddisfatto dall'idea di incondizionato da essa prodotta: nell'incondizionato come quid sconosciuto si rivela l'eterogeneità dei prodotti della facoltà della ragione rispetto alla conoscenza fenomenica dell'intelletto, dunque la differenza qualitativa tra le due facoltà.²⁶⁸ Kant

²⁶⁷ Howard (2022, p. 69) espone il rischio di circolo vizioso sotteso a questo ragionamento, dal momento che Kant sembra arrivare alla conclusione che per determinare i confini della ragione dovremmo far uso regolativo delle idee, ma d'altra parte per fare un uso regolativo delle idee dovremmo già conoscere i confini della ragione. Howard propone la seguente lettura per evitare il rischio di circolarità dell'argomento: “Tentiamo di determinare le proprietà delle cose in sé, come l'anima, il mondo e Dio, e di fatto dobbiamo farlo, per via del fatto peculiare della ragione. Pensare alle idee in questo modo ci porta ai confini della ragione, anche se non li riconosciamo come tali. Il compito di una ragione criticamente disciplinata è quello di ‘tenersi ai confini’, riconoscendo che le idee rappresentano cose in sé meramente intelligibili, ma anche che possiamo nondimeno cercare di determinare le *relazioni* di esse rispetto al mondo sensibile, attraverso una conoscenza analogica o simbolica. È la conoscenza analogica delle idee, grazie alla quale la ragione si posiziona sui confini ma non li trasgredisce andando *oltre* ad essi, che determina simultaneamente i confini della ragione. Il punto di Kant, a mio avviso, è che la stessa e medesima operazione determina (analogicamente) le idee e (realmente) i confini della ragione”.

²⁶⁸ Sulla distinzione operata dal confine come distinzione qualitativa cfr. Illetterati (1996, pp. 43-47) e Gentile (2008, p. 181).

insiste particolarmente in queste pagine sul fatto che “l’esperienza non appaga mai completamente la ragione” (Prol §57, AA IV, 351; p. 225) e sul conseguente bisogno di idee razionali, riconoscendo in ciò la tendenza naturale alla metafisica propria della nostra ragione:²⁶⁹

Ma la metafisica, nei cimenti dialettici della ragione pura (che non sono intrapresi di proprio arbitrio o di proposito, ma sono tali che ad essi incita la natura stessa della ragione), ci porta ai limiti: e le idee trascendentali, appunto perché da una parte non se ne può fare a meno, dall’altra non si lasciano mai realizzare, servono non solo a mostrarci realmente i confini dell’uso puro della ragione, ma anche il modo di determinarli; e questo è lo scopo e l’utilità di questa disposizione naturale della nostra ragione, la quale ha generata, come sua figlia prediletta, la metafisica [...] (Prol §57, AA IV, 353; p. 229)

In questo passo Kant assegna espressamente alla metafisica una funzione legittima e positiva all’interno del criticismo. Se la Dialettica, abolendo l’uso costitutivo della ragione, ha stabilito che “non si può trovare affatto in essa [nella metafisica, AV] un criterio sicuro della verità delle proposizioni (sintetiche) propriamente metafisiche” (Prol AA IV, 272; p. 275), d’altra parte ha anche riservato a queste proposizioni sintetiche una funzione altra rispetto alla loro conoscenza. La concezione dell’oggetto nell’idea come *als ob* funzionale a unificare in un tutto sistematico il mondo fenomenico, analizzata nell’Appendice, viene ulteriormente approfondita nei *Prolegomeni*, in cui Kant parla espressamente di una “conoscenza *per analogia* [*Erkenntnis nach der Analogie*]”, attraverso la quale “rimane ancora un concetto, che *per noi* è sufficientemente determinato, dell’Essere supremo, sebbene abbiamo abbandonato tutto ciò che potesse determinarlo senz’altro *in sé*; giacché noi pur lo determiniamo rispetto al mondo e quindi rispetto a noi, e di più non ci è necessario” (Prol §58, AA IV, 357; p. 239).

L’uso critico della metafisica porta, così, a integrare la metafisica nel criticismo. La combinazione tra critica e metafisica si concretizza in una “conoscenza del limite [*Kenntnis der Grenze*]” (Prol §59, AA IV, 361; p. 247), come prodotto peculiare dell’uso reale e regolativo della ragione, che in questo senso emerge come la facoltà in cui criticismo e metafisica convivono in un rapporto di

²⁶⁹ Cfr. anche Prol §57 AA IV, 353; p. 231: “La ragione, pur con tutti i suoi concetti e leggi dell’intelletto, che sono sufficienti per l’uso empirico e quindi nei limiti del mondo sensibile, non vi trova il suo appagamento; poiché dalle domande risorgenti sempre all’infinito le vien tolta ogni speranza di una loro completa soluzione”; Prol §57 AA IV, 354; p. 233: “Noi dobbiamo dunque pensare un essere immateriale, un mondo intelligibile ed un Essere supremo fra tutti (puri noumeni) perché la ragione soltanto in questi, come cose in sé, trova completezza e appagamento”.

reciproca utilità.²⁷⁰ Sulla base di questo rapporto, la ragione, pura e regolativa, può fondare compiutamente i limiti della sua legittimità, proprio grazie alla sua esposizione al rischio concreto di un uso illegittimo, ad essa connaturato. D'altra parte, la metafora con cui si apriva il capitolo sulla distinzione tra *phaenomena* e *noumena* incitava ad arrischiarsi ad esplorare il mare tempestoso della metafisica (cfr. A235-36/B294-95), a riprova del fatto che la critica non sia da intendere come un'"inclinazione che ci imprigiona nella nostra patria", cioè l'isola sicura della conoscenza fenomenica, ma implichi il "desiderio di perdersi al di là del nostro campo e di rivolgersi ad altri mondi" (R 5073, AA XVIII, 78-80), senza tuttavia lasciarsi ingannare da una falsa conoscenza di questi altri mondi.²⁷¹ Con le parole dei *Prolegomeni*,

[...] siccome un limite è anch'esso qualcosa di positivo che appartiene così a ciò che sta dentro di esso, come allo spazio che sta fuori di un dato insieme, si ha una reale conoscenza positiva [*wirkliche positive Erkenntnis*], di cui la ragione diviene partecipe soltanto con l'estendersi fino a questo confine; ma pur così che essa non cerca di uscire fuori di questo limite, perché essa ivi stesso trova dinanzi a sé uno spazio vuoto [...] (Prol §59, AA IV, 361; pp. 245-47, traduzione modificata).

È interessante notare come in questo contesto Kant parli di conoscenza (*Erkenntnis*), riservandole tuttavia come oggetto il confine stesso, e non ciò che sta al di fuori di esso, che può essere determinato solo in senso analogico: lo spazio al di là del limite non è occupato dall'illegittima conoscenza metafisica ma dalle idee regolative funzionali all'unificazione dei fenomeni. Ciò, dunque, non smentisce il divieto di conoscere le cose in sé, tanto che i *Prolegomeni* si concludono riproponendo la necessità di una "credenza razionale [*ein vernünftiger Glaube*]" di ciò che la metafisica scolastica pretendeva di conoscere.²⁷²

D'altra parte, ciò che sta al di là dei confini è uno spazio vuoto perché la ragione non vi trova un nuovo mondo da conoscere, ma solo se stessa e i suoi desideri di conoscenza. Come sottolinea Esposito (2008, p. 245), i confini sono interni alla ragione stessa: "lo spazio al di là del confine

²⁷⁰ Kant definisce qui la conoscenza del limite come una conoscenza nella quale la ragione "non chiusa entro il mondo sensibile, ma neppure vagante fuori di esso, si limita, come conviene ad una conoscenza del limite, soltanto al rapporto di ciò che sta fuori di esso con ciò che vi è contenuto" (Prol §59, AA IV, 361; p. 247).

²⁷¹ Questa *Reflexion* è citata da Luciano (2020, p. 92n.) per sottolineare il rapporto dinamico tra critica e metafisica, similmente a quanto proposto nel presente lavoro.

²⁷² Come sottolinea Esposito (2008, p. 253), "[...] il rapporto tra i due lati non è quello che intercorre tra una conoscenza e una non-conoscenza, dal momento che anche la limitazione è pur sempre una conoscenza, in cui la ragione pensa la forma delle cose intelligibili (mai queste cose in se stesse, s'intende), e conosce così niente di meno che quello stesso rapporto".

non è uno spazio oltre la ragione, ma all'interno di essa e solo *per* essa possibile". In questo senso, il rapporto precritico tra un mondo fenomenico e un mondo intelligibile si riconfigura con la prima *Critica* come un rapporto "tra l'oggetto conosciuto dalla scienza e lo stesso intelletto [in senso lato, AV] che lo conosce" (Esposito 2004, p. 242). Nella conoscenza dei confini come auto-conoscenza della ragione critica può essere riconosciuto, così, l'esito dell'elaborazione precritica della metafisica come "scienza dei confini della ragione umana" (TG AA II, 368; p. 339), dove la funzione elentica della metafisica si rivela essere la chiave per la sua riforma in senso critico. In linea con ciò, Pissis (2012, p. 88) osserva che tale funzione non può che spettare alla facoltà della ragione in senso stretto, nella misura in cui, mentre l'intelletto si rivolge direttamente all'esperienza ed è per questo incapace di vedere "le sue stesse spalle", la ragione si rivolge allo stesso intelletto e proprio per questo è in grado di riconoscere le condizioni che rendono possibile la sua conoscenza, attuando un'auto-conoscenza della stessa facoltà conoscitiva. Solo in questa conoscenza del confine Kant trova gli strumenti per fronteggiare la crisi della metafisica, restaurandola senza abolirla, come fin dai primi scritti si era prefissato di fare. "La metafisica, come disposizione naturale della ragione, è reale, ma per sé sola (come dimostra la soluzione analitica della terza fondamentale questione) è anche dialettica e ingannatrice" (Prol AA IV, 365; p. 257). Il criticismo non lascia la metafisica "per sé sola", ma collocandola nel posto che le spetta, al di là del confine, le assegna anche la funzione che le spetta.

Questi paragrafi dei *Prolegomeni* offrono, dunque, una motivazione piuttosto chiara rispetto ai problemi di inconsistenza e contraddittorietà che sono stati sollevati in relazione alla Dialettica trascendentale nelle sezioni e nei capitoli precedenti. L'ambiguità delle formulazioni kantiane, - che accusano la metafisica di fallacie ma al contempo ne dichiarano la naturalità, che determinano l'illusione trascendentale tanto come ingannevole quanto come inevitabile e che riconoscono una necessità soggettiva ma anche oggettiva delle idee - non sono da attribuire a una confusione nel pensiero kantiano, che si dissiperebbe nel corso degli anni, trovando una compiuta soluzione con la terza *Critica*, ma rappresentano un'oscillazione essenzialmente connaturata al pensiero critico: proprio in quanto conoscenza del confine, il criticismo si muove in bilico tra il mondo fenomenico e il mondo noumenico, tra ciò che *de iure* può e non può conoscere. In questo va riconosciuto il motivo per cui l'ambiguità della Dialettica non va semplicemente sciolta, ma analizzata nella sua produttività.

