

Anselmo Aportone
LA SOGGETTIVITÀ DI SPAZIO,
TEMPO E FENOMENI SECONDO KANT.
IDEALISMO O REALISMO?¹

1. *La rivoluzione copernicana. 'Percezione trascendente'
e 'percezione immanente'*

La concezione kantiana dello spazio e del tempo è insieme semplice e impervia. L'idea di fondo, che sta tutta in meno di una riga, è sobria ed essenziale: essi sono la forma delle nostre intuizioni e percezioni. Accettandola si pone fine alla tradizionale *querelle*, se lo spazio sia (a) un modo di essere delle sostanze, oppure (b) un qualcosa che le contiene.

Questo schema riconduce ad un minimo denominatore comune delle concezioni molto diverse tra loro, classificandole in base a una divisione dicotomica del concetto di Essere che assume come *principium divisionis* il punto di vista dell'essere-contenuto o dell'appartenere: è lo spazio una sorta di qualità che inerisce ad altro, oppure sono le cose ad essere nello spazio? Alla prima determinazione sono riconducibili sia la posizione che identifica lo spazio con il luogo – «il limite immobile che abbraccia un corpo» secondo la classica descrizione di Aristotele² – sia quella che lo caratterizza come l'ordine delle coesistenze, e qui il riferimento è, ovviamente, in primo luogo a Leibniz. Esse si contrappongono però nella diversa interpretazione dell'essere spaziale di un qualcosa: come una proprietà che è in sé e per sé o al contrario che è di natura relazionale. Questo stesso criterio di divisione può essere applicato anche all'altro ramo della prima partizione, cioè al concetto di spazio in quanto contenitore: si pensi, da una parte, all'idea newtonia-

¹ Questo testo procede da due lezioni per i dottorandi in filosofia dell'università di Parma e di Roma Tor Vergata. Desidero ringraziare tutti coloro che hanno partecipato a quei seminari e in particolare Aldo Brancacci, Beatrice Centi e Gianna Gigliotti per gli inviti e per l'incoraggiamento a pubblicare il mio contributo. Grazie anche a Claudio La Rocca per averlo accolto in questa sede, anche se conserva largamente il carattere e la finalità delle lezioni. Una sua effettiva rielaborazione avrebbe, però, portato ad un lavoro del tutto nuovo e probabilmente molto più lungo.

² *Fis.* IV, 4, 212 a 20.

na dello spazio assoluto come infinita estensione immobile nella quale hanno luogo il movimento e la misura degli spazi relativi e, dall'altra, alla teoria del campo spazio-temporale nella fisica da Einstein in poi, a meno che la s'intenda come un costrutto teorico con un indubbio valore strumentale ma privo – per così dire – di un'energica pretesa di verità. La divisione potrebbe continuare e soprattutto essere affinata; ad esempio lo spazio assoluto può essere rappresentato vuoto (lo è stato a partire dall'atomismo antico) oppure pieno (da Descartes e Spinoza, nell'ipotesi dell'etere e, in qualche modo, da chi vi ha visto il sensorio di Dio) e così via.

Per i nostri scopi non è tuttavia necessario elaborare una classificazione sistematica astratta o storica delle varie concezioni filosofiche dello spazio; al fine di rendere evidente come questa composta famiglia di teorie derivi da un comune, fondamentale atteggiamento ontologico basta rappresentare con uno schema ad albero le partizioni alle quali si è già accennato. Con un prestito dalla terminologia husserliana potremmo chiamarlo disposizione naturale e teorica alla percezione trascendente. Essa ci presenta gli enti e il mondo in generale come qualcosa che – comunque sia – è in sé e per sé, e in quanto tale ci promette di essere un immediato e assoluto punto di riferimento, una presentazione che – per quanto poi relativizzata, superata e ricompresa in senso idealistico, oppure drammatizzata in un orizzonte esistenziale – mantiene evidentemente un che di rassicurante.

In opposizione con questo modo di pensare Kant propone, com'è ben noto, una rivoluzione copernicana³ scaturita dalla sua domanda su quale sia il fondamento della relazione tra le nostre rappresentazioni e gli oggetti da esse rappresentati, e quindi dalla riflessione sul carattere immanente e non soltanto trascendente della nostra percezione. Il nuovo punto di vista è esposto da Kant nella *Dissertatio* del 1770 in parte, con più acuta coscienza della sua portata e radicalità due anni dopo nella famosa lettera a Marcus Herz del 21 febbraio 1772 e infine compiutamente nella *Critica della ragion pura*. In un luogo strategico della *Critica*, nel passaggio alla deduzione trascendentale delle categorie (§ 14), il problema viene riassunto così:

³ B XVI-XVII.

Sono possibili soltanto due casi in cui la rappresentazione sintetica e i suoi oggetti possono trovarsi insieme, possono riferirsi *necessariamente* a vicenda, e in un certo qual modo possono incontrarsi tra di loro: o quando è soltanto l'oggetto che rende possibile la rappresentazione, o quando è soltanto la rappresentazione che rende possibile l'oggetto⁴,

ma nessuno dei due casi corrisponde alla natura della nostra facoltà conoscitiva, che non è né semplicemente passiva come una *tabula rasa* sulla quale s'imprimono i segni dell'affezione esterna, né attiva nel senso di una ragione pienamente autonoma e quindi creatrice nel rappresentare e nel conoscere. Ricordiamo, per inciso, che autonoma per Kant è soltanto la ragione pratica pura, e che la terza *Critica* caratterizza di fatto come eautonoma l'intera ragione come sistema delle facoltà superiori della conoscenza, precisando che la facoltà di giudizio è eautonoma, ovvero possiede un principio soltanto soggettivo della possibilità della natura, attraverso il quale essa non detta autonomamente le leggi alla natura, ma a se stessa in favore della riflessione.

Le due ipotesi indicate da Kant – alle quali di solito vengono associati rispettivamente l'empirismo e il razionalismo, oppure il realismo e l'idealismo – evidenziano in realtà ognuna un solo aspetto del processo conoscitivo: da un lato la dipendenza della rappresentazione dagli oggetti rispetto alla sua materia, al suo contenuto, e dall'altro la relazione necessaria dell'oggetto rappresentato non solo a un sostrato realmente esistente, ma anche alla natura del nostro potere di rappresentazione, ovvero alle facoltà dell'animo (*Vorstellungskraft, vis repraesentativa, Gemütsvermögen*), da cui l'oggetto dipende almeno per quanto concerne la sua forma in generale (ovvero quel tipo di caratteristiche per noi non contingenti già indicate dalle categorie dell'ontologia classica e dai trascendentali della filosofia scolastica).

