

APPUNTI SULLA FILOSOFIA KANTIANA

1. I FONDAMENTI DEL CRITICISMO KANTIANO

Nella "Critica della ragion pura" Kant afferma che il suo idealismo trascendentale intende evitare gli scogli del dogmatismo (razionalismo) e dello scetticismo (empirismo radicale). Il dogmatismo è ormai giustamente oggetto di discredito da parte di coloro che non si legano acriticamente ad una scuola filosofica, poiché i metafisici dogmatici non hanno saputo costruire alcun sistema intersoggettivamente valido, in quanto, nell'illusorio tentativo di cogliere l'essenza del reale utilizzando pure idee e prescindendo dall'esperienza, hanno edificato costruzioni di pensiero chimeriche ed assolutamente "private", paragonabili quindi a sogni.

Ben diversa è la situazione delle scienze, i cui principi universali e necessari sono da tutti condivisi. Kant muove al dogmatismo anche un secondo e non meno importante rilievo. Secondo i razionalisti, se noi prescindiamo, nell'analisi dei dati dell'esperienza, da tutte quelle caratteristiche che hanno il loro fondamento nella fisiologia dei nostri sensi (le qualità soggettive: colori, odori, sapori ...) possiamo coglierne le caratteristiche oggettive (quelle cioè che ineriscono agli oggetti quali sono in se stessi: estensione, numero, moto...). La conoscenza scientifica, dunque, in quanto conoscenza oggettiva degli oggetti, è conoscenza della realtà fisica qual essa è in se stessa, ed è concepita secondo il modello del rispecchiamento, per cui, come dice K., la nostra conoscenza "si regola" sugli oggetti dell'esperienza, poiché tutti gli aspetti "formali" che di essi conosciamo ad essi ineriscono, cioè ineriscono alla realtà in sé.

Ma se così fosse, commenta K., noi non potremmo in alcun modo conoscere a priori (cioè universalmente e necessariamente) alcunché in relazione all'esperienza: le nostre conoscenze sarebbero tutte a posteriori (cioè derivate dall'esperienza, e quindi limitate, quanto alla loro validità, all'esperienza effettivamente data all'uomo, ma non estensibili ad ogni esperienza possibile), come appunto coerentemente sostiene Hume, che, partendo dalla medesima (e per K. erronea) premessa dei razionalisti (l'esperienza è registrazione di ciò che è dato al soggetto) nega la possibilità di distinguere nell'esperienza aspetti soggettivi ed oggettivi, ed afferma che, in relazione a "matter of fact", cioè questioni di fatto, non possiamo conoscere nulla di universale né di necessario.

Se non si potesse conoscere nulla a priori degli oggetti d'esperienza, come vogliono gli scettici, le scienze sarebbero minate nei loro stessi fondamenti, cosa che Kant non ammette. Il problema è dunque questo: dato come indiscutibile che scienze come la matematica e la fisica esistono, qual è il fondamento della loro scientificità, cioè il fondamento di quei principi universali e necessari che ne costituiscono la struttura? Secondo Kant tale problema si risolve solo operando una sorta di rivoluzione copernicana, ammettendo cioè che non il soggetto conoscente debba regolarsi sull'oggetto conosciuto, ma piuttosto viceversa. Il che significa che ogni aspetto formale (cioè relativo all'ordine ed alla regolarità dell'esperienza, quindi ogni aspetto scientificamente descrivibile, cioè oggettivo dell'esperienza), non materiale,

dell'esperienza rimanda, nel suo fondamento, non alla realtà in sé, ma alle forme conoscitive e trascendentali del soggetto. In altri termini: la forma dell'esperienza non è forma di una realtà in sé che il soggetto conoscente si limiterebbe a registrare, ma è imposta al materiale dell'esperienza (la datità dell'esperienza, il "che", si potrebbe dire, di fronte al "come" della forma) dal soggetto trascendentale nell'atto stesso della conoscenza: è "oggetto, appunto, a "regolarsi" sul soggetto.

Conoscere è condizionare, afferma Kant, cioè imporre ai dati dell'esperienza quelle forme senza le quali essi neppure potrebbero essere dati d'esperienza. Il soggetto trascendentale è dunque il "legislatore" della "natura formaliter spectata" (cioè di ogni aspetto formale dell'esperienza), ed è questo il senso dei celebri passi nella prefazione alla II edizione della Critica della Ragion Pura, nei quali si afferma: "... la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno ... La ragione deve (senza fantasticare intorno ad essa) cercare nella natura, conformemente a quello che essa stessa vi pone, ciò che deve apprendere ..."

L'esperienza non è dunque mera ricezione o registrazione, né passivo rispecchiamento: essa è invece costruita attivamente, in tutti i suoi aspetti formali, dal soggetto trascendentale.

Se i giudizi analitici a priori hanno il loro fondamento nel principio d'identità e di non contraddizione (poiché, in quanto analitici, sono giudizi esplicitivi, che esplicitano nel predicato ciò che è implicito nel concetto del soggetto, e quindi sono a priori, cioè universali e necessari ed i giudizi sintetici a posteriori hanno il loro fondamento nell'esperienza (poiché, in quanto sintetici, estendono le nostre conoscenze relative al soggetto, ma in modo né universale né necessario, bensì limitato all'esperienza data: questo è appunto il significato dell'a-posteriori)), i giudizi sintetici a priori (giudizi che estendono, in modo universale e necessario, le nostre conoscenze, e che costituiscono la struttura portante di ogni scienza) hanno il loro fondamento in quello che Kant chiama, nell'Analitica dei Principi della Critica della Ragion Pura, il principio supremo di tutti i giudizi sintetici", che così suona: "ciascun oggetto sottostà alle condizioni necessarie dell'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in una esperienza possibile". Parafrasando, si potrebbe

dire: ciascun oggetto d'esperienza riceve necessariamente quelle forme che gli sono imposte dal soggetto trascendentale, e che ne rendono possibile la conoscenza oggettiva, cioè scientifica (si osservi che per K. "oggettivo" non significa più l'inerte alla realtà in sé", ma "intersoggettivamente" o l'universalmente valido", cioè valido per ogni uomo in quanto dotato di ragione, in quanto all'oggetto conosciuto in quanto tale. Tutto ciò (vale a dire l'abbandono della concezione della conoscenza oggettiva come riflessione) ha come conseguenza che l'oggetto conosciuto non si può definire "realtà in sé", ma piuttosto realtà per noi (cioè realtà condizionata dalle forme trascendentali del soggetto conoscente), o, come K. afferma, "fenomeno" (che non significa illusione, apparenza, ma realtà quale oggettivamente appare ad ogni soggetto conoscente).