5.3. Il rapporto tra intelletto e ragione

Attraverso l'analisi dei limiti dell'intelletto e dei confini della ragione la sezione precedente ha aggiunto un'ulteriore importante caratterizzazione della differenza qualitativa tra intelletto e ragione, approfondendo le implicazioni dell'attribuzione di un uso logico(-trascendentale) alla facoltà dell'intelletto e di un uso reale alla facoltà della ragione. Proprio attraverso il suo uso reale, sebbene regolativo, la ragione si è rivelata capace, infatti, di stabilire i confini tra due spazi *eterogenei*, cioè qualitativamente distinti: il primo occupato dalla conoscenza dei fenomeni, il secondo lasciato vuoto da un'impossibile conoscenza metafisica, ma lasciato libero per il proliferare di idee regolative funzionali alla determinazione di questi stessi confini, attraverso l'unificazione completa dei fenomeni conosciuti.

Ora ci possiamo focalizzare sullo specifico tipo di unità operato dalla ragione nella sua attività di limitazione dell'esperienza e porre, in questo modo, l'attenzione su un'ulteriore caratterizzazione della differenza qualitativa tra intelletto e ragione. Abbiamo già anticipato nei capitoli precedenti che Kant fin dalle prime righe della Dialettica descrive l'unità razionale come un'unità "di tutt'altra specie" [*von Ganz anderer Art*] (A302/B359) rispetto a quella intellettuale. Solo in due luoghi conclusivi della Dialettica, tuttavia, egli distingue i due tipi di unità prodotti dalle due facoltà attraverso due attributi differenti: nel capitolo dedicato all'ideale trascendentale, innanzitutto, Kant descrive "l'unità dell'intelletto nell'esperienza" come "*distributiva*", in contrapposizione all'"unità *collettiva* del tutto dell'esperienza" (A582/B610, corsivo mio). È nell'Appendice, tuttavia, che si trova la caratterizzazione più approfondita di questa distinzione. Citiamo il passaggio per intero:

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 delle 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. La ragione, dunque, ha propriamente come oggetto soltanto l'intelletto e il suo impiego conforme ad uno scopo. E come l'intelletto unifica il molteplice nell'oggetto mediante concetti, così la ragione, da parte sua, unifica il molteplice dei concetti mediante idee,

ponendo una certa unità collettiva come scopo delle operazioni dell'intelletto, che altrimenti sarebbero occupate soltanto con l'unità distributiva. (A643-44/B671-72)

Mentre attraverso i capitoli precedenti abbiamo compreso perché la ragione si rivolga solo all'intelletto, portando ad unità i suoi concetti e le sue leggi, non risulta ancora chiaro il motivo per cui tale unità razionale dovrebbe dirsi collettiva, né perché l'unità intellettuale venga definita, di contro, distributiva. A ben vedere, Kant non fornisce nella *Critica della ragion pura* alcuna spiegazione esplicita sull'utilizzo di questi termini in rapporto alle operazioni di unificazione delle due facoltà, né tantomeno si sofferma sulla definizione dei due attributi. Nel tentativo di ricostruire una spiegazione a tal riguardo, nelle prossime sezioni ci concentreremo innanzitutto sul significato generale dei concetti "distributivo" e "collettivo", analizzando le opere pubblicate e il *Nachlass* dove questi termini vengono utilizzati e chiariti (sezione 5.3.1); sulla base di questa analisi, ritorneremo, in secondo luogo, alla *Critica della ragion pura*, nel tentativo di offrire una spiegazione di come si attui un'unità collettiva dell'esperienza in relazione alle operazioni peculiari della facoltà della ragione, di contro e in rapporto all'unità distributiva dell'intelletto (5.3.2). In particolare, quest'ultima sezione dovrà rispondere a una domanda piuttosto significativa, sollevata con particolare chiarezza da Thöle (2000): perché l'unità dell'appercezione trascendentale attribuita dall'intelletto non è sufficiente a garantire l'unità dell'esperienza? Se nella precedente sezione 5.2 la ragione è emersa come unica facoltà in grado di garantire i confini dell'esperienza, come richiesto dal criticismo, ciò non significa che, al di fuori della disciplina critica, l'unità dell'intelletto non possa essere sufficiente a garantire la conoscenza dei fenomeni, senza bisogno dell'unità assoluta provvista dalla ragione.

5.3.1 Distributivo e collettivo

Sebbene nella *Critica della ragion pura* Kant dia per scontato il significato dei termini "unità distributiva" e "unità collettiva", è possibile fare luce su questa dicotomia analizzando le opere e le *Reflexionen* in cui egli impiega e definisce questi concetti in relazione reciproca. Il loro utilizzo è attestato in ambito giuridico, metafisico, religioso e fisico, senza rilevanti cambiamenti di significato. Di seguito ci concentreremo sull'ambito giuridico e metafisico.²⁷³

²⁷³ Al di là della *Pace perpetua* e delle *Reflexionen* sulla metafisica, che analizzo di seguito, gli aggettivi "distributivo" e "collettivo" sono impiegati in modo significativo da Kant nella *Religione oltre i limiti della sola ragione* e nell'*Opus*

Nella *Pace perpetua* Kant offre una chiara caratterizzazione della distinzione tra questi due tipi di unità

Certamente la volontà di *tutti i singoli* esseri umani [*aller einzelnen Menschen*] di vivere sotto una costituzione legale secondo principi della libertà (l'unità *distributiva* della volontà di *tutti*) non è sufficiente per raggiungere questo fine [la pace perpetua, AV]. Perché la società civile diventi un tutto, è anche necessario che *tutti i singoli* esseri umani *insieme* [*Alle zusammen*] vogliano questa condizione (l'unità *collettiva* della volontà generale), che tutti vogliano questa soluzione di un compito difficile. (PP AA VIII, 371; p. 189)

Al di là del significato di questo passo per la teoria politica di Kant, per gli scopi attuali è importante considerare la determinazione dell'unità distributiva come una comunanza tra *ogni singolo* particolare preso individualmente, mentre l'unità collettiva come un'unità che raccoglie in una sola volta *tutti gli* individui *insieme*. Quindi, nel primo caso l'unità è distribuita tra i suoi oggetti, nel secondo l'unità raccoglie tutti gli oggetti in un insieme. Nelle *Reflexionen* sulla metafisica, dove si trovano la maggior parte delle occorrenze dei termini “distributivo” e “collettivo”, troviamo lo stesso significato, che Kant chiarisce anche facendo riferimento alla dicotomia “ciascuno/tutti insieme” [*ein jedes/Alle zusammen*], stabilendo una chiara differenza tra i due tipi di unità.²⁷⁴

In generale, tanto nel contesto politico quanto nel contesto metafisico i termini “collettivo” e “distributivo” sono impiegati per caratterizzare due significati distinti del concetto di “tutto” [*Alles; omnitudo*], “universalità” [*Allgemeinheit*] o “unità” [*Einheit*]. Poiché questi aggettivi non sono utilizzati nella *Metafisica* di Baumgarten, di cui la maggior parte delle *Reflexionen* metafisiche sono un commento, essi appaiono come un'integrazione fatta da Kant rispetto alla concezione baumgartiana del tutto. Le note che contengono i termini “collettivo” e “distributivo” riguardano, infatti, in particolare le sezioni della *Metafisica* di Baumgarten dedicate al “tutto e alle parti” e al “semplice e composto” come predicati ontologici, e vengono aggiunte da Kant per mettere in luce due diversi tipi di relazione tra le parti e il tutto – una relazione che in Baumgarten era trattata in modo univoco.

Postumum. Gli unici due studi, per quanto sono a conoscenza, che trattano dell'universalità distributiva e collettiva (Hohenegger, 2004, pp. 97-119; Friedman, 1992, pp. 302-307) prendono in considerazione proprio queste due opere.

²⁷⁴ Refl 4149 AA XVII, 434, 1769-70. Si veda anche Refl 5638 AA XVIII, 276, 1780-83.

Il *Nachlass* sulla metafisica è particolarmente interessante a questo proposito, poiché mette in relazione l'unità distributiva e collettiva con l'unità e l'universalità di un concetto, come afferma chiaramente la *Reflexion* 3936: “Tutto è considerato o *in modo distributivo* o in modo *collettivo*. Il primo indica un concetto universale, nella misura in cui è un segno comune di ciò che è inferiore; il secondo indica il raccoglimento [*Zusammenhang*] di molti”.²⁷⁵ Emergono, così, i diversi modi in cui un insieme di oggetti può essere unificato attraverso l'attività concettuale: da un lato, un concetto universale può essere applicato a *ogni* concetto inferiore preso singolarmente; in questo modo il concetto produce un'unità tra gli oggetti che condividono la caratteristica che esso rappresenta e l'universalità che ne deriva è data dalla *distribuzione* di tale caratteristica comune tra i concetti inferiori. Dall'altro lato, un'unità di concetti presi collettivamente *raccoglie simultaneamente* tutti i concetti: qui l'universalità della totalità non è data da uno specifico predicato condiviso, ma solo dalla completezza dell'insieme in cui gli oggetti sono tutti raccolti.

D'altra parte, “riunito in uno” è esattamente il significato etimologico di “universale”, derivato da “universo”, composto da “*unus*” e “*versus*” participio passato di “*vertere*” nel significato di “volgersi”, dunque “convergere in uno”, dove “uno” può riferirsi al predicato comune nel caso dell'universalità distributiva, o alla totalità degli oggetti nell'universalità collettiva. Dal punto di vista dell'universalità, l'*omnitudo collectiva* si distingue dall'*omnitudo distributiva* per la completezza che pertiene solo alla prima. Solo il termine “collettivo” viene associato, infatti, al concetto di “intero” o di “totalità” [*Ganz; Allheit; totalitas*], al contrario di “distributivo”, a cui non appartiene questo significato di completezza. Allo stesso modo, l'aggettivo “assoluto” compare solo in relazione alla totalità di tipo collettivo.²⁷⁶

L'attribuzione di un carattere assoluto all'unità collettiva può essere considerata una prima indicazione dell'associazione, sviluppata nella prima *Critica*, tra unità distributiva e facoltà dell'intelletto, da un lato, e unità collettiva e facoltà della ragione, dall'altro. A conferma di ciò vi sono molte altre *Riflessioni* che sviluppano ulteriormente questo tema. Si consideri, innanzitutto, questa interessante definizione: “La [*omnitudo*] distributiva è logica: ciascuno [*ein jedes*]; la

²⁷⁵ Refl 3936 AA XVII, 354.