«Ora la *conoscenza* di un oggetto» – continua Kant nel luogo già citato – «è possibile soltanto sotto due condizioni: in primo luogo l'intuizione, mediante la quale viene dato l'oggetto, anche se solo come fenomeno; in secondo luogo il concetto, mediante il quale viene pensato un oggetto che corrisponde a questa intuizione». Dall'*Estetica trascendentale* «risulta chiaramente che in realtà

⁴ A 92 B 124-125 (corsivo A.A.).

la prima condizione» – o più precisamente: la condizione di questa condizione, ovvero la condizione di possibilità dell'intuizione, come si evince dal seguito – «si trova a priori nell'animo [...]. Tutti i fenomeni si accordano necessariamente con questa condizione formale della sensibilità, perché è solo per il suo tramite che essi possono apparire (*erscheinen*), e cioè possono essere dati e intuiti empiricamente»⁵.

L'*Analitica trascendentale* ha il compito di indagare la seconda condizione necessaria dell'esperienza, che consiste nella forma dell'intelletto e nei modi in cui essa si articola per riferirsi e applicarsi alla sensibilità, ma tutto quello che segue nella filosofia trascendentale si basa sulla fondamentale e – nella sua semplicità – geniale scoperta del carattere soggettivo o fenomenico dello spazio e del tempo in quanto forme della nostra sensibilità.

Riassumendo, la nostra capacità recettiva di intuire e quindi di rendere disponibile al pensiero la materia della riflessione deve essere qualcosa di specifico, vale a dire possedere una determinazione formale, che in primo luogo non può essere altro che la natura particolare della sensibilità umana in genere o, in altri termini, la forma generale della passività del senso interno. Essa ovviamente dà forma a tutto ciò che può essere rappresentato sensibilmente, cioè è la prima determinazione formale di tutte le nostre intuizioni e percezioni, perché queste per definizione sono appunto nel senso interno. La relazione tra le rappresentazioni sintetiche degli oggetti e gli oggetti in quanto fenomeni è dunque possibile perché soltanto ciò che è rappresentabile nel senso interno può essere per noi un oggetto e, se il senso interno può rappresentare solo oggetti spaziotemporali, allora unicamente i fenomeni spaziotemporali possono essere oggetti della sensibilità o dell'intuizione, e quindi oggetti reali in senso stretto sotto la condizione del loro essere dati a noi. Così, per quanto a prima vista sembri paradossale, proprio la soggettività dello spazio e tempo è posta da Kant a fondamento del significato oggettivo delle nostre rappresentazioni (o con le sue stesse parole: della relazione necessaria tra rappresentazioni e oggetti), anzitutto perché essa è – per noi – la condizione prima della possibilità di rappresentare *tout court*, e in secondo luogo perché spazio e tempo, in quanto sono condizioni soggettive della passività, pos-

⁵ B 124-125.

sono essere solo forma di ciò che viene rappresentato e di conseguenza i fenomeni dipendono necessariamente anche dalla materia dell'affezione dei sensi e dunque dall'interazione reale tra la soggettività e il mondo⁶.

La strategia kantiana si presenta quasi come un uovo di Colombo: «Se l'intuizione dovesse regolarsi sulla natura degli oggetti, non vedo in che modo se ne potrebbe sapere qualcosa a priori; se invece è l'oggetto (inteso come oggetto dei sensi) a regolarsi sulla natura della nostra facoltà intuitiva, posso benissimo rappresentarmi questa possibilità»⁷. Il passo è semplice e diretto, si ricordi soltanto che nella terminologia kantiana l'espressione 'sapere a priori qualcosa' equivale in sostanza a comprendere come quella cosa sia possibile. Gli oggetti della conoscenza pura o a priori che la filosofia trascendentale persegue non sono quindi le cose empiriche, bensì le modalità del conoscere. Se l'idea è semplice e la strategia del rovesciamento lineare, sono invece numerose e difficili le giustificazioni, le conseguenze e le applicazioni dell'affermazione della soggettività di spazio e tempo, che per Kant non ha lo status di un'ipotesi, ma di una tesi provata e perfino imprescindibile in vista del corretto uso della ragione, per almeno due motivi principali.

Il primo riguarda la sua produttività teorica; la tesi dell'origine soggettiva dello spazio e del tempo permette infatti di spiegare e garantire l'applicazione alla natura delle conoscenze a priori, in particolare quelle della matematica, che altrimenti dovrebbero essere considerate costruzioni virtuali o strumentali della mente, senza una reale corrispondenza negli oggetti. L'idea generale è la seguente: se, come già ricordato, tutte le nostre rappresentazioni intuitive, fenomeniche ma anche matematiche, e gli oggetti dei sensi condividono una stessa condizione formale di possibilità e in questa – per così dire – s'incontrano, allora le regole di costruzione delle forme pure a priori della matematica e della geometria nell'intuizione formale, che assicurano la necessità delle relazioni matematiche, possono essere considerate modelli della sintesi dell'esperienza fenomenica e formule delle leggi della natura. Alla ricerca sulle intuizioni formali e alla scoperta delle proprietà matematiche

⁶ Sulla dipendenza della materia delle rappresentazioni nello spazio dal senso esterno cfr. A 377 e R 6313, AA XVIII 613.

⁷ B XVII.

viene così riconosciuto il grande pregio euristico di far emergere schemi di mondi possibili che avanzano di diritto la pretesa di poter essere confrontati con l'esperienza e valere come interpretazioni del mondo reale. La tesi della soggettività trascendentale dello spazio e del tempo dà credito, quindi, a chi afferma la validità oggettiva dell'esperienza sensibile e della ricerca scientifica; essa inoltre riconosce un rapporto diretto tra questi due ambiti della conoscenza umana e valorizza la loro relazione. Alla luce dell'idealismo trascendentale esperienza e scienza – pur mantenendo la specificità propria dei diversi livelli del processo conoscitivo – non possono essere considerate come se fossero completamente eterogenei, come sono invece indotti a fare coloro che non riconoscono l'origine unica e a priori delle differenti realizzazioni e concettualizzazioni dello spazio-tempo e tendono a separare radicalmente lo spazio-tempo intuitivo del vissuto da quello astratto delle matematiche ed entrambi da quello oggettivo delle scienze.