Ciò che conosciamo è fenomeno, non realtà in sé, anche se la datità dell'esperienza ci impone di pensare che a fondamento della realtà fenomenica stia una realtà in sé ("realtà noumenica", cioè pensabile), che peraltro non è in alcun modo conoscibile, in quanto non rientra nell'orizzonte dell'esperienza possibile, che è l'orizzonte stesso della conoscenza.

2. LE COORDINATE TEORICHE DEL CRITICISMO KANTIANO

LA POSIZIONE DEL RAZIONALISMO (DOGMATISMO: cfr. Platone, Cartesio, Spinoza, Leibniz,...)

Conoscere significa rispecchiare l'oggetto quale esso è in se stesso; il soggetto conoscente si regola sull'oggetto, ne riproduce in sé la forma. La realtà conosciuta è la realtà in sé.

La metafisica è conoscenza dei principi primi o fondamenti dell'intera realtà. Essa è la regina delle scienze e coglie la struttura metaempirica della realtà. Le sue proposizioni non derivano dall'esperienza, ma sono generate dalla ragione stessa.

LA POSIZIONE DELL'EMPIRISMO RADICALE O SCETTICISMO (cfr. Hume).

Conoscere è rispecchiare quanto della realtà possiamo giungere a cogliere (la dimensione empirica). Nel conoscere il soggetto passivamente riceve quanto gli viene dato nell'esperienza.

La metafisica è sofisticheria ed inganno: non è infatti possibile estendere il sapere al di là di quanto ci viene di volta in volta dato nell'esperienza. Ogni conoscenza relativa al mondo è dunque contingente, cioè né necessaria, né universale. Categorie come quella di causalità, dunque, non hanno valore oggettivo, ma solo soggettivo (derivano dall'abitudine).

LA POSIZIONE KANTIANA

Conoscere è condizionare ed è l'oggetto conosciuto a regularsi sul soggetto conoscente, non viceversa (cosiddetta rivoluzione copernicana). Non è il soggetto che riproduce in sé le forme dell'oggetto, ma è questo che assume le forme del soggetto, per cui ogni possibile oggetto di esperienza non può non possedere forme universali e necessarie. Questo rende possibile la scienza come sapere universale e necessario, fondato su giudizi sintetici a priori. L'oggetto conosciuto non è dunque la realtà in sé (l'incondizionato, pensabile, ma non conoscibile: noumeno, cosa in sé), ma la realtà così come essa ci appare (il condizionato, il fenomeno).

3. LA CRITICA DELLA RAGION PURA

3.1. PRAFAZIONE ALLA I EDIZIONE (1781).

La ragione umana è posta di fronte a problemi che non può evitare ma neppure risolvere, perché superano o suoi poteri. Questi problemi hanno ricevuto una illusoria soluzione nella metafisica dogmatica, che ha preteso di conoscere l'incondizionato, ma che oggi è caduta in un totale discredito. È oggi necessario procedere ad una critica della ragion pura: la ragione deve istituire un tribunale il quale la garantisca nelle sue pretese legittime, ma condanni quelle infondate.

3.2. PREFAZIONE ALLA II EDIZIONE (1788).

La logica ha seguito fin dai tempi più antichi il sicuro cammino della scienza. Anche matematica e fisica si sono costituite in scienze, mentre ciò non è accaduto per la metafisica, campo di contese senza esito. Seguendo l'esempio della metodologia di matematica e fisica, dobbiamo operare in filosofia una rivoluzione copernicana, assumendo che non la conoscenza deve regolarsi sugli oggetti (il che impedirebbe le conoscenze a priori costitutive delle scienze), ma gli oggetti devono regolarsi sulla conoscenza, cioè sulle forme del soggetto trascendentale. Ciò implica che l'oggetto, in quanto conosciuto, è sempre condizionato, cioè non è l'incondizionato, la realtà in sé (realtà noumenica), ma la realtà quale ci appare (realtà fenomenica). Ogni aspetto formale dell'esperienza deriva dunque dalle forme del soggetto trascendentale. La conoscenza è dunque circoscritta all'ambito fenomenico: la dimensione noumenica deve essere pensata come fondamento della datità dell'esperienza, ma non può essere conosciuta. La soppressione del sapere metafisico lascia campo libero alla fede morale, e solo la critica taglia alla radice il materialismo, il fatalismo e l'ateismo.

3. INTRODUZIONE.

Ogni conoscenza comincia con l'esperienza, ma non tutte le conoscenze derivano dall'esperienza. La conoscenza si esprime nei giudizi, e questi possono essere analitici (il predicato è implicito nel soggetto) o sintetici (ampliano la conoscenza in quanto il predicato non è implicito nel soggetto), a priori (cioè universali e necessari, in quanto prescindono dall'esperienza) o a posteriori (derivano dall'esperienza). Il fondamento dei giudizi sintetici a priori è il principio di identità e non contraddizione, mentre quello dei giudizi sintetici a posteriori è l'esperienza. Il problema della critica è di individuare il fondamento dei giudizi sintetici a priori, che costituiscono la struttura di ogni scienza. La critica deve quindi rispondere alla domanda fondamentale: *come sono possibili giudizi sintetici a priori?*, domanda che, siccome tali giudizi costituiscono la struttura delle scienze, si articola nelle domande: *com'è possibile una matematica pura? Com'è possibile una fisica pura? Com'è possibile la metafisica come scienza?*

4. L'ESTETICA TRASCENDENTALE

Nella Critica della Ragion Pura la Dottrina trascendentale degli Elementi si suddivide in Estetica trascendentale e Logica trascendentale. L'aggettivo trascendentale si applica a tutto ciò che attiene non agli oggetti della conoscenza, ma alle sue condizioni di possibilità, in quanto la conoscenza stessa dev'essere possibile a priori.