²⁷⁶ Cfr. Refl 4490, 4694, 4756, AA XVII, 570, 678, 703 (periodo precritico); Refl 5638, 5639, 5840, 5842, XVIII, 276, 278, 366, 377 (periodo critico). Analogamente, in Refl 5597, datata nel periodo della pubblicazione della prima edizione della *Critica della ragion pura*, si legge: “tutta l'esperienza [*Alle Erfahrung*] non è la stessa cosa del tutto dell'esperienza [*das All der Erfahrung*]” (AA XVIII, 246). Posso dire, ad esempio, “Tutta l'esperienza è reale” quando mi riferisco al concetto universale di “reale” che si applica distributivamente come nota comune al concetto inferiore di “esperienza”, ma se dico “il tutto dell'esperienza” non sto usando lo stesso concetto di “tutto” della frase precedente, perché in questo caso viene implicata l'idea di una totalità completa che prima mancava.

[*omnitudo*] collettiva: reale. Tutti insieme [*Alle zusammen*]].²⁷⁷ Oltre a tematizzare il già citato binomio “*ein jedes/Alle zusammen*”, questa *Reflexion* attribuisce all’universalità distributiva una natura logica, mentre all’universalità collettiva un carattere reale. È evidente l’importanza di questa associazione per gli scopi della presente ricerca, alla luce della quale tale *Riflessione*, altrimenti oscura, può essere compresa come un primo indizio di un percorso che porterà Kant ad attribuire un uso logico all’intelletto capace di unità distributiva e un uso reale alla ragione e alla sua unità collettiva, conformemente all’evoluzione che porterà il binomio “logico/reale” a confluire nella distinzione critica tra analitico e sintetico. A conferma di ciò, citiamo una *Riflessione* più tarda, databile al periodo critico, nella quale Kant parla di un’universalità distributiva “logica (uno in tutti)” e di “un’universalità sintetica (molti che fanno uno) collettiva”.²⁷⁸ Prima di approfondire nella prossima sezione tale riferimento all’universalità analitica e sintetica, riportiamo di seguito le ulteriori tappe dell’evoluzione degli attributi “distributivo” e “collettivo”, ricostruibili a partire dalle *Reflexionen* metafisiche.

In primo luogo, in vari passaggi datati intorno al 1769-70 l’universalità distributiva viene messa in relazione con l’Ontologia, la prima sezione della *Philosophia transcendentalis* che Kant stava progettando negli anni '70, seguendo la struttura della *Metaphysica* di Baumgarten.²⁷⁹ Dall’altro lato, l’universalità collettiva è legata alla Cosmologia, quando il tutto viene costruito attraverso il coordinamento delle parti, secondo la struttura del sillogismo ipotetico indagato dalla futura Dialettica, e alla Teologia, quando il tutto si realizza attraverso la subordinazione, come accadrà nel sillogismo disgiuntivo. Cito un particolare passaggio eloquente:

L’omnitudo distributiva è o *universaliter* o *disiunctive distributiva*. L’ontologia si occupa dei predicati delle cose, che si applicano universalmente [*universaliter*] o disgiuntivamente [*disiunctive*] a tutte le cose. La *cosmologia* [si occupa] di tutti insieme, che appartengono come parti allo stesso tutto. La *teologia naturalis* [si occupa] di tutte le cose insieme, che come conseguenze appartengono a un’unica causa.²⁸⁰

²⁷⁷ Refl 4149 AA XVII, 434, 1769-70.

²⁷⁸ Refl 6248 AA VIII, 528. A proposito dell’unità distributiva come universalità analitica e l’unità collettiva come universalità sintetica si consideri la seguente *Reflexion* tratta dal *Nachlass* logico “L’unità sintetica della coscienza è il fondamento [*Grund*] trascendentale della possibilità di giudizi sintetici a priori. Infatti, io collego A con la coscienza; poi B (rappresentato semplicemente come non-A o anche come qualcosa che viene da esso); in terzo luogo, l’unità di entrambe le coscienze distributive in una collettiva, cioè nel concetto di una cosa. Quindi, prima l’unità analitica della coscienza di A e non A (= B) e poi l’unità sintetica di entrambe” (Refl 3030 AA XVI, 623).

²⁷⁹ Cfr. *ibidem*.

²⁸⁰ Refl 4169 XVII, 442, 1769-70. Cfr. anche Refl 4149 AA XVII, 434, 1769-70.

Ricordiamo che secondo Baumgarten l'Ontologia “è la scienza dei predicati più generali di un essere, [...] che sono in ogni singola cosa” (*Metaphysica* §100): in questo senso i predicati ontologici sono, quindi, distribuiti tra le cose. Al contrario, il concetto di mondo, appartenente alla Cosmologia, o il concetto di Dio, fondato sulla Teologia naturale, non sono distribuiti tra le cose, ma raccolgono simultaneamente tutte le cose che li riguardano.

Qualche anno dopo, intorno al 1775-77, la coppia collettivo/distributivo sembra essere impiegata in un diverso contesto trascendentale, ma non in contraddizione con quello precedente. In queste successive *Reflexionen* Kant sembra preparare quelle che nella prima *Critica* diventeranno le antinomie della ragion pura: egli distingue tra “principi immanenti dell'uso empirico dell'intelletto [*immanente Grundsätze des empirischen Verstandesgebrauchs*]” da un lato, in cui il tempo e lo spazio sono condizioni dei fenomeni, che di conseguenza non hanno un primo inizio, né prime sostanze indivisibili, e “principi trascendenti dell'uso puro dell'intelletto [*transscendente Grundsätze des reinen Verstandesgebrauchs*]” o “dell'uso puro della ragione [*des reinen Vernunftgebrauchs*]”, che presuppongono un primo inizio, una prima sostanza indivisibile e così via.²⁸¹ Ai primi Kant attribuisce l'unità distributiva e l'universalità distributiva della sintesi, ai secondi l'universalità collettiva della sintesi. Entrambi sono principi della possibilità dell'esperienza, ma i principi immanenti sono tali per quanto riguarda l'intuizione, mentre quelli trascendenti riguardano “il rapporto con l'appercezione, cioè con l'esistenza [*Daseyn*]”.²⁸² Nonostante le significative differenze rispetto alle citazioni precedenti, dovute al progredire del progetto critico, i termini collettivo e distributivo mantengono un significato coerente con quello precedente: ora i principi immanenti dell'intelletto hanno preso il posto dell'ontologia, mentre i principi trascendenti della ragion pura sono identificati come responsabili della *metaphysica specialis*.²⁸³

Nella prossima sezione proveremo a comprendere il senso di queste associazioni, che per quanto coerenti con l'analisi finora condotta, non mostrano di per sé *perché* l'uso logico ed empirico, dunque immanente, dell'intelletto operi un'unità distributiva e l'uso reale e trascendente della ragione attui un'unità collettiva e in cosa consistano precisamente queste differenti attività di

²⁸¹ Refl 4757, 4758, AA XVII, 703-706, 1775-76. A partire dallo studio di Erdmann (1884/1992), la dottrina kantiana delle antinomie è stata identificata come una delle possibili origini della svolta critica.

²⁸² *Ibidem*. In modo simile, una *Riflessione* successiva (1780-83) si riferisce alla serie delle condizioni in modo duplice: in una serie infinita è data la legge attraverso la quale ogni condizionato può essere trovato, ma ciò non implica che sia data anche la totalità della serie, cioè “*das collective All*” (Refl 5638 AA XVIII, 276). La descrizione delle antinomie data in questo contesto germinale, inoltre, spiega l'associazione ricorrente tra unità distributiva e progressione e, di converso, unità collettiva e simultaneità: cfr. Refl 4046 AA XVII, 397; Refl 5890 AA XVIII, 377.

²⁸³ L'associazione tra unità collettiva e facoltà della ragione si trova anche nelle Refl 5555 e 5892 AA XVIII, 231, 377.

unificazione. In ogni caso, la correttezza dell'attribuzione alla facoltà dell'intelletto di un'unità che si applica solo distributivamente a ciascun particolare in contrasto con l'unità collettiva della ragione è confermata da un passo dei *Prolegomeni*, dove Kant si concentra sulla distinzione tra le due facoltà, questa volta naturalmente in una prospettiva pienamente critica:

La destinazione propria della ragione non è esaurita dall'uso nella esperienza, al quale essa ragione limita l'intelletto puro. Ogni singola esperienza è soltanto una parte della intera sfera del suo dominio; ma il tutto assoluto di ogni esperienza possibile [das *absolute Ganze aller möglichen Erfahrung*] non è per sé una esperienza, e nondimeno è per la ragione un problema necessario; or, anche soltanto a presentar questo problema, essa ha bisogno di tutt'altri concetti che quei concetti puri dell'intelletto, giacché l'uso di questi è soltanto immanente, cioè si rivolge alla esperienza, nella misura in cui essa può essere data, laddove i concetti di ragione vanno alla completezza cioè all'unità collettiva di tutta l'esperienza possibile, e perciò vanno oltre ogni esperienza data e diventano *transcendenti*. (Prol § 40 AA IV, 327-28; p. 171)

I risultati dell'analisi di questa sezione si possono concludere con le parole di Friedman che, commentando questo paragrafo, definisce l'unità distributiva dell'intelletto come "la condizione che rende possibile ogni singola esperienza data", mentre l'unità collettiva è "l'unità di tutte le esperienze come un'unica totalità" che "non è compresa da tali condizioni costitutive [i concetti dell'intelletto, AV], ma solo dai principi meramente regolativi della ragione" (Friedman, 1992, p. 303).²⁸⁴ Come esplicita bene la *Reflexion 5555*: "Senza il concetto di ragione avremmo sì delle esperienze, ma mancherebbe l'unità collettiva dell'esperienza, per cui ogni conoscenza empirica deve essere determinabile" (AA VIII, 231).

5.3.2 Il rapporto tra l'unità collettiva della ragione e l'unità distributiva dell'intelletto

Mentre il significato dell'unità distributiva e di quella collettiva come due tipi distinti di unità è stato chiarito nella sezione precedente, l'obiettivo della presente sezione è integrare tali definizioni all'interno del quadro trascendentale della prima *Critica* e spiegare il fondamento dell'associazione tra i due tipi di unità e le facoltà dell'intelletto e della ragione sulla base delle

²⁸⁴ Cfr. anche il *Kant-Lexicon* (p. 2487), che descrive la *Verstandeseinheit* come "un'unità dell'esperienza" e la *Vernunftseinheit* come "l'unità dell'esperienza" (corsivo mio).

caratteristiche delle due facoltà emerse finora. Resta da vedere, infatti, come le regole dell'intelletto applichino un'unità distributiva alla molteplicità sensibile e come, da parte loro, i principi della ragione unifichino collettivamente la molteplicità intellettuale.