Il secondo motivo che corrobora la verità dell'idealismo trascendentale riguarda la sua funzione terapeutica in senso wittgensteiniano. Il fatto che spazio e tempo in quanto forma dell'intuizione riguardino essenzialmente il campo della sensibilità è un forte richiamo a non oltrepassare i limiti dell'esperienza, poiché è soltanto entro i confini dell'intuizione sensibile che i fenomeni spaziotemporali possono essere fonte e criterio di conoscenza vera. È invece piuttosto facile – sulla scia della percezione trascendente e di una ontologia non sottoposta al vaglio della critica – scambiare lo spazio e quel che vi si presenta per cose in sé (ovvero assolutamente indipendenti dalle capacità cognitive che rendono possibile a noi farne esperienza). Questo errore è in genere innocuo sul piano del linguaggio quotidiano e perfino della ricerca scientifica, ma ha spesso indotto i filosofi a credere di poter ricavare conoscenze metafisiche da concetti soltanto formali e quindi ad affermare proposizioni che poi risultano prive di contenuto reale, opposte l'una all'altra in maniera contraddittoria o indecidibile (ad esempio le celebri antinomie: 'il mondo ha un inizio nel tempo ed è limitato nello spazio' *vs* 'il mondo è illimitato nel tempo e nello spazio'; 'tutto è composto di elementi semplici' *vs* 'niente è semplice, ma tutto è composto', ecc.). Questi enunciati hanno certamente un senso, ma oltrepassano i confini del significato reale (legato per l'appunto al riscontro empirico attraverso l'intuizione sensibile) in modo ben

più radicale di quanto facciano frasi del tipo 'l'attuale re di Francia è calvo' e devono perciò essere ricondotte a una disciplina concettuale. Contrariamente alla prima impressione esse non esprimono, infatti, conoscenze possibili e non potranno mai essere decise empiricamente grazie al progresso delle scienze, poiché quest'ultimo si compie e verosimilmente continuerà a realizzarsi estendendo l'esperienza umana, la quale – e su ciò torneremo – non può 'per definizione' raggiungere una conoscenza assoluta della totalità.

Esporre per bene tutto questo equivarrebbe ad esaminare e valutare in dettaglio il tentativo kantiano di porre la conoscenza della natura e la filosofia su delle fondamenta stabili e sicure. Ci accontentiamo invece di evidenziare come l'impostazione e i risultati di quest'impresa dipendano in modo decisivo dalla scoperta che spazio e tempo non sono enti, né metafisici né immaginari, ma condizioni soggettive a priori della sensibilità. Ora è vero che Kant non è stato il primo in assoluto a sostenere la tesi della soggettività dello spazio e del tempo; per un verso o per l'altro l'avevano fatto prima di lui gli empiristi inglesi e i leibniziani, ma per questi 'soggettività' stava ad indicare il modo in cui, nel tentativo di conoscere, rispecchiamo in maniera più o meno efficace un mondo in sé (e quindi i limiti del valore oggettivo della rappresentazione) e non il fondamento del suo accordo con l'oggetto rappresentato. Che poi si collochi questo valore in concetti empirici delle relazioni di contiguità e successione dei fenomeni oppure in concetti astratti che denotano le relazioni universali tra le sostanze, è una differenza certo rilevante, ma inscritta nell'ambito di una rivalità tra concezioni apparentate, che in definitiva – se prese alla lettera – mortificano entrambe la pretesa delle nostre intuizioni e percezioni ad essere obiettive e farci conoscere la realtà, perché non sono in grado di indicare un fondamento alla relazione necessaria tra rappresentazione e oggetto. Kant lo individua invece nella natura formale della recettività e può dunque ammettere anche l'immediatezza di questa relazione e la singolarità dell'oggetto dell'intuizione. Noi siamo presso gli oggetti direttamente, senza alcun diaframma, senza dover ricavare la loro rappresentazione dai dati sensibili o da idee generali a priori, perché oltre ad essere parte della relazione cognitiva, siamo anche il luogo in cui essa avviene. Siamo nel mondo, presso gli oggetti, in quanto soggetti della conoscenza, perché il mondo e gli oggetti sono in noi, certo non in sé, ma in quanto feno-

meni, come oggetti dei sensi e del pensiero. Quello che essi sono in sé e per sé, ovvero in linea di principio del tutto indipendentemente da noi, sul piano della ragione teoretica non ha motivo di interessarci oltre.

Proprio la rilevanza di un'idea in fondo semplice per tante argomentazioni complesse, o la sintesi di unitarietà della visione e molteplice varietà delle prospettive, che sembra troppo formale e sistematica per essere vera, ha probabilmente contribuito a far apparire l'idealismo trascendentale un'invenzione *ad hoc* per sistemare le questioni irrisolte delle scuole filosofiche tradizionali. Queste, infatti, pur condividendo il presupposto che le rappresentazioni dello spazio e del tempo dovessero avere un fondamento e un significato ontologico, giudicavano spazio e tempo in modi contrapposti, come abbiamo visto in maniera rapida all'inizio: un'entità metafisica originaria (ad esempio una sorta di contenitore infinito e immutabile degli enti e dei loro movimenti), oppure il risultato delle relazioni tra gli enti; un qualcosa di assolutamente oggettivo oppure una semplice qualità delle rappresentazioni della nostra mente; identico con il luogo e quindi con l'estensione e la materia, oppure diverso da questi e dunque incorporeo, e così via. La novità della proposta kantiana e dunque la difficoltà a collocarla all'interno di una discussione tradizionalmente articolata su antitesi di questo tipo ha prodotto ben presto una sua fuorviante interpretazione in senso soggettivistico e antirealistico, come se Kant avesse sostenuto che spazio e tempo sono irreali, perché se riguardano il nostro modo di rappresentare le cose, allora esistono soltanto nella nostra mente e non in un mondo di cose esistenti indipendentemente da noi. Kant sarebbe insomma un idealista, un filosofo che nega valore ontologico alla realtà empirica, indubbiamente spazio-temporale, e la interpreta come ciò che semplicemente ci appare attraverso i sensi (e grazie all'intelletto) *come se* fosse in una dimensione spazio-temporale, facendone così il prodotto della nostra immaginazione. Questa posizione, tuttavia, non solo chiaramente non è quella kantiana, ma ripropone una concezione che Kant ha criticato in modo esplicito:

Gli antichi dicevano che poiché i sensi ci rappresentano soltanto apparenze (*apparencen*), noi di conseguenza conosciamo gli oggetti non come sono, bensì come appaiono, conosciamo non la loro natura intrinseca ma l'apparenza (*Erscheinung*). Le nostre intuizioni sarebbero un mero gio-

co della nostra capacità d'immaginazione. Essi scambiavano l'apparenza come illusione e l'apparenza come presentazione fenomenica (*Schein und Erscheinung*)⁸.