L'ambito del trascendentale è, dunque, quello della ricerca sui fondamenti di quei principi universali che costituiscono la struttura portante di matematica e fisica, ricerca che prende le mosse dall'interrogativo fondamentale: *come sono possibili giudizi sintetici a priori?*

Non si deve, infine, confondere "trascendentale" con "trascendente": quest'ultimo aggettivo si riferisce infatti a tutto ciò che trascende i limiti dell'esperienza possibile e si indirizza all'incondizionato, oggetto delle costruzioni illusorie della metafisica dogmatica.

Kant scrive: "Chiamo estetica trascendentale una scienza di tutti i principi a priori della sensibilità".

La sensibilità è la facoltà in virtù della quale gli oggetti ci sono dati, "la capacità di ricevere rappresentazioni, per il modo in cui sia modificati dagli oggetti". Dalla inconoscibile realtà in sé la sensibilità riceve una modificazione o affezione originaria, nel senso che non accade nel tempo, né nello spazio (essendo tempo e spazio, proprio le forme della sensibilità imposte a tale affezione originaria).

E' necessario pensare ad una tale affezione, poiché solo essa rende ragione della dati dell'oggetto empirico.

Non bisogna però pensare che la sensibilità si limiti a ricevere passivamente tale affezione: essa attivamente, per così dire, la spazializza e la temporalizza, cioè impone ad essa quelle forme a priori sue proprie, o intuizioni pure (lo spazio ed il tempo), che sono condizioni di possibilità di ogni dato di esperienza in quanto tale. Ogni esperienza possibile riguarda quindi oggetti nello spazio e nel tempo; spazio e tempo, poi, non derivano per astrazione dall'esperienza, ma rendono possibile l'esperienza stessa: "Pertanto, la rappresentazione dello spazio non può essere nata per esperienza da rapporti del fenomeno esterno; ma l'esperienza esterna è essa stessa possibile, prima di tutto, per la detta rappresentazione" (e lo stesso si deve dire del tempo in relazione all'esperienza interna).

Ciò significa che ogni proposizione esplicitante le strutture a priori dello spazio e del tempo è un giudizio sintetico a priori, cioè una proposizione universale e necessaria che esprime un aspetto della forma inerente ad ogni possibile esperienza.

Le proposizioni che riguardano la forma a priori dello spazio sono quella proprie della geometria.

Proposizioni quali "per due punti passa una ed una sola retta", oppure "due rette non possono chiudere uno spazio" non si ricavano dall'esperienza, e sono quindi a priori, ma nel contempo sono sintetiche, cioè ampliano secondo universalità e necessità l'ambito delle mie conoscenze relative alla forma dei fenomeni.

Sullo spazio come forma a priori del senso esterno si fonda dunque "la possibilità della geometria,

come conoscenza sintetica a priori". Similmente, sul tempo, come forma a priori del senso interno, e quindi di ogni possibile fenomeno, si fonda l'aritmetica come scienza. Tutte le proposizioni dell'aritmetica sono infatti giudizi sintetici a priori: in ogni somma, per esempio, il risultato, ricavato a priori da quell'intuizione pura del tempo che permette l'operazione del contare, non è implicito nel concetto degli addendi.

Nell'Estetica trascendentale si trova dunque la risposta alla domanda: come è possibile la matematica come scienza?

Le condizioni di possibilità della matematica come scienza sono dunque le forme a priori dello spazio e del tempo, forme che la sensibilità impone ad ogni oggetto di un'esperienza possibile.

Kant parla di idealità trascendentale dello spazio e del tempo poiché queste forme "possono valere soltanto per oggetti di un'esperienza possibile", cioè sono forme di ogni

fenomeno in quanto tale, ma non si possono in alcun modo riferire alle "cose in se stesse": "le qualità dello spazio e del tempo ... sono nel mio modo di intuire, e non in questi oggetti in sé". La realtà in sé, dunque, non è né nello spazio, né nel tempo.

Kant parla però anche di realtà empirica dello spazio e del tempo, cioè di una loro "validità obiettiva rispetto a tutti gli oggetti che possano mai esser dati ai nostri sensi". In altri termini, spazio e tempo, pur non applicandosi alla realtà in sé, non possono essere considerati mera parvenza, poiché posseggono quella piena oggettività che si identifica con la validità universale per ogni soggetto conoscente.

5. L'ANALITICA TRASCENDENTALE

5.1. ANALITICA DEI CONCETTI. A: i concetti puri dell'intelletto o categorie.

L'intelletto è, in generale, la facoltà delle conoscenze attraverso concetti. Esso non può intuire, cioè conoscere qualcosa immediatamente, poiché la conoscenza è sempre relativa al molteplice empirico dato (le intuizioni senza concetti sono cieche, ed i concetti senza intuizioni sono vuoti). Per lo stesso motivo esso non può trascendere il limite dell'orizzonte empirico, cioè dei fenomeni. I concetti puri dell'intelletto, o categorie, sono ciascuno dei dodici modi in cui l'intelletto, nella sua attività sintetica, unifica il molteplice empirico dato. Essi sono quindi forme dell'intelletto e funzioni che ordinano diverse rappresentazioni sotto una rappresentazione comune. Conoscere significa giudicare, cioè unire un soggetto ed un predicato. Ma la sintesi che si esprime nel giudizio coincide con l'attività unificatrice dell'intelletto. Vi saranno dunque tanti modi di questa attività, cioè tante categorie, quanti sono i modi del giudizio, e precisamente dodici, conformemente alla tavola logica dei giudizi: unità, pluralità, totalità (quantità); realtà, negazione, limitazione (qualità); sostanza ed accidente, causa ed effetto, azione reciproca (relazione); possibilità, esistenza, necessità (modalità).