Per rispondere a questa domanda, è utile confrontare l'unità realizzata da una regola dell'intelletto, come la categoria della sostanza, con l'unità realizzata dalla corrispondente idea della ragione, cioè l'idea trascendentale dell'anima.²⁸⁵ Per quanto riguarda la categoria di sostanza, un giudizio categorico fondato su di essa potrebbe essere del tipo: "I corpi sono mobili". In questo giudizio il predicato "mobile" è unificato attraverso la sintesi della categoria di sostanza con il soggetto "corpi", a partire dalla molteplicità sensibile data nell'esperienza: tutti i corpi condividono lo stesso predicato comune, che li unisce sotto di esso. Questo è un esempio di unificazione distributiva dei soggetti, poiché ciascuno di essi è interessato dallo stesso predicato, ma non tutti i soggetti sono riuniti simultaneamente insieme. Un passaggio ancora una volta dalle *Reflexionen* sulla metafisica conferma questo punto: "Ogni corpo è mobile; non: tutti insieme. Ogni cambiamento ha una fine. Non: tutti insieme".²⁸⁶ Si comprende in questo modo come una regola dell'intelletto unifichi distributivamente un molteplice sensibile, come i corpi, producendo il concetto di corpi mobili attraverso l'esperienza - dato che, Kant specifica, il predicato "mobile" può essere riferito a un soggetto solo in riferimento all'esperienza.²⁸⁷

Il caso delle idee della ragione è completamente diverso. Una spiegazione del modo in cui i concetti della ragione, nel loro uso regolativo, apportano la massima unità all'esperienza è fornita dall'Appendice alla Dialettica trascendentale.²⁸⁸ Ci concentreremo in particolare sull'idea trascendentale di anima, che è oggetto della seguente citazione:

Seguendo le suddette idee come principi, in primo luogo (nella psicologia) conetteremo ogni fenomeno, operazione e recettività del nostro animo al filo conduttore dell'esperienza interna, come se esso fosse una sostanza semplice che esiste permanentemente (per lo meno in vita) con un'identità personale, mentre i suoi stati, ai quali gli stati del corpo appartengono solo come condizioni esterne, cambiano di continuo. [...] In questa maniera, però, la ragione non prende di mira nient'altro che principi dell'unità sistematica per la spiegazione dei fenomeni dell'anima, e cioè considera tutte le determinazioni come presenti

²⁸⁵ Parliamo a questo proposito di "corrispondenza" tra categoria e idea trascendentale, sulla scorta della deduzione metafisica analizzata nella sezione 4.2.2.

²⁸⁶ Refl 4149 AA XVII, 434, 1769-70.

²⁸⁷ A41/B58; B155.

²⁸⁸ L'analisi dell'idea di anima vale a titolo di esempio e si può applicare anche all'idea di mondo e all'idea di Dio, il cui uso regolativo è esaminato da Kant in modo analogo nella seconda sezione dell'Appendice.

in un unico soggetto, tutte le capacità - per quanto possibile - come derivate da un'unica capacità fondamentale, tutti i cambiamenti come appartenenti agli stati di un unico e medesimo essere permanente, e rappresenta tutti i fenomeni nello spazio come del tutto distinti dalle operazioni del pensiero. (A672/B700; A683/B711)

Ne consegue che l'idea di anima non è un predicato che si distribuisce tra i suoi oggetti, ma piuttosto che questi oggetti, cioè "ogni fenomeno, operazione e recettività del nostro animo" - già sintetizzati dall'intelletto - sono ora raccolti in un insieme secondo un principio sistematico che "fornisce ai concetti quell'unità che essi possono avere nella loro massima estensione possibile" (A643/B671). Il concetto di "sistema" si specifica, in questo senso, proprio grazie al carattere collettivo dell'unità razionale. Ricordiamo, innanzitutto, la definizione di sistema data da Kant nell'Architettura della ragion pura, riprendendo le considerazioni fatte nelle sezioni 4.1.1 e 4.2.3: "Con sistema io intendo l'unità di molteplici conoscenze sotto un'idea, [...] il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto mediante tale concetto viene determinata a priori l'estensione del molteplice, come pure la collocazione delle parti tra di loro" (A832/B860). Questa caratterizzazione può essere letta come un'implicazione dello stesso concetto di unità collettiva, poiché il suo significato, cioè un tutto completo che raccoglie parti diverse, implica che ogni parte occupi un posto nel tutto, in relazione con le altre, dal momento che in assenza di una di esse il tutto non sarebbe pensato come completo. Sebbene l'idea razionale di unità sistematica e completa "di per sé non può mai presentarsi adeguatamente nell'esperienza" (A677/B705), essa svolge nondimeno un ruolo attivo nei confronti della conoscenza empirica, conferendo all'uso empirico dell'intelletto una connessione sistematica di tipo completamente diverso rispetto all'unità dell'esperienza raggiunta dall'intelletto.

La differenza tra *Verstandeseinheit* e *Vernunftseinheit* emerge, in questo modo, definitivamente come una differenza qualitativa, poiché il carattere sistematico dell'unità della ragione non può essere raggiunto dall'intelletto proprio a causa del suo modo distributivo di unificare la molteplicità. Infatti, in un'unità distributiva gli oggetti condividono solo un predicato comune, ma non sono collegati tra loro al di là di questo predicato: i "corpi" nel giudizio categorico sopra citato sono tutti mobili, ma non hanno, oltre a ciò, nessun'altra connessione tra loro. Al contrario, all'interno dell'insieme sviluppato attraverso l'unità collettiva della ragione gli oggetti sono internamente correlati tra loro, al fine di perseguire un'unità che non sia già data nell'esperienza: riprendendo l'esempio relativo all'idea di anima, le operazioni del nostro animo non condividono un semplice predicato comune dato dall'idea di anima (non sono, infatti, singole

anime), ma sono connesse *tra loro* attraverso diverse relazioni reciproche seguendo il filo conduttore dell'idea di anima. Alla luce di questa determinazione dell'unità collettiva si può comprendere compiutamente perché Kant riconosca nell'uso regolativo della ragione, come abbiamo già anticipato, un uso "vantaggioso e assolutamente necessario" per lo stesso intelletto: non solo la ragione attraverso la sua unità collettiva fornisce ai concetti intellettuali "la massima unità ed estensione" (A644/B672), ma, proprio facendo questo, garantisce una connessione tra i concetti e alle leggi particolari via via sistematizzati seguendo la guida dei principi della ragione.²⁸⁹ Quest'ultima precisazione ci conduce al complesso tema delle leggi e dei concetti empirici dell'intelletto, cioè quelle leggi e quei concetti che, oltre ad essere costituiti dai principi trascendentali e dalle categorie, "presuppongono sempre [anche, AV] particolari percezioni" (Prol AA IV, 320; p. 153), riempiendo così di contenuti concreti i principi a priori e le categorie intellettuali. Attorno a questi temi si è sviluppato un ampio e animato dibattito tra gli studiosi, sorto dalla difficoltà di comprendere come vengano inclusi nell'impianto trascendentale a priori i contenuti empirici acquisibili solo a posteriori. L'Appendice della *Dialettica* è stata individuata come uno dei luoghi privilegiati della prima *Critica* in cui poter ricavare una spiegazione in tal senso: infatti, attraverso l'analisi dell'unità collettiva della ragione Kant apre qui lo spazio per una relazione sistematica tra concetti, dove l'idea razionale offre una guida per indagare le connessioni tra le parti di un tutto, senza tralasciare le differenze che la generalità di un concetto applicato attraverso l'unità distributiva intellettuale trascurerebbe.

In particolare, Anderson (2015, pp. 333-373) si è soffermato sul processo di formazione dei concetti empirici a partire dall'attività di sistematizzazione operata dalla ragione, rilevando come l'unità distributiva non riesca a rendere conto dell'acquisizione di nuovi contenuti empirici. A proposito della questione normativa, invece, Buchdahl (1969) ha dato avvio a un indirizzo di ricerca, seguito, tra gli altri, da Kitcher (1986), Guyer (1990) e McNulty (2015), che rintraccia nella sistematizzazione dei concetti intellettuali operata dalla ragione la fondazione della necessità delle leggi empiriche. Secondo questa linea di lettura, è possibile garantire lo statuto normativo, cioè necessario, di una legge empirica soltanto inserendola all'interno di un sistema di leggi compatibili con essa, dal momento che la generalità dei principi trascendentali dell'intelletto non sono sufficienti a fondare la necessità dei contenuti empirici. A Buchdahl si è contrapposto fin da subito Friedman (1992a), e più recentemente Seide (2020), sostenendo come la seconda

²⁸⁹ L'associazione tra unità collettiva e uso regolativo della ragione viene di solito riconosciuta, ma non approfondita (cfr. Meer, 2019, p. 140). Un'eccezione è rappresentata Pissis (2012). Al contrario, Pollok (2019, p. 35) mette in relazione l'unità collettiva solo con l'uso costitutivo della ragione.

analogia sia sufficiente a fondare la necessità delle leggi empiriche e appoggiandosi in particolare ai *Primi principi metafisici della scienza della natura* per mostrare la possibilità di una derivazione a priori della normatività empirica per la fisica.

Non rientra tra i nostri obiettivi quello di prendere posizione rispetto a questo complesso dibattito, di cui offre un'accurata panoramica Breitenbach (2018). Ciò che ci interessa sottolineare è che anche gli interpreti che non riconoscono alla ragione un ruolo di giustificazione nei confronti delle leggi particolari della natura, ammettono che l'unità della ragione sia irriducibile a quella intellettuale e che offra una guida, anche se solo preliminare, nella ricerca e fondazione delle leggi empiriche.²⁹⁰ Lo stesso Kant nell'Appendice specifica, infatti, che l'uso empirico e particolare dell'intelletto è il fine dell'unità collettiva e sistematica della ragione, ad esempio quando parla dei "principi regolativi dell'unità sistematica del molteplice della conoscenza empirica in generale, la quale viene in tal modo costruita e sistemata [*berichtigt*] entro i suoi propri confini più di quanto potrebbe accadere senza tali idee con il semplice uso dei principi dell'intelletto [...]" (A671/B699). Al di là delle diverse interpretazioni possibili di passaggi come questo, ciò che sottolineiamo è che è il carattere collettivo dell'unità razionale che può spiegare il suo rapporto con la conoscenza empirica.²⁹¹ Mentre l'unità distributiva dell'intelletto implica un predicato universale, come "mobile", che trascura le differenze tra i concetti sussunti sotto di esso, l'unità collettiva della ragione offre una guida per indagare la connessione tra le parti del tutto. Poche righe dopo, nell'Appendice, Kant chiarisce questo punto: "non dobbiamo far derivare da una sostanza pensante semplice i fenomeni interni dell'anima, ma questi ultimi devono essere *derivati gli uni dagli altri* sulla base dell'idea di un ente semplice" (A673/B701, corsivo mio). Il filo conduttore dell'idea di anima guida la ricerca di ulteriori connessioni tra gli oggetti, che mostrano così relazioni intrinseche tra loro, altrimenti sconosciute attraverso l'unità distributiva dell'intelletto. Tale sistema fornisce una guida o una pietra di paragone essenziale, a seconda delle interpretazioni, per dimostrare la necessità delle particolari leggi naturali che meglio si adattano al loro posto nel sistema. Al contrario, l'intelletto, a causa della sua unità distributiva, non può realizzare un sistema, ma solo un aggregato di conoscenze particolari, che mancano in questo modo di necessità.