Questo modo di presentare la filosofia critica deforma in realtà la tesi della soggettività di spazio e tempo riconducendo la sua specificità a un vocabolario e in un orizzonte teorico che Kant intendeva superare. Verifichiamolo con brevi considerazioni sui termini 'fenomeno' e 'realtà'.

2. Fenomeno e realtà

Nell'uso del termine fenomeno si possono distinguere fin dall'antichità sostanzialmente tre famiglie di significato, non necessariamente separate in maniera rigida: fenomeno è (a) ciò che si mostra, che si rende manifesto o evidente attraverso i sensi, (b) una copia del vero essere, dotata di un valore ontologico e veritativo limitato, (c) semplice illusione. Kant – come abbiamo appena letto – distingue radicalmente tra fenomeno e illusione e si colloca inoltre nella tradizione della filosofia moderna della natura a cui è estranea anche l'idea che questa sia la copia inferiore di un mondo intelligibile: da Galilei in poi i fenomeni della natura sono considerati autonomi, evidenti e insieme bisognosi di un'esplicazione e spiegazione, che si persegue cercando di risalire non a un essere nascosto, ma alle loro leggi immanenti. Resta così in gioco solo la prima accezione di *phainomena*: essi sono le cose-che-si-manifestano attraverso i sensi e hanno quindi una natura relazionale duplice che rimanda sia al soggetto, per il quale i fenomeni sono manifestazioni dell'oggetto, sia a tale oggetto in sé, fonte dell'apparire. L'antica comprensione di questa duplicità si mantiene viva in Germania ed entra a far parte del concetto di *Erscheinung* della *Schulphilosophie* tedesca del XVIII secolo (anche se in qualche modo depontenziata dalla fondazione metafisica dell'epistemologia) e per questa via giunge direttamente a Kant, mentre essa s'indebolisce nell'empirismo anglosassone, dove *appearance* significa per Locke univocamente stato mentale, rappresentazione non necessariamente vinco-

⁸ *Vorlesung über philosophische Enzyklopädie*, AA XXIX₁ 14 (con la sigla AA mi riferisco alla Akademie-Ausgabe, indicando in numeri romani il volume e in numeri arabi la pagina).

lata a un corrispondente contenuto reale. La tesi kantiana della fenomenicità di spazio e tempo e degli oggetti dell'esperienza, pur raccogliendo le sollecitazioni di entrambe le tradizioni, non significa, però, né che essi siano mere rappresentazioni, né che scaturiscano da un nostro accesso limitato e imperfetto al mondo vero delle cose in sé. Essa rappresenta piuttosto una nuova interpretazione della doppia relazionalità dei *phainomena* e una soluzione dei problemi posti dalla domanda se il loro fondamento sia nel soggetto e/o nell'oggetto.

Per la metafisica classica e moderna, per Aristotele e per Leibniz ad esempio⁹, i fenomeni possono essere tali per qualcuno solo se ineriscono a una realtà sussistente in sé e per sé, di cui essi sono modi e manifestazioni, cosicché per quanto la soggettività appartenga al concetto stesso di fenomeno, quest'ultimo viene fondato in ultima istanza sull'oggetto in sé. Kant giunge invece alla conclusione che sul piano della conoscenza empirica non possiamo trascendere in alcun modo l'ambito dei fenomeni: da una parte, un intelletto ectipo come il nostro ha bisogno della mediazione dell'intuizione e quindi il pensiero discorsivo non ha accesso diretto al mondo, come pensa il realista ingenuo o empirico; dall'altra parte, attraverso l'intuizione, ci viene *dato* immediatamente un oggetto, ma questo avviene nel modo intrinsecamente relazionale del darsi di un fenomeno e di conseguenza il realista trascendentale sbaglia a identificare fenomeno e cosa in sé, perché se è vero che il fenomeno non è semplicemente uno stato soggettivo della mente alla pari di immagini, illusioni, sogni e allucinazioni, è pure vero che esso è anche ed essenzialmente rappresentazione, presentazione del mondo nella mente. Il problema della fondazione dei fenomeni nella cosa in sé si può porre dunque soltanto sul piano della riflessione sulle condizioni di possibilità della conoscenza e a partire dalla soggettività dei fenomeni, ovvero dalle strutture della soggettività; in altri termini esso è di pertinenza esclusiva della filosofia trascendentale, per cui la diade kantiana di idealismo trascendentale e realismo empirico non è correlata ad ambiti di validità diversi, tipo la dicotomia tra verità e opinione, ma corrisponde piuttosto a due momenti differenti della riflessione sugli oggetti dell'esperienza, per cui si può essere legittimamente insieme realisti empirici e idea-

⁹ V. *Met.* 1011a e l'inizio della *Monadologia*.

listi trascendentali, anzi per Kant lo si dovrebbe essere perché le due posizioni convincono o cadono insieme.