ANALITICA DEI CONCETTI. B: la deduzione trascendentale delle categorie.

Deduzione significa per Kant dimostrazione relativa alla legittimità di una pretesa, cioè quaestio juris, non quaestio facti. In questo caso si tratta di legittimare la pretesa avanzata dall'intelletto di applicare a priori i propri concetti puri ad un'esperienza che non è prodotta dall'intelletto stesso, o, in altri termini, di dimostrare come possano le condizioni soggettive del pensiero avere anche validità oggettiva. Siccome non può esservi per noi alcuna esperienza che non sia unificata, cioè determinata in ogni suo aspetto, l'unificazione è condizione di possibilità dell'esperienza, che non deriva da essa, ma dall'originaria attività di sintesi dell'intelletto. Ecco perché le categorie si applicano legittimamente a priori ad un'esperienza che non è prodotta dall'intelletto: l'esperienza nella sua datità o materia non è prodotta dall'intelletto, ma ogni aspetto formale di essa rimanda a questo, cioè è costituito dall'originario condizionamento imposto dall'intelletto ad ogni possibile oggetto d'esperienza. Ecco perché ogni oggetto d'esperienza non può non sottostare alle categorie dell'intelletto: come Kant dirà parlando del principio supremo di ogni giudizio sintetico a priori, le condizioni di possibilità dell'esperienza sono ad un tempo condizioni di possibilità di ogni oggetto d'esperienza.

ANALITICA DEI CONCETTI. C: l'io penso.

L'io penso è la sintesi trascendentale dell'appercezione, la forma logica stessa del pensiero che deve accompagnare ogni possibile rappresentazione, che non

sussisterebbe neppure se non nel contesto dell'unità del soggetto conoscente. L'Io penso è dunque la funzione di sintesi originaria per la quale l'intelletto costituisce l'unità dell'esperienza, e quindi l'esperienza stessa. Esso è la radice unitaria delle dodici categorie, in quanto queste sono forme diverse di un'unica attività di sintesi originaria, che costituisce il molteplice empirico nei suoi aspetti formali. L'Io penso è dunque l'elemento decisivo nel contesto della deduzione trascendentale delle categorie: l'unità, carattere costitutivo dell'esperienza, non è dall'esperienza stessa, ma rimanda, come a suo fondamento, all'unità trascendentale del soggetto conoscente, rappresentata appunto dall'Io penso. Esso non ha dunque alcuna valenza psicologica: non è il principio della personalità, ma l'impersonale unità sintetica dell'intelletto ed unità logica del conoscere.

5.2. ANALITICA DEI PRINCIPI. A: lo schematismo trascendentale.

Le categorie non contengono in sé alcun riferimento al tempo. La categoria di causa ed effetto, per esempio, riguarda la connessione necessaria di due elementi per cui posto l'uno, deve essere posto necessariamente anche l'altro. Le categorie debbono però essere applicate al molteplice fenomenico nello spazio e nel tempo. Perché ciò sia possibile bisogna presupporre un elemento mediatore, lo schema trascendentale (prodotto dall'immaginazione produttiva), che permetta ad ogni singola categoria di operare la sintesi di dati empirici che siano in un determinato rapporto temporale. Ogni categoria ha il proprio schema. Quello della categoria di causa ed effetto è la successione nel tempo. La dottrina dello schematismo configura la subordinazione della sensibilità alle istanze dell'intelletto, cioè l'originaria attività di questo sulla sensibilità: l'originaria temporalizzazione dei fenomeni operata da essa, infatti, non è casuale, ma strutturata, in virtù della mediazione degli schemi trascendentali, in modo tale che il molteplice fenomenico abbia quell'ordine e regolarità che permette, in sede conoscitiva, di applicare ad esso le categorie dell'intelletto.

ANALITICA DEI PRINCIPI. B: il principio supremo; la seconda analogia dell'esperienza.

Il principio supremo di tutti i giudizi sintetici è il seguente: ciascun oggetto sottostà alle condizioni necessarie dell'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in una esperienza possibile. In altri termini: le condizioni della possibilità dell'esperienza in generale sono a un tempo condizioni della possibilità degli oggetti dell'esperienza, ed hanno perciò valore oggettivo in un giudizio sintetico a priori. Gli oggetti dell'esperienza, dunque, debbono sottostare a quell'ordine e regolarità ed a quella unità che è condizione di possibilità dell'esperienza in generale, come dimostrato nella deduzione trascendentale delle categorie. I principi sintetici dell'intelletto puro esprimono la legalità fondamentale dell'esperienza che è costitutivamente omnimodo determinata.

La seconda analogia dell'esperienza afferma che tutti i cambiamenti avvengono secondo la legge del nesso di causa ed effetto. Contro Hume, che aveva sostenuto la genesi del concetto di causa dall'abitudine (post hoc, ergo propter hoc), e quindi la sua soggettività, Kant sostiene che esso è oggettivo, poiché non deriva dall'esperienza, ma è condizione di possibilità della stessa (propter hoc, ergo post hoc).

ANALITICA DEI PRINCIPI. C: la distinzione tra fenomeni e noumeni.

Kant afferma che ogni oggetto possibile è o fenomenico (oggetto di conoscenza, condizionato), o noumenico (oggetto di pensiero, la realtà in sé, l'incondizionato). Le

categorie si applicano legittimamente solo agli oggetti d'esperienza (uso immanente), in quanto ne costituiscono, come la loro deduzione trascendentale ha dimostrato, i costituenti essenziali. Il criticismo kantiano è detto anche filosofia del limite in quanto le condizioni di possibilità della conoscenza, cioè della scienza, ne configurano anche i limiti: l'esperienza è dunque l'orizzonte invalicabile della conoscenza. L'applicazione delle categorie agli oggetti noumenici è dunque illegittima (uso trascendente, ma Kant dice anche trascendentale).