²⁹⁰ Cfr. Seide (2020, pp. 292-325). In realtà, Friedman valorizza l'uso regolativo della ragione per quanto riguarda le scienze, anche se sostiene che possiamo avere una conoscenza genuina di leggi particolari solo quando queste sono derivate da leggi *a priori* dell'intelletto. Si veda in particolare Friedman (1992b), dove egli argomenta contro la forte dicotomia tra l'uso costitutivo dell'intelletto e l'uso regolativo della ragione.

²⁹¹ È interessante notare che, al posto di "*berichtigt*" ("sistemare", "correggere"), nella prima edizione Kant usa il verbo "*berechtigt*" ("giustificare"), che suggerisce un'interpretazione più forte del ruolo della ragione nella giustificazione delle leggi empiriche della natura, più vicina alla lettura proposta da Buchdahl (1969).

Le diverse relazioni tra universale e particolare stabilite dall'intelletto da un lato e dalla ragione dall'altro ci riportano all'accostamento tra unità distributiva e universalità analitica e unità collettiva e universalità sintetica, già introdotto commentando il *Nachlass*. Infatti, come molti interpreti hanno messo in evidenza, la differenza tra unità distributiva e unità collettiva ricorda, a questo riguardo, la più tarda distinzione del §77 della "Critica della facoltà teleologica del giudizio" nella terza *Critica*, dove Kant distingue tra il nostro intelletto, che ha "la proprietà di dover andare nelle sue conoscenze [...] dall'universale analitico (dai concetti) al particolare (dell'intuizione empirica data), con il che non determina nulla riguardo alla molteplicità del particolare", e un *intellectus archetypus* "che, dato che non è discorsivo come il nostro, ma è intuitivo, va dall'universale sintetico (dell'intuizione di un tutto in quanto un tutto sintetico) al particolare, cioè dal tutto alle parti", tra le quali, quindi, non c'è "contingenza" (KU §77 AA V, 407).²⁹² Questo passo della *Critica della facoltà di giudizio* si riferisce precisamente al problema della necessità delle leggi particolari della natura, il cui fondamento non può essere trovato se non pensando alla natura come se fosse un prodotto di un intelletto intuitivo. Gli studiosi hanno riconosciuto come questo tema sia anticipato nell'Appendice alla Dialettica della *Critica della ragion pura*, nonostante i contesti sostanzialmente diversi, nella misura in cui l'uso regolativo dell'idea razionale di Dio può fornire una concezione sistematica e teleologica della natura, che la terza *Critica* sviluppa ulteriormente, anche se non attraverso le idee della ragione ma piuttosto attraverso la facoltà di giudizio. Senza dilungarci su questo argomento, ai nostri fini è sufficiente notare che il parallelo tra unità distributiva e collettiva da un lato, e universalità analitica e sintetica dall'altro, conferma la rigorosa distinzione tra i due tipi di unità.

Il parallelismo con la terza *Critica*, tuttavia, non deve essere portato all'estremo. Innanzitutto, la precedente analisi sull'uso reale e regolativo della ragione ha messo in luce come esso non possa essere in alcun modo assimilato a un intelletto intuitivo, a cui invece è legato il concetto di noumeno positivo prodotto dall'uso trascendentale dell'intelletto. In secondo luogo, mentre la netta dicotomia tra il nostro intelletto discorsivo e l'*intellectus archetypus* stabilita nella *Critica della facoltà di giudizio* non lascia spazio a una connessione tra l'universalità analitica e quella sintetica, la prima *Critica* e la sua tematizzazione dell'uso regolativo della ragione ci permettono di concepire una relazione tra l'unità distributiva dell'intelletto e l'unità collettiva della ragione, nonostante le chiare differenze tra loro.²⁹³ Infatti, come abbiamo visto sopra, la ragione applica la

²⁹² Cfr. Friedman (1992a, pp. 307-8), Hohenegger (2004, pp. 108-124) e Pissis (2012, p. 53).

²⁹³ Un'osservazione simile viene fatta da Friedman (1992b) a proposito dell'*Opus Postumum*.

sua unità alla regola dell'intelletto e la pone "come fine delle azioni dell'intelletto" (A644/B672). Da questa osservazione si può trarre una conclusione generale: l'analisi dell'unità collettiva della ragione ha mostrato che questa facoltà svolge un ruolo di unificazione peculiare nel quadro della prima *Critica*, un ruolo che non può essere assimilato a quello dell'intelletto. Questo risultato non solo fornisce un sostegno fondato a una lettura positiva della Dialettica trascendentale, ma suggerisce anche che il quadro normativo della *Critica della ragion pura* non può essere ridotto ai caratteri delle regole dell'intelletto, in contrasto con l'interpretazione della normatività kantiana proprie delle letture analitiche, a partire da quelle offerte da Strawson e Sellars fino alla recente lettura di Pollok.²⁹⁴ Come riconosce Breitenbach (2018, pp. 117-121), l'unità distributiva operata dall'intelletto è quindi un concetto riduttivo di unità, che da solo non può fornire un quadro completo alla teoria dell'esperienza e della conoscenza di Kant.

²⁹⁴ Un'eccezione recente è fornita da Watkins (2021).

Conclusione

Giunti al termine di questa ricerca, possiamo metterne in evidenza gli esiti ricapitolando l'analisi che ha interessato i tre principali temi che hanno guidato lo sviluppo del presente lavoro: (I) l'uso reale e regolativo della ragione; (II) la distinzione qualitativa tra intelletto e ragione; (III) il rapporto tra criticismo e metafisica. Come è emerso dall'analisi dei principali scritti precritici e della *Critica della ragion pura*, con particolare riferimento alla Dialettica trascendentale, letta anche alla luce dei *Prolegomeni* e del *Nachlass*, si tratta di temi strettamente intrecciati l'uno all'altro, il cui rimando reciproco contribuisce a precisare l'elaborazione di ognuno di essi.

Il tema più generale del rapporto tra la prima *Critica* e la metafisica, posta ad oggetto della stessa indagine critica, (III) è emerso come lo stadio finale di un confronto tra Kant e il sapere metafisico iniziato fin dai primi scritti pubblicati dal filosofo. Soffermandoci nel primo capitolo sul periodo precritico, abbiamo mostrato come nell'esigenza di una riforma della metafisica di tradizione wolffiana possa essere riconosciuto un *fil rouge* che attraversa l'intera produzione precritica. In particolare, ciò che Kant ha individuato fin dalla *Nova Dilucidatio* come insufficiente nella trattazione wolffiana della metafisica è la sua riduzione a principi logici – il principio di identità, il principio di non contraddizione e il principio di ragion sufficiente, secondo l'argomentazione di Wolff derivabile dai primi due – nella misura in cui tali principi possono rendere conto solo di un rapporto di contenimento logico tra concetti.

Tale dimensione logica va necessariamente integrata, secondo Kant, attraverso una dimensione reale, di cui pure la metafisica deve essere in grado di dare piena giustificazione. Da una parte, tale giustificazione viene rintracciata nel terreno dell'esperienza, a cui la nostra facoltà conoscitiva si deve rivolgere applicando il suo uso logico alle forme ideali di spazio e tempo, secondo la formulazione dell'ultima opera precritica, la *Dissertazione inaugurale*. Da un'altra parte, Kant preserva anche la necessità di un fondamento metafisico, posto cioè oltre l'esperienza, che possa rendere conto di rapporti tra concetti non già contenuti logicamente l'uno nell'altro e non giustificabili attraverso il solo principio di non contraddizione. Mentre nella *Dissertatio* del '70 quest'ultima esigenza viene soddisfatta dall'uso reale dell'intelletto, l'elaborazione critica della facoltà di conoscenza come distinta internamente in una facoltà dell'intelletto, rivolto all'esperienza, e a una facoltà della ragione, indirizzata verso ciò che va oltre l'esperienza, permette di dare compiuta soddisfazione all'urgenza di correggere il sapere metafisico tradizionale.

In particolare, nella *Critica della ragion pura* Kant riconosce nella ragione, a cui sola pertiene un uso reale attuato indipendentemente dall'esperienza, la facoltà responsabile della tendenza naturale provata dall'uomo verso la metafisica, nonché delle sistematizzazioni che la metafisica ha ricevuto attraverso l'opera dei filosofi, in particolare con le discipline della *metaphysica specialis*. In secondo luogo, la ragione proprio per la sua destinazione sovrasensibile risulta in grado di giungere ai confini che separano ciò che è legittimo conoscere, in quanto compreso all'interno dell'esperienza possibile, da ciò che non è legittimo conoscere, cioè lo stesso sovrasensibile in quanto tale. Soltanto esponendosi al rischio di andare oltre i confini, la ragione acquisisce la capacità di determinarli. Nella determinazione dei confini consiste, d'altra parte, l'essenza del criticismo. In questo senso, si può comprendere come la *Critica della ragion pura* non comporti un'abolizione della metafisica, ma miri a giustificarla riconoscendo in essa una funzione positiva e fondamentale, da separare dalle sue implicazioni problematiche e illegittime. Da questo punto di vista, criticismo e metafisica si incontrano nella conoscenza dei confini. In questa conoscenza, d'altra parte, si mostra tutta la pregnanza del pensiero kantiano anche nell'ottica del presente, come nota Chiereghin (1988):

La metafisica di Kant, proprio in virtù del modo specifico del suo operare, sta essa stessa sul limite tra l'immediata fiducia di accedere alle strutture essenziali dell'essere, da cui era caratterizzato il pensiero antico, e la disperazione del pensiero contemporaneo che ha infranto questa fiducia fino al punto di non avvertire nemmeno più il disagio della sua dissoluzione. Ciò tuttavia non impedisce che sia possibile ritrovare dei punti di contatto tra la disperazione di oggi e l'antica fiducia proprio guardando alla centralità che il limite ha come concetto guida della metafisica in Kant. (p. 85)²⁹⁵

Se in questo modo abbiamo compreso come la prima *Critica* si impegni in una riforma della metafisica ad essa precedente, è opportuno sottolineare che ciò è reso possibile proprio attraverso l'elaborazione critica di un uso reale e legittimo della ragione (I), a cui è dedicata in particolare la Dialettica trascendentale. Le apparenti contraddizioni e inconsistenze di questa seconda parte della Logica trascendentale sono emerse attraverso il presente lavoro come connaturate alla facoltà della ragione, in quanto facoltà tanto metafisica quanto critica, e non attribuibili, dunque, a una confusione del pensiero kantiano, incapace di trattare coerentemente questi temi. In questo senso, la ricerca qui esposta si è proposta di valorizzare la Dialettica, mostrando come grazie ad

²⁹⁵ Chiereghin intende per "limite" la nozione kantiana di "*Grenzen*".

essa Kant porti a compimento la sua indagine critica. Da questo punto di vista, si è cercato di rendere conto delle ambiguità che Kant riserva alla trattazione dell'uso regolativo della ragione: abbiamo, infatti, riconosciuto l'uso legittimo come una delle possibili declinazioni dell'uso reale della ragione, spiegando, d'altra parte, come ciò non sia in contraddizione con le formulazioni kantiane che descrivono l'uso regolativo come un uso ipotetico e metodologico della ragione.