Se spazio e tempo sono forme dell'intuizione, che cosa impedisce di pensare al fenomeno come a qualcosa di esclusivamente soggettivo e obbliga a riferirlo alla cosa in sé? Certo la materia delle rappresentazioni dipende dal senso esterno ma, come Kant scrive, «ciò che noi conosciamo della materia sono dei semplici rapporti (quello che chiamiamo determinazioni interne della materia è interno solo comparativamente)»¹⁰, cosicché i rapporti che ci appaiono nel fenomeno potrebbero essere frutto dell'immaginazione produttiva. Eppure il riferimento alla cosa in sé non è per Kant soltanto un correlato semantico del concetto di *Erscheinung*, non si tratta tanto del fatto che nel concetto di fenomeno è contenuto quello di rappresentazione – che è pur sempre definita come rappresentazione di qualcosa, per cui transitivamente anche il termine fenomeno indica il fenomeno di qualcosa e dunque almeno obliquamente la cosa in sé – quanto della necessità di presupporre un indefinito, benché asintoticamente determinabile fondamento ontologico. Il fenomeno ci appare, infatti, come l'oggetto *indeterminato* di un'intuizione empirica¹¹, ovvero come qualcosa di sufficientemente definito per l'intuizione, ma di non ancora specificato concettualmente nel giudizio; al di là dell'intuizione dobbiamo allora pensarlo proprio come qualcosa che non è in sé e quindi dipende da un'altra cosa, che in sé è totalmente determinata e rispetto alla quale il fenomeno risulta ancora e risulterà sempre indeterminato. La necessità del riferimento alla cosa in sé è dettata dalla ragione, che attraverso un principio regolativo esige la determinazione completa delle apparenze e dei relativi concetti e impone così almeno virtualmente una conciliazione tra il modo di darsi sensibile del fenomeno e il non poter essere totalmente data della cosa in sé. Detto in modo diverso e più concreto, la ragione ci assegna il compito di integrare la singolarità dei fenomeni nell'unità dell'esperienza (in termini che rimandano a Emilio Garroni: un dovere del senso come presupposto da realizzare)¹². Questo significa tuttavia che entrambi, il fenomeno e la cosa in sé, sono da pensare in re-

¹⁰ B 341.

¹¹ B 34.

¹² Cfr. E. GARRONI, *Estetica. Uno sguardo-atravverso*, Garzanti, Milano 1992.

lazione reciproca, ma a partire da ciò che essi sono per noi e di conseguenza è possibile ritenere che i fenomeni abbiano a loro fondamento altri fenomeni (ovvero cose in sé in quanto capaci di entrare in relazione con noi) senza abbassarli alla condizione di riflessi di ignote cose in sé, che sarebbero le vere sostanze. La relazione tra i fenomeni è reale (*wirklich*), perché non è altro che un'interrelazione di cose in sé che per certi loro aspetti, quelli spazio-temporali, entrano o possono entrare nella nostra esperienza sensibile.

Tentiamo di riassumere con una formula dicendo che per Kant non c'è differenza ontologica tra il fenomeno (*Erscheinung*) e l'oggetto reale. L'idealismo trascendentale dello spazio-tempo e dei fenomeni e il realismo empirico degli oggetti e delle loro relazioni sono prospettive convergenti, mentre, ad esempio, Leibniz distingue tra la realtà derivativa dei corpi e dello spazio e quella originaria e assoluta delle monadi. Per lui il fenomeno, come semplice rappresentazione di un corpo, ovvero dell'unità non reale ma solo ideale di una pseudo-sostanza composta, è soltanto la percezione inadeguata di una pluralità di monadi (che sono sostanze semplici) e la rappresentazione dello spazio è l'immagine dell'unità di relazioni puramente ideali. Spazio ed estensione possono anche qui essere definiti fenomeni ideali, ma in un senso ben diverso da quello kantiano, in quanto realtà e idealità vengono entrambi intesi come predicati ontologici che si riferiscono a livelli diversi della rappresentazione dell'essere, la prospettiva sensibile della soggettività finita e quella pienamente razionale. In piena coerenza con tale assunto, quando Leibniz espone un concetto di fenomeno epistemologico, sembra pensare soltanto a una definizione coerentistica del reale e della verità, riconoscibili attraverso criteri quali la vivacità e l'armonia del percepito, ma in assoluto non distinguibili da «sogni ben ordinati»¹³.

È interessante a questo punto ricordare che in una recensione alla *Critica della ragion pura* si obietta che nemmeno la filosofia trascendentale è in grado di distinguere tra sogno e realtà. Kant risponde nei *Prolegomena*¹⁴ che l'obiezione nasce da un fraintendi-

¹³ Cfr. G.W. LEIBNIZ, *De modo distinguendi phaenomena realia ab imaginariis*, in *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*, a cura di Carl J. Gerhardt, Berlin 1875 (ristampa: Hildesheim, 1960), vol. VII, p. 319-322.

¹⁴ AA IV 376.

mento. Il recensore (Feder-Garve) non ha distinto tra il piano empirico e quello trascendentale. È certamente sempre possibile che un'occorrenza particolare della percezione si riveli un'illusione, in tal caso però siamo di fronte a un problema empirico della capacità di giudizio, che determina in modo errato la percezione¹⁵, definita come presentazione immediata e attuale del reale «o piuttosto la realtà stessa (*das Wirkliche selbst*)»¹⁶. L'intuizione di per sé non sbaglia mai, semplicemente perché non giudica. Un'illusione collettiva in cui la totalità dei giudizi scambi l'illusione per la verità è quindi una possibilità metafisica e non empirica, è un'ipotesi che riguarda la questione, se ci sia o meno una verità trascendentale, ovvero se le nostre conoscenze siano o no oggettivamente valide in linea di principio, per quanto fallibili possano essere in ogni singola istanza (questo è il problema empirico dell'errore distributivo che presuppone la verità trascendentale). La differenza di principio tra l'esperienza reale e il sogno deve essere allora costituita prima ancora che si possa discutere della coerenza empirica e dell'oggettività dei fenomeni (criteri che comunque in genere risultano affidabili). La risposta affermativa di Kant alla domanda sull'esistenza della verità trascendentale, passa attraverso la dottrina dell'idealismo formale. Secondo la deduzione trascendentale, infatti, gli oggetti, proprio perché sono fenomeni dati nello spazio e nel tempo, sottostanno necessariamente alle categorie, e di conseguenza possono essere determinati in giudizi che avanzano pretese di verità, altrimenti non si avrebbe alcuna giustificazione dell'accordo tra le nostre rappresentazioni e gli oggetti.

In astratto potrebbe sembrare ancora concepibile che le sensazioni siano prodotte dalla nostra immaginazione, ma Kant argomenta in vari luoghi a) che la materia di tutte le nostre rappresentazioni proviene dai sensi esterni¹⁷, b) che le fantasie e i sogni presuppongono un'esperienza reale¹⁸, c) che la coscienza della mia esistenza coincide con una coscienza immediata dell'esistenza delle cose al di fuori di me¹⁹, d) che l'immaginazione non è produttiva

¹⁵ A 376.