Kant afferma anche che il concetto di noumeno è solo un concetto limite, per circoscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, quindi, puramente negativo. Detto altrimenti: il noumeno rappresenta il limite della conoscenza, cioè è il concetto di un oggetto incondizionato e, proprio, per questo, inconoscibile, poiché conoscere è condizionare.

6. LA DIALETTICA TRASCENDENTALE

6.1. I PARALOGISMI DELLA RAGION PURA.

Kant intende demolire la pretesa della psicologia razionale di dimostrare l'immortalità dell'anima. Ogni dimostrazione di tal genere, infatti, incorre in un errore logico, in quanto si configura come sillogismo scorretto (paralogismo), nel quale i termini, invece di essere tre, sono quattro: il concetto di soggetto viene infatti ad assumere due significati diversi nella premessa maggiore ed in quella minore. Il paralogismo è il seguente: Ciò che non può essere pensato altrimenti che come soggetto non esiste, anche, altrimenti che come soggetto, e perciò è sostanza.

Ora, un essere pensante... non può essere considerato altrimenti che come soggetto.

Dunque, esso esiste anche soltanto come tale, cioè come sostanza.

Nella premessa maggiore si parla del soggetto empirico, che è a se stesso fenomeno; nella premessa minore si parla dell'unità logica del pensiero, quindi dell'io trascendentale.

La questione relativa alla natura ed all'immortalità dell'anima, intesa come l'unità e la totalità incondizionata del soggetto (idea psicologica) resta dunque teoreticamente insolubile.

6.2. LE ANTINOMIE DELLA RAGION PURA.

L'idea cosmologica si riferisce all'unità e totalità incondizionata del cosmo. Le dispute metafisiche relative ad esso (cosmologia razionale) sono da Kant riassunte in quattro coppie antinomiche di proposizioni contraddittorie, che configurano un conflitto insolubile, poiché le argomentazioni relative a tesi ed antitesi sono equipollenti. Il conflitto si risolve riconoscendo l'errore metafisico che sta alla radice del conflitto e che deriva dall'illegittima applicazione delle categorie ad una realtà condizionata. Ecco un quadro sintetico delle antinomie: 1- il cosmo è finito (T) o infinito (A) nel tempo e nello spazio; 2- la materia non è (T) o è (A) divisibile all'infinito; 3- esistono anche cause libere (T) o solo cause necessarie (A); 4- esiste anche un ente necessario (T) o esistono solo enti contingenti (A). nelle prime due antinomie (matematiche) T e A sono false; nelle ultime due (dinamiche) le antitesi sono vere in rapporto alla dimensione

fenomenica, mentre le tesi possono essere vere in riferimento a quella noumenica (ma la questione è teoreticamente insolubile). L'esistenza di un ente necessario e la libertà sono dunque possibili nella dimensione noumenica, ma indimostrabili.

6.3. L'IDEALE DELLA RAGION PURA.

Dio è, secondo Kant, l'ideale della ragion pura, è l'idea dell'unità e totalità incondizionata di ogni realtà. La teologia razionale ne dimostra l'esistenza e gli attributi, mentre Kant afferma che la sua esistenza è indimostrabile. Tutte le dimostrazioni della sua esistenza si riconducono, secondo lui, a tre: la prova ontologica, quella cosmologica e quella fisico teologica. La prima ricava l'esistenza di Dio dal concetto di Dio, definito come essere perfettissimo, cui non può quindi mancare l'attributo dell'esistenza; la seconda dimostra che Dio esiste poiché l'esistenza di enti contingenti presuppone strutturalmente quella di un ente necessario che ne sia la causa prima; la terza dimostra che Dio esiste partendo dall'ordine e dalla finalità della natura. Nessuna delle tre prove, per Kant, regge. La prova ontologica è la più importante, poiché le altre due, per essere conclusive, debbono appoggiarsi ad essa. Kant la demolisce affermando che l'esistenza o l'essere non possono essere considerati un predicato che inerisca a qualsivoglia soggetto, essendo la posizione assoluta di una realtà, che viene affermata esistente sul fondamento dell'esperienza.

7. LA CRITICA DELLA RAGION PRATICA

7.1. L'ANALITICA DELLA RAGION PURA PRATICA.

7.1.1. LA SPIEGAZIONE DEL TITOLO.

Il titolo Critica della ragion pratica significa "critica della ragione empirica pratica", in quanto la ragion pura pratica non è soggetta a critica, a differenza della ragione pura teoretica. Infatti la ragione pratica, a differenza di quella teoretica, deve essere incondizionata e quindi pura, perché una ragione pratica empirica non può condurre ad una morale universale e necessaria, e quindi veramente vincolante per tutti. In altre parole, per comprendere cosa si deve fare non bisogna guardare a ciò che gli uomini, per lo più, fanno, cioè non ci si deve riferire all'esperienza, ma si deve interpellare la ragione pura, che nel dominio pratico fa valere appieno la sua esigenza dell'incondizionato. Il dovere è dunque incondizionato, ed è la pretesa di individuarlo empiricamente che deve essere criticata.

7.1.2. IL PRINCIPIO DELL'AMOR PROPRIO.

Kant è convinto che qualunque azione abbia come movente fondamentale il principio dell'amor proprio, cioè la ricerca della felicità, non possa avere valore morale, poiché questo principio non è universalizzabile. In altre parole, se gli uomini pensassero di costruire una morale sull'universale aspirazione alla felicità (utilitarismo), ciò non sarebbe possibile, in quanto non vi può essere accordo necessario su cosa si debba intendere per felicità. In generale, nessun oggetto della volontà è di per sé buono, poiché incondizionatamente buona può essere solo la volontà stessa; dunque una morale veramente universale non si può fondare sull'individuazione di un oggetto riconosciuto da tutti come di per sé buono, ma sulla bontà di una volontà che vuole

incondizionatamente, cioè che prescinde dal principio dell'amor proprio e dalla pur legittima aspirazione alla felicità.