Inoltre, abbiamo messo in luce come l'uso reale e regolativo della ragione non sia semplicemente possibile, ma necessario, per diversi motivi. In primo luogo, come abbiamo già ricordato nelle righe precedenti, esso è emerso come necessario proprio per determinare i confini dell'esperienza, rendendo così possibile il criticismo e la riforma critica della metafisica. In secondo luogo, la presente analisi si è soffermata approfonditamente sulla necessità dell'uso reale per il darsi dell'uso logico della stessa ragione, esaminando in particolare il cosiddetto *transition passage*, esposto nelle parti introduttive e conclusive della Dialettica trascendentale. Il concetto di incondizionato è emerso, nello specifico, come chiave di volta per comprendere la necessità di tale passaggio. In terzo luogo, dal momento che l'uso logico della ragione si applica alle conoscenze intellettuali al fine di unificarle in modo sistematico, la necessità dell'uso reale della ragione per il darsi del suo uso logico si è rivelata funzionale anche per la facoltà dell'intelletto, che riceve attraverso l'uso reale della ragione un'unità compiuta e incondizionata.

Il rapporto tra intelletto e ragione così emerso ci porta ad evocare il tema della distinzione qualitativa tra intelletto e ragione (II), alla base del confronto tra Analitica e Dialettica condotto nel presente lavoro. Si tratta di un tema che abbiamo riconosciuto tra i motivi della svolta critica, nella misura in cui è nella distinzione tra un intelletto rivolto all'esperienza e una ragione destinata a superarne i confini che, come abbiamo già specificato, emerge la possibilità del criticismo. Prima della stesura della *Critica della ragion pura*, infatti, Kant aveva ereditato dalla tradizione logica e metafisica una distinzione meramente logica delle due facoltà. Soltanto con la prima *Critica* esse emergono come facoltà distinte dal punto di vista qualitativo: tale distinzione qualitativa si concretizza, nello specifico, nella disomogeneità dei campi, quello sensibile e quello sovransensibile, a cui si rivolgono, rispettivamente, l'intelletto e la ragione, e nella diversità di specie dell'unità messa in campo dalle due facoltà. Mentre l'intelletto attua un'unità distributiva, solo la ragione è capace di un'unità collettiva, che unifica in modo sistematico, assoluto e incondizionato la molteplicità delle conoscenze prodotte dall'intelletto. Nella funzione positiva attuata dalla ragione rispetto all'intelletto abbiamo colto, in ultima analisi, la centralità dell'uso reale e legittimo della ragione.

A partire dagli esiti della presente analisi possono aprirsi ulteriori indirizzi di ricerca, ancora poco esplorati dagli studi kantiani. La peculiarità della ragione, irriducibile all'intelletto nella sua attività di unificazione dell'esperienza, suggerisce la possibilità di approfondire lo statuto epistemologico e normativo di tale facoltà, distinguendolo da quello che pertiene all'intelletto, il cui studio sembra esaurire nella letteratura kantiana la teoria della conoscenza e la concezione della normatività della prima *Critica*. Non solo l'analisi della credenza razionale messa in campo dell'uso reale e legittimo della ragione può ampliare lo spettro dell'epistemologia kantiana, considerando altre modalità del "ritener vero" oltre alla conoscenza oggettiva, ma anche lo stesso esame della conoscenza in senso stretto può trarre giovamento da queste tematiche: nell'ultimo capitolo si è solo accennato al tema della formazione dei concetti empirici, che è legato al più ampio orizzonte dell'euristica. A ben vedere, nell'Appendice della *Dialettica Kant* determina, infatti, i principi regolativi della ragione anche come "euristici" (A663/B691), senza esplicitare, tuttavia, come l'uso regolativo della ragione concorra precisamente alla formazione, o costruzione, di nuove conoscenze.²⁹⁶ L'approfondimento di questi temi potrebbe portare a sviluppare "una euristica di nuove verità, che non è stata ancora inventata" (AA XXIV, 826), come Kant stesso osserva nella *Wiener Logik*, e a mettere, così, in evidenza l'aspetto dinamico e processuale della conoscenza elaborata dalla filosofia trascendentale, a partire dall'uso reale e legittimo della ragione.

²⁹⁶ Dal punto di vista dell'euristica, i principi regolativi della ragione presentano importanti affinità con ciò che Kant definisce "giudizio provvisorio" (*vorläufiges Urteil*), analizzato in particolare in ambito logico, come considera La Rocca (2003, p. 95).

Bibliografia

Abbreviazioni delle opere di Immanuel Kant

La traduzione italiana di riferimento viene sempre citata dopo le pagine dell'edizione originale tedesca. Dove non segnalata, la traduzione è mia.

AA: *Gesammelte Schriften, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften* [Bd. XXIII: hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin; Bd. XXIV -: hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen] Reimer, Berlin [De Gruyter, Berlin-New York] 1900 -. Akademie-Ausgabe.

A/B: *Kritik der reinen Vernunft* (1781-1787), AA III; IV, 5-252. Traduzione italiana a cura di C. Esposito, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 2004-2007.

Anthr: *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798), AA VII, 117-333. Traduzione italiana a cura di G. Vidari, *Antropologia dal punto di vista pragmatico*, Laterza, 1985.

BDG: *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, AA II, 63-164. Traduzione italiana a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, *Scritti precritici*, Laterza, 1990.

Br: *Briefe*, AA X-XIII. Traduzione italiana parziale a cura di O. Meo, *Epistolario filosofico 1761-1800*, Il Melangolo, 1990.

DfS: *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen*, AA II, 47-61. Traduzione italiana a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, *Scritti precritici*, Laterza, 1990.

GMS: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in AA IV, 385-464. Traduzione italiana a cura di F. Gonnelli, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, 1997.

HN: *Handschriftlicher Nachlass*, AA XIV-XXIII. Traduzione italiana parziale a cura di M. T. Catena, *Inganno e illusione*, Guida Editore, 1998.

Log: *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hrsg. von G.B. Jäsche, AA IX, 1-150. Traduzione italiana a cura di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, 1984.

MSI: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, AA II, 385-420. Traduzione italiana a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, *Scritti precritici*, Laterza, 1990.

NG: *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen*, AA II, 167-204. Traduzione italiana a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, *Scritti precritici*, Laterza, 1990.

KpV: *Kritik der praktischen Vernunft*, AA V, 1-163. Traduzione italiana a cura di F. Capra, *Critica della ragion pratica*, Laterza, 1997.

KU: *Kritik der Urteilskraft*, AA IX, 167-485. Traduzione italiana a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, 1999.

PND: *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, AA I, 387-416. Traduzione italiana a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, *Scritti precritici*, Laterza, 1990.

PP: *Zum ewigen Frieden*, AA VIII, 343-86. Traduzione italiana a cura di F. Gonnelli, *Scritti di storia, politica e diritto*, Laterza, 1995.

Prol: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (1783), AA IV, 255-383. Traduzione italiana a cura di P. Carabellese, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica*, Laterza, 2007.

Refl: *Reflexionen, Reflexionen*, AA XIV-XIX.

TG: *Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik*, AA II, 317-73. Traduzione italiana a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, *Scritti precritici*, Laterza, 1990.

UD: *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, Zur Beantwortung der Frage welche die Königl. Academie der Wissenschaften zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat*, AA II, 273-302. Traduzione italiana a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, *Scritti precritici*, Laterza, 1990.

ÜE: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, AA VIII, 187-251. Traduzione italiana a cura di R. Assunto e R. Hohenemser, *Scritti precritici*, Laterza, 1990.

WDO: *Was heißt: Sich im Denken Orientieren* (1786), AA VIII, 131-148. Traduzione italiana a cura di P. Dal Santo, *Cosa significa orientarsi nel pensiero?*, Adelphi, 1996.

Abbreviazioni di altre fonti

Auszug: Meier, Georg. (1752). *Auszug Aus Der Vernunftlehre*. Halle. Citato da *Immanuel Kant's Schriften*. Berlin: Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften, 1900-. Vol. 16, 1-872.

Entwurf: Crusius, Christian August. (1745). *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten*. Ristampato in Crusius, C.A. (1964) *Die philosophischen Hauptwerke*, Tonelli, G. (Ed.), vol. 2. Georg Olms Verlag.

Deutsche Metaphysik: Wolff, Christian. (1724). *Vernunftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Rist. Wolff, C. (1983), *Gesammelte Werke*. Abt.1, Bd. 2. G. Olms Verlag.

Metaphysica: Baumgarten, Alexander (1739). *Metaphysica*. Ristampato in Kant., I. (1902-). *Gesammelte Schriften*, voll. XV,1 (pp. 5-54) e XVII (pp. 5-226). De Gruyter.

Philosophia rationalis: Wolff, Christian. (1732). *Philosophia rationalis sive logica, methodo scientifica pertractata et ad usum scientiarum atque vitae aptata. Praemittitur discursus praeliminaris de philosophia in genere*, Francoforte-Lipsia.

Port Royal: Arnauld A., Nicole, P. (1662). *La logique ou l'art de penser*. Trad. it. Simone, R. (1969). *Grammatica e logica di Port Royal*. Ubaldini.

Philosophische Lehrjahre: Schlegel, Friedrich. (1972). *Philosophische Lehrjahre II 1796-1806. Nebst philosophischen Manuskripten aus den Jahren 1796-1828*. In Schlegel, F., Kritische Ausgabe Seiner Werke. Ferdinand Schoeningh.

Letteratura consultata

Allais, L. (2015), *Manifest Reality: Kant's Idealism and his Realism*. Oxford University Press.

Allison, H. (1983/2004): *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. Yale University Press.

Ameriks, K. (1982/2000). *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford University Press.

Anderson, R.L. (2015). *The Poverty of Conceptual Truth*. Oxford University Press.

Basile, C. (2018). Illusione e inganno: parvenza trascendentale e critica come *katharsis* in Kant. *Con-Textos kantianos*, 7, 410-426.