¹⁶ A 374.

¹⁷ B 67.

¹⁸ A 377.

¹⁹ B 276.

rispetto alla materia e al contenuto, ma soltanto per quel che riguarda la forma unitaria della rappresentazione, e) che essa non è la radice metafisica delle facoltà cognitive primarie, la passività e la spontaneità, bensì la relazione originaria di sensibilità e intelletto²⁰. Tutto questo sembra escludere definitivamente l'ipotesi dell'illusione collettiva o tesi dell'idealismo soggettivo. «Lo scetticismo assoluto fa passare tutto per un'illusione, ma così distingue l'illusione dalla verità e deve quindi avere una qualche caratteristica della differenza e di conseguenza deve presupporre una conoscenza della verità, con il che si contraddice»²¹. Il carattere fenomenico dell'esperienza, ovvero l'idealità di spazio e tempo e la natura rappresentazionale dei fenomeni non comporta dunque in alcun modo l'irrealtà degli stessi o il tramutarsi dell'esperienza in sogno, anzi l'errore o l'illusione totale risultano impossibili perché incompatibili con la forma dell'esperienza fenomenica.

La differenza tra la verità e il sogno non viene costituita dalla natura delle rappresentazioni che vengono riferite agli oggetti, poiché esse sono le stesse in entrambi i casi, bensì dalla loro unificazione secondo regole che determinano il contesto delle rappresentazioni nel concetto di un oggetto, e per quanto esse possono stare insieme in un'esperienza oppure no²².

Kant insiste che ci deve essere una realtà ben distinta dall'illusione perfino per poter parlare di inganno dei sensi o di illusione dell'immaginazione e confuta anche direttamente l'obiezione dell'idealismo soggettivo, perché l'uno e l'altro sono parassitari rispetto ad una largamente realizzata possibilità dell'esperienza in quanto oggettivamente valida.

La realtà o l'irrealtà non sono inoltre nella filosofia kantiana qualificazioni assolute (si dovrebbe specificare sempre come si usano questi termini: reale nel significato logico è ad esempio l'affermazione di una proposizione, in quello trascendentale una categoria dell'intelletto, dal punto di vista empirico ciò che corrisponde alle sensazioni nello spazio e nel tempo) e non possono essere attribuite a qualcosa che di per sé sarebbe oggettivo o soggettivo in un

²⁰ B 152.

²¹ AA IX 84.

²² *Prolegomena*, AA IV 290 (trad. it. di P. CARABELLESE, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 46, trad. modificata).

senso immediato e ingenuo, poiché il riconoscimento dell'oggettività di un fenomeno dipende dalle strutture cognitive del soggetto conoscente. Dire quindi che un fenomeno nello spazio e nel tempo è reale, significa affermare che il modo in cui esso si presenta ottempera a quelle condizioni di identificabilità, riconoscibilità e coerenza che permettono di attribuire a quella rappresentazione un valore oggettivo all'interno della nostra esperienza (quindi di riferirla a un oggetto o a un evento reale) e dunque legittimano un suo uso intersoggettivo e una pretesa di verità. Non ha semplicemente senso chiedersi a questo punto (in accezione trascendentale) se il fenomeno è soltanto quello che ci appare o se le cose stanno proprio così, perché la grammatica dell'oggettività è interna al valore di rappresentazione dell'esperienza, non può prescindere da ciò che 'appare' essendo un modo per qualificare le 'apparenze'. Reiterare in modo immediato e diretto la domanda – pienamente legittima nell'ambito dell'uso empirico della ragione – se un fenomeno sia semplice apparenza soggettiva o abbia realtà oggettiva, sul piano di una riflessione di altro tipo, che si propone di formulare proprio le condizioni che rendono possibile quella domanda, è un'operazione ambigua – analoga a quelle che generano errori categoriali – e porta a confondere i piani di riflessione e i problemi. Nella ricerca filosofica sui fondamenti cerchiamo di comprendere a priori che cos'è ciò che incontriamo nella nostra esperienza e come tale incontro e l'esperienza stessa siano possibili, oppure: che cos'è anzitutto una rappresentazione e il suo riferimento al mondo; altra cosa sono i problemi che si pongono sul piano dell'osservazione e della ricerca empirica. Per cercare di chiarire questa distinzione possiamo assumere il punto di vista della genesi delle rappresentazioni e del loro rapporto con l'oggetto, e quindi evidenziare la differenza tra la genesi trascendentale dell'esperienza (l'analisi logico-trascendentale della sintesi delle rappresentazioni) e la genesi empirica delle nostre esperienze.

3. *L'oggetto in quanto ci viene dato e in quanto è fatto da noi.*
La conoscenza come cognizione vera e come nozione storica

L'intuizione è, come abbiamo già ricordato, una rappresentazione immediata degli oggetti. Essa è tuttavia anche un risultato che emerge dalla sintesi del molteplice dei sensi e di conseguenza

l'apparenza o, se si preferisce, il fenomeno dato nell'intuizione presuppone un'operazione cognitiva e in questo senso è qualcosa di 'fatto' e non solo di meramente 'dato' (potremmo anche dire che in Kant abbiamo una sorta di generalizzazione del *verum ipsum factum* di Hobbes e di Vico), per cui la percezione resta un accesso diretto, ma pur sempre attivo al mondo, un tipo di rappresentazione complementare ma anche fondamentalmente affine alla discorsività della conoscenza concettuale. Con le parole di Kant nella prima versione della deduzione trascendentale:

Ogni intuizione contiene in sé un molteplice, che non potrebbe essere rappresentato come tale se l'animo non distinguesse il tempo nella successione delle impressioni: infatti, *in quanto contenuta in un istante*, ogni rappresentazione non può mai essere altro se non assoluta unità. Ora, affinché da questo molteplice divenga l'unità dell'intuizione (così come avviene nella rappresentazione dello spazio), è necessario per prima cosa percorrere il molteplice e quindi raccoglierlo assieme, azione che chiamo la *sintesi dell'apprensione*, poiché è diretta proprio all'intuizione, la quale offre bensì un molteplice, ma non può mai produrlo come tale, e precisamente in quanto *contenuto in una sola rappresentazione*, senza che intervenga una sintesi²³.