7.1.3. MASSIME ED IMPERATIVI.

Un principio morale si dice massima se ha valore solamente soggettivo, mentre è un imperativo se ha valore oggettivo. Gli imperativi, poi, possono essere ipotetici o categorici. Nei primi il tu devi, cioè l'aspetto oggettivo, è subordinato ad un se vuoi, cioè ad un aspetto soggettivo, per cui essi non sono incondizionatamente oggettivi. Nell'imperativo ipotetico se vuoi conservare la buona salute, devi mantenere uno stile di vita morigerato il dovere non è incondizionato, ma dipende dall'individuazione della buona salute come elemento necessario per la propria felicità. Gli imperativi categorici, invece, sono assolutamente oggettivi perché non sono sottoposti ad alcuna condizione. L'imperativo non devi mai mentire, infatti, comanda incondizionatamente, ed è quindi una vera legge pratica incondizionata, che mi impone di non mentire per alcun motivo, in qualunque circostanza mi trovi, accada quel che accada. Solo gli imperativi categorici costituiscono dunque l'autentica morale oggettiva, cioè universalmente valida.

7.1.4. LE FORMULE DELL'IMPERATIVO CATEGORICO.

Nella Critica della ragion pratica Kant propone una sola formula dell'imperativo categorico: opera in modo che la massima della tua volontà possa sempre valere in ogni tempo come principio di una legislazione universale. In altri termini: agisci in modo tale che il criterio fondamentale della tua azione possa valere come legge cui tutti obbediscano incondizionatamente. Per comprendere se un'azione è conforme al dovere, dunque, mi debbo domandare: vorrei vivere in un mondo in cui tutti, infallibilmente, agissero secondo i criteri che sottostanno alla mia azione? Questa domanda mi permette di distinguere con tutta chiarezza ciò che debbo e ciò che non debbo fare (p. es., non debbo suicidarmi, non debbo promettere ciò che so di non poter mantenere, non debbo sprecare i miei talenti oziando, non debbo negare l'aiuto a chi, senza sua colpa, si trova in gravi difficoltà). Nella Fondazione della metafisica dei costumi sono riportate altre due formule, una delle quali è la seguente: agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo. È infatti la ragione che conferisce all'uomo la dignità di fine, per la quale non può essere ridotto a semplice strumento degli scopi di altri uomini.

7.1.6. IL FORMALISMO.

Si parla di formalismo della morale kantiana perché l'imperativo categorico è vincolante per la sua forma, non per la sua materia, cioè per il suo contenuto. Infatti non possiamo trovare alcun oggetto del volere che sia buono incondizionatamente: qualunque cosa volgiamo, essa non è di per sé buona, ma lo diventa alla luce del movente ultimo per cui la vogliamo. In altre parole, per stabilire il valore morale di un'azione non si deve guardare a ciò che si fa, cioè al contenuto o materia della volontà, ma al perché ultimo si fa ciò che si fa, cioè alla forma della volontà. Se il movente ultimo dell'azione è la ricerca della felicità, l'azione stessa non ha alcun valore morale. Se invece esso è costituito dal rispetto dell'imperativo categorico, se cioè si compie il dovere per il dovere, l'azione assume un autentico valore morale. Kant è convinto che una morale veramente oggettiva, cioè universalmente valida, non si può fondare su un oggetto della volontà che sia incondizionatamente buono, perché esso non esiste. Non possiamo neppure cercare tale oggetto guardando a quello che gli uomini per lo più vogliono, cioè

assumendo una prospettiva empiristica: la ragione pratica deve essere pura, non empirica. Non resta che cercare nella forma quella universalità che un'autentica morale non può non possedere.

7.1.7. L'ANTIEUDEMONISMO.

Mentre la riflessione morale precedente, fin dall'antichità, è eudemonistica, Kant rifiuta tale prospettiva. L'eudemonismo è quella posizione per la quale il fondamento della morale è rappresentato dal bene oggettivo, nel quale può trovare autentico appagamento l'universale aspirazione umana alla felicità. In tale prospettiva il motivo determinante dell'azione morale è materiale, non formale, il che, secondo Kant, non consente di costruire una morale veramente universale. Infatti se è vero che tutti gli uomini aspirano alla felicità, non è però possibile individuare a priori un oggetto che possa universalmente soddisfare tale aspirazione, per cui una morale fondata sull'aspirazione alla felicità rimarrebbe legata al piano empirico, mentre la ragion pratica deve svincolarsi da tale piano, ed essere pura, cioè esigere l'incondizionatezza che garantisce universalità e necessità ai suoi dettami. Bisogna infine tener presente che Kant non intende negare la possibilità che l'uomo aspiri e tenda alla felicità: ricercare la felicità non è di per sé contrario al dovere morale. Kant intende solo affermare che quando è in gioco il dovere, il bisogno della felicità va, per così dire, messo fra parentesi, cioè non deve interferire nella scelta morale.

7.1.8. IL RIGORISMO.

Per Kant il valore morale di un'azione dipende esclusivamente dal movente, cioè non da ciò che si fa, ma dal perché lo si fa. Per questo un'azione può essere conforme al dovere, ma non avere valore morale: ciò accade quando il movente ultimo che la determina non è quello del semplice rispetto del dovere, ma rimanda al principio dell'amor proprio (è costituito cioè, per esempio, dalla vanagloria, dal desiderio di plauso, dalla compassione, e così via). Un'azione autenticamente morale non può essere accompagnata da alcun sentimento di autocompiacimento o compassione, ma solo dal sentimento di rispetto per la legge morale. Kant afferma peraltro che noi, dal momento che ci conosciamo come fenomeni, e non come noumeni, non possiamo conoscere con certezza il movente ultimo che determina le nostre azioni, per cui non possiamo mai avere la certezza di aver agito moralmente. La nostra, infine, non è una volontà santa, per cui la perfetta adeguazione della volontà ai dettami della ragione è una meta a cui dobbiamo tendere infinitamente, senza poterla mai raggiungere.