Beiser, F. (1992). Kant's intellectual development: 1746-1781. In P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (pp. 26-61). Cambridge University Press.

Bennett, J. (1974). *Kant's Dialectic*. Cambridge University Press.

Boehm, O. (2016). The Principle of Sufficient Reason, the Ontological Argument and the Is/Ought Distinction. *European Journal of Philosophy*, 24(3), 556-579.

Brandt, R. (1989). The Deductions in the *Critique of Judgment*: Comment on Hampshire and Horstmann. In Eckart Förster (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*, 177-190. Standord University Press.

Brandt, R. (1991). *Die Urteilstafel: Kritik der reinen Vernunft, A 67-76, B 92-201*. Meiner.

Breitenbach, A. (2018). Laws and Ideal Unity. In Ott, W. & Patton, L. (Eds.), *Laws of Nature* (pp. 108-121). Oxford University Press.

Buchdahl, G. (1969). *Metaphysics and the Philosophy of Science*. Basil Blackwell.

Caimi, M. (2013). Zur Metaphysischen Deduktion der Ideen in der Kritik der reinen Vernunft. *Methodus*, 7, 29-47.

Caimi, M. (2022). On the Concept of Real Use of Reason. *Open Philosophy*, 5(1), 403-423.

Ciafardone R. (1978). *L'illuminismo tedesco. Metodo filosofico e premesse etico-teologiche (1690-1765)*. Editrice il Velino.

Cicovacki, P. (2006). Kant's Debt to Leibniz. In Graham Bird (ed.), *A Companion to Kant*, (pp. 79-92). Blackwell.

Chance, B.A. (2013). Kant and the Discipline of Reason. *European Journal of Philosophy*, 23(1), 87-110.

Chiereghin, F. (1988). La metafisica come scienza e esperienza del limite. *Verifiche*, XVII, 81-106.

Chignell, A. (2007). Belief in Kant. *The Philosophical Review*, 116(3), 323-360.

Chignell, A. (2012). *Kant, Real Possibility and the Threat of Spinoza*. Oxford University Press.

De Boer, K. (2014). Kant's Multi-Layered Conception of Things in Themselves, Transcendental Objects, and Monads. *Kant-Studien*, 105(2), 221-260.

De Boer, K. (2016). Kant's Account of Sensible Concepts in the Inaugural Dissertation and the Critique of Pure Reason. In Weibel, V.L., Ruffing, M., Wagner, D., Gerber, S. (Eds.), *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongress* (pp. 1077-1084). De Gruyter.

De Boer, K. (2020). *Kant's Reform of Metaphysics. The Critique of Pure Reason Reconsidered*. Cambridge University Press.

De Boer, K., Howard, S., 2019, A ground completely overgrown: Heidegger, Kant and the problem of metaphysics. *British Journal for the History of Philosophy* 27(2), 358-377.

De Vleeschauwer, H.J. (1939/1962). *The Development of Kantian Thought: The History of a Doctrine* (A. R. C. Duncan, Trad.). Nelson.

Engstrom, S. (2006). Understanding and Sensibility. *Inquiry*, 49(1), 2-25.

Erdmann, B. (1884/1992). Die Entwicklungsperioden von Kants theoretischer Philosophie. In *Reflexionen Kants zur Kritik der reinen Vernunft*. Frommann-Holzboog.

Esposito, C. (2008). I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant. In L. Fonnesu (Ed.), *Etica e mondo in Kant*, 237-272. Il Mulino.

Falkenburg, B. (2020). *Kant's Cosmology: From the Pre-Critical System to the Antinomy of Pure Reason*. Springer Nature.

Favaretti Camposampiero, M. (2021). Wolff and the Logic of the Human Mind. In: de Freitas Araujo, S., Pereira, T.C.R., Sturm, T. (Eds.), *The Force of an Idea. New Essays on Christian Wolff's Psychology*, Springer.

Feløj, S. (2011). Metaphor and Boundary: H.S Reimarus' Vernunftlehre as Kant's Source. *Lebenswelt*, 1, 31-43.

Ferrarin, A. (2015). *The Powers of Pure Reason: Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. The University of Chicago Press.

Friedman, M. (1992a). *Kant and the Exact Sciences*. Harvard University Press.

Friedman, M. (1992b), Regulative and Constitutive. *The Southern Journal of Philosophy*, 30(5), 73-102.

Gava, G. (2018), Sind die regulativen Ideen ein doktrinaler Glaube. In Weibel, V.L., Ruffing, M., Wagner, D., Gerber, S. (Eds.), *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongress* (pp. 1207-1216). De Gruyter.

Gentile, A. (2008). 'Limiti' e 'confini' della ragione". *Archivio di Filosofia*, 76(3), 179-187.

Godlove, T. F. (2013), The Objectivity of the Regulative Principles in Kant's Appendix to the Dialectic. In S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca, M. Ruffing (Eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses 2010* (pp. 129-140). De Gruyter.

Grier, M. (2001). *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*. Cambridge University Press.

Grüne, S. (2017). Givenness, Objective Reality, and A Priori Intuitions. *Journal of the History of Philosophy*, 55(1), 113-130.

Guyer, P. (1987). *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge University Press.

Guyer, P. (1989). The Unity of Reason: Pure Reason as Practical Reason in Kant's Early Conception of the Transcendental Dialectic. *The Monist*, 72(2), 139-167.

Guyer, P. (1990): Reason and Reflective Judgment: Kant on the Significance of Systematicity. *Noûs*, 24(1), 17-43.

Hanna, R. (2006). *Kant, Science and Human Nature*. Oxford.

Heidegger, M. (1989/1929). *Kant e il problema della metafisica* (trad. Reina, M.E.). Laterza.

Heimsoeth, H. (1924/1956), *Metaphysische Motive in der Ausblendung des kritischen Idealismus*. *Studien zur Philosophie Immanuel Kant*, 29(121), 121-159.

Herszenbaun, M.A. (2021). Kant and the Production of the Antinomy of Pure Reason. *Kant-Studien*, 112(4), 498-550.

Hinske, N. (1991). Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee. In: Funke, G. (ed.), *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses*, Bd. 1, Bonn u. Berlin, pp. 157-77 (ed. it. "Le scienze e i loro propositi ovvero fini. La nuova formulazione kantiana dell'idea di sistema. Sulla formazione del sistema della Critica della ragion pura" in: Hinske, *Tra illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus logico kantiano*, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1999).

Hinske, N. (1992). Kants Anverwandlung des ursprünglichen Sinnes von Idee. In Fattori, M., Bianchi & M.L. (Eds.), *Idea*. Lessico intellettuale Europeo. VI. Colloquio internazionale 1989 (pp. 317-327). Edizioni dell'Ateneo.

Hinske, N. (1993). Kants Rede vom Unbedingten und ihre philosophischen Motive. In Baumgartner, H.M. & Jacobs, W.G. (Eds.), *Philosophie der Subjektivität. Zur Bestimmung des Neuzeitlichen Philosophierens, Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989*, vol. 1 (pp. 265-280). Frommann-Holzboog.

Hohenegger, H. (2004). *Kant, filosofo dell'architettura: Saggio sulla Critica della facoltà di giudizio*. Quodlibet.

Hoeppner, T. (2021). *Urteil und Anschauung: Kants metaphysische Deduktion der Kategorien*. De Gruyter.

Hogan, D. (2010). Kant's Copernican Turn and the Rationalist Tradition. In Guyer, P. (Ed.), *The Cambridge Companion to the Critique of Pure Reason* (pp. 21-40). Cambridge University Press, .

Horstmann, R. P. (1984). Die metaphysische Deduktion in Kants 'Kritik der reinen Vernunft'. In Tuschling, B. (Ed.), *Probleme der "Kritik der reinen Vernunft": Kant-Tagung Marburg 1981*. De Gruyter.

Horstmann, R. P. (1998). Der Anhang zur Transzendenten Dialektik (A642/B670-A704/B732): Die Idee der systematischen Einheit. In G. Mohr & M. Willaschek (Eds.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft* (pp. 525-46). Akademie Verlag.

Howard, S. (2022). Kant on limits, boundaries, and the positive function of ideas. *European Journal of Philosophy*, 30(1), 64-78.

Illetterati, L. (1996). *Figure del limite: esperienze e forme della finitezza*, Verifiche.

Illetterati, L. (2016). Logica dell'apparenza e logica della realtà: L'articolazione del concetto di realtà fra Kant e Hegel. *Pólemos*, 1, 13-74.

Kanzian, C. (1993). Kant and Crusius 1763. *Kant Studien*, 84(4), 399-407.

Kemp Smith, N. (1923/2003). *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. Macmillan.

Kleingeld, P. (1998). The Conative Character of Reason in Kant's Philosophy. In *Journal of the History of Philosophy*, 36(1), 77-97.

Klimmek, N.F. (2005). *Kants System der transzendentalen Ideen*, De Gruyter.

Klingner, S. (2016). Kants Begriff einer intellektuellen Anschauung und die rationalistische Rechtfertigung philosophischen Wissens. *Kant-Studien*, 107(4), 617-650.

Kraus, K. (2020). The Nature of Human Reason: Willaschek on Kant on the Rational Sources of Metaphysics. *Studi kantiani*, XXXIII, 127-139.

Krausser, P. (1988). On the Antinomies and the Appendix to the Dialectic in Kant's Critique and Philosophy of Science. *Synthese*, 77(3), 375-401.

Kitcher, P. (1986). Projecting the order of nature. In Butts, R.E. (Ed.), *Kant's Philosophy of Physical Science: Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786-1986*, (pp. 201-235). D. Reidel Publishing Company.

Kreines, J. (2022). For a Dialectic-First Approach to Kant's *Critique of Pure Reason*. *Open Philosophy*, 5, 490-509.

La Rocca, C. (2003). *Soggetto e mondo. Studi su Kant*. Marsilio.

Lamacchia, A. (1995). Introduzione. In *La forma e i principi del mondo sensibile e intelligibile*. Rusconi.

Laywine, A. (2006). Kant's Laboratory of Ideas in the 1770s. In Bird, G. *A Companion to Kant*. Blackwell.

Lehmann, G. (1971). Hypothetischer Vernunftgebrauch Und Gesetzmässigkeit des Besonderen in Kants Philosophie. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse*, 1.

Lehmann, G. (1980). *Kants Tugenden: Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. De Gruyter.

Licht dos Santos, P.R. (2013). The Real Use of the Understanding and Ontology in Kant's Inaugural Dissertation. In Bacin, S., Ferrarin, A., La Rocca, C., Ruffing M. (Eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses* (647-658). De Gruyter.

Longuenesse, B. (1998/1993). *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason* (C.T. Wolfe Trad.). Princeton University Press.

Longuenesse, B. (2005). *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge University Press.