Questo significa che prima della rappresentazione nell'intuizione l'oggetto non è dato e che l'immediatezza della rappresentazione va intesa non in senso assoluto, ma come immediatezza della relazione: nell'intuizione il soggetto è direttamente in relazione con l'oggetto, il fenomeno è la cosa che si dà senza intermediari al soggetto, attraverso la sua sensibilità certo, ma senza la mediazione di altre rappresentazioni. «Diciamo allora di conoscere l'oggetto quando abbiamo *prodotto* unità sintetica nel molteplice dell'intuizione»²⁴. In tale unità sintetica, che è «correlato dell'unità dell'apprensione»²⁵ e risultato di una congiunzione che «non può essere data dagli oggetti, giacché essa è un atto della spontaneità del soggetto»²⁶, abbiamo tanto la rappresentazione quanto la relazione necessaria al suo oggetto.

Kant stesso non manca di rimarcare alternativamente i diversi

²³ A 99, corsivi di Kant.

²⁴ A 105 (corsivo A.A.).

²⁵ A 205.

²⁶ B 130.

e complementari aspetti della relazione cognitiva: bisogna essere consapevoli della sua soggettività o idealità trascendentale, che permette di tenere insieme la rappresentazione e l'oggetto, senza tuttavia dimenticare che per quanto l'oggetto stesso sia rappresentazione, non si esaurisce mai nella rappresentazione. Anzi, l'oggetto empirico ha un contenuto (potremmo anche dire un 'oggetto') proprio in quanto rappresentazione nell'intuizione. Questo, tuttavia, non può a sua volta essere intuito, e non perché sia un noumeno in sé e per sé, bensì perché è già un momento dell'intuizione che si dà immediatamente nella relazione di rappresentazione. Considerato in astratto e in generale l'oggetto-reale dell'oggetto-rappresentazione dato nell'intuizione è soltanto un oggetto del pensiero, quindi un oggetto non empirico che corrisponde al momento del riferimento esterno della rappresentazione. In alcuni luoghi della *Critica della ragion pura* Kant lo chiama «oggetto trascendentale», ma lo identifica con il *concetto* puro a priori di un'unità oggettiva, il quale è guida e condizione necessaria della possibilità della sintesi cognitiva che permette la rappresentazione degli oggetti dell'esperienza. Il paradosso consiste evidentemente nel fatto che l'estrema condizione sensibile, la 'certificazione' della passività ovvero la necessità inerente del riferimento della rappresentazione a qualcosa di esterno alla soggettività, mentre promette un solido ancoraggio della forma soggettiva dell'intuizione al fondale del realismo e quindi anche una sorta di normalizzazione del paradosso della soggettività dei fenomeni, si rivela intrinsecamente dipendente dalla condizione suprema della spontaneità del soggetto: l'appercezione e i modi categoriali della sintesi.

Se, però, riusciamo a mantenere una visione d'insieme dell'argomento kantiano, tutto si fa abbastanza semplice e sensato: la rappresentazione dell'oggetto trascendentale può essere per le ragioni già nominate soltanto un concetto, il quale esprime in generale il legame della rappresentazione con l'oggetto, e quindi significa semplicemente il momento del riferimento incorporato in ogni rappresentazione; ora non è affatto paradossale che sia il soggetto a riferirsi all'oggetto e non viceversa, insomma il mondo ci appare oggettivamente nella forma sensibile del fenomeno, soltanto se noi ci rivolgiamo a lui con l'intento di farne la materia e il contenuto di un'esperienza unitaria. Alla fine non abbiamo a che fare con un altro problema, oltre a quelli che un pensiero orientato alla percezio-

ne trascendente teme di trovare nell'idealismo trascendentale, bensì soltanto un'ulteriore conferma del fatto che i presupposti dell'esperienza sono pensabili soltanto restando entro i confini dell'esperienza stessa: non possiamo conoscere in sé e per sé né la condizione prima della soggettività (l'appercezione e i concetti puri) né quella della passività (la forma dell'intuizione) e nemmeno quella della datità empirica (l'oggetto trascendentale). L'appercezione e l'oggetto trascendentale sono dati alla nostra capacità di rappresentazione solo nella relazione sintetica in atto tra spontaneità e passività, la forma dell'intuizione solo nella relazione originaria con quella dell'intelletto, e così via. Kant stesso dice che noi non possiamo conoscere che relazioni, ebbene questo vale anche per le determinazioni del pensiero in generale e per i concetti delle condizioni trascendentali. Non esistono punti di vista privilegiati oltre i limiti della ragione e dell'esperienza e anche la filosofia, pur interessandosi in modo particolare proprio di limiti e di confini, deve fare i conti con questa situazione e limitarsi a procedere per analisi che risalgono dall'esperienza in quanto condizionato alle sue condizioni, e forse per evitare malintesi di dovrebbe dire più esattamente: ai concetti delle sue condizioni.

Che questo sia effettivamente il punto di vista di Kant, si dovrebbe dimostrare con un'estesa interpretazione dei testi. Qui ci accontentiamo di citare per esteso il luogo tipico della presentazione dell'oggetto trascendentale, nel paragrafo della prima edizione della *Critica della ragion pura* dedicato alla sintesi della ricognizione del concetto:

Tutte le rappresentazioni possiedono in quanto tali il loro oggetto e possono essere a loro volta esse stesse oggetti di altre rappresentazioni. I fenomeni sono gli unici oggetti che possono esserci dati immediatamente, e ciò che in questo si riferisce all'oggetto si chiama intuizione. Ora però questi fenomeni non sono cose in se stesse, ma soltanto rappresentazioni esse stesse, che a loro volta possiedono il loro oggetto, il quale dunque non può più essere intuito da noi, e pertanto può essere denominato l'oggetto non empirico, cioè trascendentale=X.