7.1.9. L'AUTONOMIA.

La morale kantiana è autonoma poiché afferma che l'uomo, in quanto essere razionale, dà a se stesso la legge morale, cioè non la riceve da una fonte che sia a lui esterna. È infatti il dettame della pura ragione, che risuona nella coscienza di ogni uomo, purché questi la voglia consultare, la fonte degli imperativi morali. Kant rifiuta quindi ogni morale eteronoma, che affermi cioè la provenienza delle norme morali da una realtà diversa dalla pura ragione (p. es. la volontà divina).

7.1.10. IL REGNO DEI FINI.

Il regno dei fini rappresenta una comunità ideale, nella quale ciascun uomo agisce in perfetta conformità con i dettami della ragione, per cui fra gli uomini si realizza un perfetto accordo e l'umanità di ciascuno viene rispettata come fine. A tale comunità

ideale gli uomini debbono tendere nel loro costante perfezionamento morale, anche se la loro finitezza la rende una meta collocata ad una distanza infinita.

7.2. LA DIALETTICA DELLA RAGION PURA PRATICA

Anche la ragion pura pratica ha una sua dialettica che si esprime nell'antinomia della ragion pratica. L'uomo è infatti un essere anche sensibile, per cui il problema della felicità non può essere totalmente escluso dalla riflessione morale. Kant distingue il bene supremo, identificato nella virtù, cioè con l'intenzione morale conforme ai dettami della ragione, dal bene sommo, che è l'unione di virtù e felicità, aggiungendo che è dovere di ogni uomo promuovere il sommo bene, cioè agire in modo che ciascuno possa godere di una felicità commisurata alla virtù. Egli è infatti convinto che la virtù costituisca l'autentico valore dell'uomo, conforme alla sua dignità di essere razionale, per cui essere virtuosi significa rendersi meritevoli della felicità. A questo punto però sorge l'antinomia della ragion pratica, che riguarda i rapporti fra virtù e felicità. Essa viene così espressa da Kant: o il desiderio della felicità dev'esser la causa movente per la massima della virtù, o la massima della virtù dev'esser la causa efficiente della felicità. In altri termini, le proposizioni antinomiche sono le seguenti: la ricerca della felicità è causa della virtù, oppure la virtù è causa della felicità. La prima proposizione viene dichiarata da Kant assolutamente falsa, poiché mina le fondamenta stesse della moralità: se infatti agiamo per ricercare la felicità, la nostra azione ricade sotto il principio dell'amor proprio, per cui non ha valore morale e non può quindi causare in noi la virtù. Anche la seconda proposizione è falsa, però non assolutamente, bensì solo relativamente alla dimensione fenomenica. Ciò lascia aperta la possibilità che essa sia vera nella dimensione noumenica, e noi dobbiamo postulare che lo sia, perché in caso contrario avremmo la situazione assurda nella quale chi si rende meritevole della felicità, cioè l'uomo virtuoso, non è effettivamente felice. Non potendo accettare una tale assurdità, che priverebbe di senso l'intero discorso morale, dobbiamo postulare che il sommo bene sia reale nella dimensione noumenica, cioè al di fuori di spazio e tempo. Kant introduce così, come postulati morali, l'immortalità dell'anima e l'esistenza di Dio. Un postulato è una proposizione teoreticamente indimostrabile, della cui verità siamo però moralmente certi (fede morale), perché se venisse negata la moralità non avrebbe significato e non sarebbe neppure pensabile. L'immortalità dell'anima è la condizione perché ogni uomo possa godere di quella felicità di cui si è reso meritevole mediante la virtù, in un infinito percorso di perfezionamento morale (la perfezione morale è infatti una meta collocata ad una distanza infinita). Dio, in virtù della sua onnipotenza, è il supremo garante di questo destino ultraterreno delle anime. Vi è infine un terzo postulato morale, quello della libertà (di cui Kant parla nella Fondazione della metafisica dei costumi e nell'Analitica della Critica della ragion pratica), intesa come indipendenza dalla legge naturale dei fenomeni, indipendenza dalle inclinazioni e legislazione della ragion pura pratica che determina la volontà. La libertà è dunque una forma di causalità non determinata, ma spontanea, che deriva direttamente dalla ragione e si esercita sulla volontà. Essa non è mai riscontrabile nella dimensione fenomenica, concepita deterministicamente. Tuttavia è possibile pensare che una serie di fenomeni sia sottoposta ad un duplice ordine di causalità, quella naturale e deterministica e quella libera che discende dalla ragione dell'uomo e dal suo carattere intelligibile, che appartiene alla radice noumenica dell'uomo. Questa possibilità diventa una certezza morale alla luce dell'imperativo categorico. Quest'ultimo è un fatto della ragion pura, cioè risuona nella coscienza di ogni uomo, fosse anche il peggior malfattore, purché

questi voglia consultarla. Ma il tu devi non avrebbe senso, non sarebbe neppure pensabile senza un tu puoi, cioè la legge morale non sarebbe pensabile senza libertà. Dunque la libertà è ratio essendi della moralità, mentre questa è ratio cognoscendi della libertà, perché giungiamo a pensare quest'ultima solo partendo dalla legge morale. Bisogna infine menzionare l'affermazione kantiana del primato della ragion pratica rispetto a quella teoretica: il problema morale, infatti, a differenza di quello teoretico, è universale, cioè tocca ogni uomo. La ragion pratica, poi, conduce a certezze che la ragione teoretica ci nega, cioè ci conduce a postulare un'esistenza dell'uomo anche oltre la dimensione fenomenica, e queste certezze non possono in alcun modo essere scalfite da alcuna argomentazione teoretica. In questo senso Kant aveva già affermato, nella Critica della ragion pura, di aver soppresso il sapere per far posto alla fede, ovviamente in una dimensione morale.