Luciano, G. (2020), 'Nec plus ultra?' Il limite tra il sapere e il non sapere della ragione kantiana. In Illetterati, L., Manchisi, A., Quante, M., Esposito, A., Santini, B. (Eds.), *Morale, etica, religione tra filosofia classica tedesca e pensiero contemporaneo. Studi in onore di Francesca Menegoni* (pp. 91-104). Padova University Press.

Makkreel, R. A. (1991). Regulative and Reflective Uses of Purposiveness in Kant. *The Southern Journal of Philosophy*, 30(1), 49-63.

Malter, R. (1981). Der Ursprung der Metaphysik in der reinen Vernunft. Systematische Überlegungen zu Kants Ideenlehre. In Kopper, J. & Marx, W. (Eds.), *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft* (pp. 169-210). Gerstenberg.

Malzkorn, W. (1999): *Kants Kosmologie-Kritik: Eine formale Analyse der Antinomielehre*. De Gruyter.

Massimi, M. (2017), What is this Thing Called 'Scientific Knowledge'? Kant on Imaginary Standpoints and the Regulative Role of Reason. *Kant Yearbook*, 9(1), 63-84.

McLaughlin, P. (2014). Transcendental Presuppositions and Ideas of Reason. *Kant-Studien*, 105(4), 554-572.

McNulty, M.B. (2015). Rehabilitating the regulative use of reason: Kant on empirical and chemical laws. *Studies in History and Philosophy of Sciences*, 54, 1-10.

McQuillan, C.J. (2016). *The Very Idea of a Critique of Pure Reason*. Northwestern University Press.

McQuillan, C.J. (2020). Dreams of a Spirit-Seer and Kant's Critical Method: Comments on Stephen R. Palmquist's Kant and Mysticism. *Kantian Review*, 26(1), 113-117.

Meer, R. (2019). *Der transzendente Grundsatz der Vernunft: Funktion und Struktur des Anhangs zur Transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft*. De Gruyter.

Meer, R. (2020). The Logical Origin of the Transcendental Ideas: Kant's Derivations of the Concepts of Reason and its Logical Roots in the Early Modern Era. *Logique & Analyse*, (249), 131-146.

Meer, R. (2022). Between Old and New Teleology. Kant on Maupertius' Principle of Least Action. *Open Philosophy*, 5(1), 265-280.

Mensch, J. (2007). The Key to All Metaphysics: Kant's Letter to Herz, 1772. *Kantian Review*, 12(2), 109-127.

Miles, M. L. (1978). *Logik und Metaphysik bei Kant*. Klostermann.

Moledo F. (2016). Die neue Auffassung der Metaphysik als reine Philosophie in der Inauguraldissertation und ihre propädeutische Bedeutung im Rahmen der Entwicklungsgeschichte der Kritik der reinen Vernunft. *Kant-Studien*, 107(3), 485-495.

Møller, S. (2020). *Kant's Tribunal of Reason: Legal Metaphor and Normativity in the Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press.

Mudd, S. (2017). Authority of Theoretical Reason in Kant. *Kantian Review*, 22(1), 81-106.

Neiman, S. (1994). *The Unity of Reason: Rereading Kant*. Oxford University press.

O'Neill, O. (1992). Vindicating Reason. In Guyer, P. (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (pp. 280-308). Cambridge University Press.

O'Shea, J.R. (1997). The needs of understanding: Kant on empirical laws and regulatives ideals. *International Journal of Philosophical Studies*, 5(2), pp. 216-254.

Oberhausen, M. (1997). *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer 'ursprünglicher Erwerbung' apriorischer Vorstellungen*. Frommann.

Onof, C. (2020). The Role of Regulative Principles and Their Relation to Reflective Judgment. In Baiasu, S. & Vanzo, A. (Eds.), *Kant and the Continental Tradition. Sensibility, Nature and Religion* (pp. 101-130). Routledge.

Paton, H.J. (1936). *Kant's Metaphysics of Experience*. Allen & Unwin.

Pfeiffer, R. (2020). Intellektuelle Anschauung und realer Verstandesgebrauch in Kants Inauguraldissertation. *Estudos Kantianos* 8(2), 11-36.

Pissis, J. (2012). *Kants transzedentale Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*. De Gruyter.

Pippin, R.B. (1982). *Kant's theory of form: An Essay on the Critique of Pure Reason*. Yale University Press.

Pollok, K. (2017). *Kant's Theory of Normativity: Exploring the Space of Reason*. Cambridge University Press.

Proops, I. (2010). Kant's First Paralogism. *Philosophical Review*, 119(4), 449-495.

Proops, I. (2021). *The Fiery Test of Critique: A Reading of Kant's Dialectic*. Oxford University Press.

Rajiva, S. (2006). Is Hypothetical Reason a Precursor to Reflective Judgment? *Kant Studien*, 97(1), 114-126.

Rauscher, F. (2010). The Appendix to the Dialectic and the Canon of Pure Reason: The Positive Role of Reason. In P. Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason* (pp. 290-309). Cambridge University Press.

Rescher, N. (2000). *Kant and the Reach of Reason: Studies in Kant's Theory of Rational Systematization*, Cambridge University Press.

Rohlf, M. (2010): The Ideas of Pure Reason. In P. Guyer (Ed.): *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*. Cambridge University Press.

Rohlf, M. (2014). The Rationality of Induction in Kant (and Hume). *Idealistic Studies*, 43(3), 153-169.

Rush, Fred L. Jr. (2000): Reason and Regulation in Kant. *The Review of Metaphysics*, 53(4), 837-862.

Sala, G. (1978). Der "reale Verstandesgebrauch" in der Inauguraldissertation Kants von 1770. *Kant-Studien*, 69(1).

Schafer, K. (2019). Rationality as the Capacity for Understanding. *Noûs* 53(3), 639-663.

Schafer, K. (2022). Kant on Reason as the Capacity of Comprehension. *Australasian Journal of Philosophy*.

Schönfeld, M. (2000). *The Philosophy of the Young Kant. The Precritical Project*. Oxford University Press

Senderowicz, Y. (2005). *The Coherence of Kant's Transcendental Idealism*. Springer.

- Seide, A. (2020). *Die Notwendigkeit empirischer Naturgesetze bei Kant*. De Gruyter.
- Stang, N.F. (2016). *Kant's Modal Metaphysics*. Oxford University Press.
- Stang, N.F. (2018). A Guide to Grounding in Kant's *Lectures on Metaphysics*. In Courtney Fugate (Ed.), *Kant's Lectures on Metaphysics: A critical Guide* (pp. 74-101). Cambridge University Press.
- Strawson, P., (1966). *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Methuen
- Sturm, T. (2009). *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Mentis.
- Swing, T.K. (1969). *Kant's Transcendental Logic*. Yale University Press.
- Theis, R. (2010a). Kants Weg zur Ideenmetaphysik: Prolegomena zur Lektüre der Einleitung und des ersten Buchs der transzendentalen Dialektik. *Archiwum Historii Filozofii I Myśli Społecznej*, 55, 163-183.
- Theis, R. (2010b): Kants Ideenmetaphysik. Zur "Einleitung" und dem "Ersten Buch" der "transzendentalen Dialektik". In Fischer, N. (Ed.), *Kants Grundlegung einer kritischen Metaphysik. Einführung in die 'Kritik der reinen Vernunft'* (pp. 197-214). Meiner.
- Thöle, B. (2020). Die Einheit der Erfahrung. Zur Funktion der regulativen Prinzipien bei Kant. In R. Enskat (Ed.), *Erfahrung und Urteilskraft* (pp. 113-34). Königshausen und Neumann.
- Tolley, C. (2006). Kant on the Nature of Logical Laws. *Philosophical Topics*, 34(1/2), 371-407.
- Tolley, C. (2012), The generality of Kant's transcendental logic. *Journal of the History of Philosophy*, 50(3), 417-446

Tonelli G. (1959). Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die Deutlichkeit. *Archiv für Philosophie*, 9, 51-84.

Tonelli, G. (1962). Der historische Ursprung der kantischen Termini 'Analytik' und 'Dialektik'. *Archiv für Begriffsgeschichte*, 7, 120-139.

Tonelli, G. (1994), *Kant's Critique of Pure Reason Within the Tradition of Modern Logic: A Commentary on its History*. Georg Olms.

Vázquez Loberais, M.J. (1996). *Die Logik und ihr Spiegelbild: Das Verhältnis von formaler und transzendentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung*. Peter Lang.

Walsh, W. H. (1975). *Kant's Criticism of Metaphysics*. Edinburgh University Press

Wartenberg, T. (1979). Order through Reason: Kant's Transcendental Justification of Science. *Kant-Studien*, 70(4), 409-424.

Wartenberg, T. (1992). Reason and the practice of science. In P. Guyer (Ed.), *The Cambridge companion to Kant* (pp. 228-248). Cambridge University Press.

Watkins, E (2005). *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge University Press

Watkins, E. (2016a). The Unconditioned and the Absolute in Kant and Early German Romanticism. *Kant Yearbook*, 8(1),117-138.

Watkins, E. (2016b). Kant on Materialism. *British Journal for the History of Philosophy*, 24(5), 1035-1052.

Watkins, E. (2019). Kant on Real Conditions. In Weibel, V.L., Ruffing, M., Wagner, D., *Natur und Freiheit. Akten des XII. Internationalen Kant-Kongresses* (pp. 1133-1140). De Gruyter

Watkins, E. (2021). *Kant on Laws*. Cambridge University Press.

Watkins, E. & Willaschek, M. (2017). Kant's Account of Cognition. *Journal of the History of Philosophy*, 55, 83–112.

Willaschek, M. (1998). Phaenomena/Noumena und die Amphibolie der Reflexionsbegriffe (A235/ B294–A292/B349). In Georg Mohr and Marcus Willaschek (Eds.), *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft* (pp. 325–351). Akademie Verlag.

Willaschek, M. (2010). The Primacy of Practical Reason and the Idea of a Practical Postulate. In Reath, A. & Timmermann, J. (Eds.), *Kant's Critique of Practical Reason: A Critical Guide* (pp. 168–96). Cambridge University Press.

Willaschek, M. (2013). Kant's Two Conceptions of Reason in the Critique of Pure Reason. In Ruffing, M., La Rocca, C., Ferrarin, A., Bacin, S. (Eds.), *Kant Und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des Xi. Kant-Kongresses 2010* (pp. 483–492). De Gruyter.

Willaschek, M., Stolzenberg, J., Mohr, S., Bacin, S. (2015). *Kant-Lexikon*. De Gruyter.

Willaschek, M. (2018). *Kant on the Sources of Metaphysics: The Dialectic of Pure Reason*, Cambridge University Press.

Willaschek, M. & Watkins, E. (2017). Kant on Cognition and Knowledge. *Synthese*, 197(8), 3195–3213.

Wundt, M. (1924), *Kant als Metaphysiker: Ein beitrug zur geschichte der deutschen philosophie im 18. Jahrhundert*. F. Enke.