8. LA CRITICA DEL GIUDIZIO

Nella Critica del giudizio Kant considera i giudizi riflettenti, distinti dai giudizi determinanti. Questi ultimi sono i giudizi conoscitivi, che costituiscono il discorso scientifico. In essi gli oggetti fenomenici sono conosciuti per se stessi: per questo i giudizi determinanti sono oggettivi. I giudizi riflettenti, invece, sono soggettivi, in quanto gli oggetti ai quali si riferiscono non sono considerati per se stessi, come oggetti fenomenici, ma in rapporto al sentimento puro di armonia che suscitano nel soggetto, in virtù di un libero gioco delle sue facoltà. In altri termini, nel giudizio riflettente non si parla dell'oggetto fenomenico, in quanto tale, ma del suo rapporto con le facoltà del soggetto: in questo senso i giudizi riflettenti sono soggettivi, dove soggettivo non è sinonimo di arbitrario o mutevole da soggetto a soggetto (poiché i giudizi riflettenti sono soggettivi, ma anche universali e necessari, cioè validi per ogni soggetto). Se io affermo, per esempio, che uno scenario naturale è bello, tale giudizio estetico è soggettivo in quanto non sto considerando lo scenario in quanto oggetto fenomenico, cioè non sto producendo conoscenze scientifiche su di esso; io considero piuttosto lo scenario in rapporto al libero gioco delle facoltà che esso suscita in me, e quindi al sentimento puro di armonia che da ciò si genera. Siccome però io debbo presupporre che tale sentimento puro si generi in ogni soggetto, almeno a certe condizioni, il giudizio relativo alla bellezza dello scenario è soggettivo e insieme universalmente e necessariamente valido.

Inoltre, mentre nei giudizi determinanti il generale o universale (il principio o la legge) è dato, e si tratta di sussumere sotto di esso il particolare, cioè i dati fenomenici, nei giudizi riflettenti si tratta di ricondurre il particolare dato (oggetti naturali, opere d'arte) ad un universale, ad una validità universale di ordine estetico o teleologico.

I giudizi riflettenti sono di due tipi: giudizi estetici e giudizi teleologici.

8.1. IL GIUDIZIO ESTETICO

I giudizi estetici riguardano la bellezza, naturale ed artistica. Kant afferma il primato della bellezza naturale su quella artistica. Egli individua quattro caratteristiche costitutive della bellezza.

1- Bello è ciò che suscita un piacere senza alcun interesse, di natura sentimentale, economica o morale. Il sentimento estetico, che è sentimento di armonia, suscita un piacere del tutto particolare, in quanto non è connesso ad alcun interesse, cioè non ha a che fare con la sensibilità, gli impulsi, le inclinazioni. Bisogna quindi distinguere il bello dal piacevole o gradevole: un oggetto gradevole, infatti, genera un piacere connesso con un interesse, che si riferisce al desiderio di possedere o consumare l'oggetto stesso.

2- Bello è ciò che piace universalmente, senza concetto. Il piacere estetico non è connesso a concetti e ragionamenti: non ha senso dire che si debba comprendere un'opera d'arte o la bellezza di uno scenario naturale. Tale piacere è universale, nel senso che, a certe condizioni (cioè a condizione che vi sia un'adeguata educazione del gusto) ogni uomo lo sperimenta di fronte ad un oggetto bello. Mentre dunque il piacevole o gradevole è arbitrario, cioè muta da soggetto a soggetto (non ha senso pretendere che ciò che è per me gradevole, un certo colore, il suono di certi strumenti, un certo vino, lo sia anche per ogni altro uomo), il bello piace universalmente, cioè si impone come tale ad ogni uomo esteticamente educato.

3- La bellezza è la forma della finalità di un oggetto, in quanto questa vi è percepita senza la rappresentazione di uno scopo. Ciò che rende bello un oggetto non è uno scopo che sia ad esso esterno. Un'opera d'arte non è bella in virtù degli scopi per i quali può essere stata concepita o può servire (scopi edificanti, per esempio, o didascalici). La bellezza è invece connessa con una finalità tutta interna all'oggetto bello. Nel caso dell'opera d'arte, tale finalità riguarda l'unità dell'insieme, per cui tutti gli elementi sono necessari all'economia dell'opera: non vi è nulla di troppo e nulla manca alla completezza dell'insieme. Ogni parte, insomma, concorre all'armonia del tutto. La bellezza non è dunque legata al contenuto dell'opera, a ciò che è rappresentato, ma alla sua forma, al come della rappresentazione, cioè alla costruzione dell'insieme la cui armonia risulta dalla perfetta funzionalità delle parti rispetto al tutto. Si può dunque parlare di autonomia dell'arte (l'arte bella, scrive Kant, è una rappresentazione che ha il suo scopo solamente in se stessa). Nondimeno, l'arte bella riesce a coltivare le facoltà dell'animo dal punto di vista della socievolezza, cioè genera e diffonde elementi di socievolezza e quindi incivilimento fra gli uomini.

4- Bello è ciò che, senza concetto, è riconosciuto come oggetto di un piacere necessario. In sentimento estetico, in quanto puro, è universale e necessario, sotto le condizioni di cui si è detto.

L'opera d'arte non è prodotta a partire da regole che si possano apprendere; essa è prodotto del genio, così come la natura produce la bellezza dei suoi scenari. Il genio produce inconsapevolmente, cioè non può dare spiegazioni razionali sul come giunge a produrre l'opera d'arte.

Distinto dal bello, ma anch'esso oggetto del giudizio estetico è il sublime, suscitato da ciò che si presenta come smisuratamente più grande rispetto ai limiti dell'uomo, nel senso dell'estensione (sublime matematico; es.: gli spazi siderali) o della forza (sublime dinamico; es.: lo scatenamento delle forze naturali in una tempesta marina o in un'eruzione vulcanica). Mentre il sentimento connesso alla bellezza è piacevole, quello connesso con la sublimità è ambivalente, cioè contemporaneamente spiacevole (in quanto sentiamo tutta la nostra limitatezza) e piacevole (in quanto pensiamo l'infinito).