Il concetto puro di questo oggetto trascendentale (che è veramente sempre lo stesso in tutte le nostre conoscenze=X) è ciò che in tutti i nostri concetti empirici può procurare in generale la relazione a 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. Questa relazione però non è nient'altro che l'unità necessaria della coscienza, quindi anche la sintesi del molteplice mediante una funzione comune dell'animo, la quale lo congiunge in una rappresentazione. Ora, poiché questa unità dev'essere considerata come necessaria a priori (altrimenti la conoscenza sarebbe senza oggetto), la relazione ad un oggetto trascendentale, ovvero la realtà oggettiva della nostra conoscenza empirica, si fonderà sul questa legge trascendentale: che tutti i fenomeni – in quanto per loro tramite ci son dati degli oggetti – devono soggiacere a regole a priori della propria unità sintetica, secondo la quale soltanto è possibile la loro relazione nell'intuizione empirica; i fenomeni, cioè, devono sottostare alle condizioni formali dello spazio e del tempo: insomma, è solo a tali condizioni che ogni conoscenza diviene possibile²⁷.

Il punto cruciale è che l'unità della rappresentazione o del fenomeno non è un qualcosa di dato che possa essere intuito, bensì l'unità della sintesi del molteplice empirico, che è un'azione della spontaneità. L'oggetto trascendentale è allora una sorta di schema astratto di tale azione e della sua unità (una specie di correlato della sintesi intellettuale di cui Kant parla nella seconda versione della deduzione) ed esiste soltanto come condizione dell'esperienza, nella relazione spazio-temporale tra la soggettività e il mondo, non occupa alcuna posizione nello spazio e nel tempo, ma ciononostante non è una cosa in sé. Non si tratta insomma di un oggetto in senso proprio, della posizione di un oggetto empirico, ma di un'estrinsecazione della necessità delle regole a priori della sintesi nello spazio e nel tempo (in quanto forme dell'intuizione). Queste consistenti torsioni semantiche del concetto comune di oggetto nella nozione dell'oggetto trascendentale potrebbero finire per oscurare l'idea che hanno il compito di veicolare, vale a dire la tesi che ogni oggetto dell'intuizione deve avere un'unità e delle caratteristiche formali che possiamo conoscere a priori e riassumere nella nozione trascendentale di un oggetto in generale. Forse per questo, oltre che per una diversa strategia nel presentare la sintesi, Kant ha deciso di fare a meno dell'oggetto trascendentale nella deduzione trascen-

²⁷ A 109-110.

dentale della seconda edizione, senza tuttavia cancellarlo nel resto della *Critica*.

Attraverso le sensazioni la realtà contingente e materiale ha senz'altro la parola, anzi un ruolo decisivo nello sviluppo della conoscenza, e si presenta come qualcosa che, pur non essendo una sostanza in sé, resta tuttavia il non formale, il non soggettivo della conoscenza, la necessaria materia della forma. Le sensazioni, tuttavia, sono effetti dell'affezione dei nostri sensi da parte di oggetti spazio-temporali (intesi qui come contenuto empirico del fenomeno che è l'oggetto dell'intuizione, ossia degli oggetti che conosciamo nell'intuizione e pensiamo come causa materiale della stessa)²⁸, che hanno luogo nel senso interno e qui divengono la materia molteplice della rappresentazione, quindi esse possono presentarsi a noi soltanto nell'ambito normativo della costituzione dell'oggettività istituito dalle condizioni formali soggettive – sensibili e intellettuali – della sintesi.

Alla luce di queste riflessioni realtà e oggetto si rivelano una volta di più termini che corrispondono a concetti dell'intelletto, anche se poggiano sulle forme dell'intuizione e sul molteplice sensibile. La materia o il contenuto della conoscenza²⁹ e con essi l'esistenza stessa degli oggetti *dell'intuizione* può corrispondere alle sensazioni soltanto in quanto queste vengono riferite dall'intelletto a una realtà, che è però fenomeno³⁰. Ciò corrisponde a quanto Kant dice nella *Logica* e cioè che la materia del concetto «è l'oggetto»³¹. A volte il filosofo sembra usare 'materia' e 'contenuto' come termini equivalenti, ad esempio nell'introduzione alla

²⁸ In tal senso occorrerebbe distinguere l'oggetto dato direttamente nell'intuizione, che forma il contenuto della conoscenza empirica, e l'oggetto assunto nella riflessione come contenuto di un concetto. Il tedesco viene incontro a quest'esigenza distinguendo *Gegenstand* e *Objekt* e Kant usa naturalmente questa distinzione per sottolineare il carattere discorsivo o intellettuale dell'*Objekt*: «*Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse. Diese bestehen in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Object. Object aber ist das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist. Nun erfordert aber alle Vereinigung der Vorstellungen Einheit des Bewußtseins in der Synthesis derselben. Folglich ist die Einheit des Bewußtseins dasjenige, was allein die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objective Gültigkeit, folglich daß sie Erkenntnisse werden, ausmacht, und worauf folglich selbst die Möglichkeit des Verstandes beruht*», B 137 (§ 17).

²⁹ A 723 B 751: «*die Materie (das Physische), oder der Gehalt*».

³⁰ B 423 nota.

³¹ *Gegenstand*, § 2, AA IX 91.

*Critica*³² e in una nota della *Logica*³³. Il suo punto di vista, espresso in modo circostanziato, sembra comunque essere che la materia di un concetto è ciò che fa sì che esso abbia un contenuto, come appare nel suo argomento all'inizio del § 10 della *Critica*³⁴ e nel § 17, dove si definisce la nozione di *Objekt*. In ogni caso i concetti hanno materia e contenuto, o – come Kant anche si esprime – hanno senso e significato, solo in quanto sono connessi all'intuizione sensibile e alla percezione³⁵. Con la materia della percezione nella forma immediata dell'intuizione è dato infatti anche l'oggetto, che in quanto oggetto della percezione (ovvero unità della sintesi del molteplice sensibile) è fenomeno; tuttavia, in quanto ci riferiamo ad esso in maniera diversa, mediata e generale o concettuale, grazie alla riflessione e alle note presenti nell'oggetto (e almeno potenzialmente non in lui solo), diviene oggetto del concetto e parte della sua estensione³⁶. L'oggetto è sempre il medesimo, cambiano però i modi del nostro riferimento, che è di volta in volta trascendentale, empirico, concettuale, ecc.

Tutto questo conferma che gli oggetti per noi sono reali in quanto oggetti rappresentati nello spazio-tempo, ma che al tempo stesso essi non sono riducibili allo status di rappresentazioni nel significato comune del termine, perché in linea di principio possiamo distinguere l'oggetto della rappresentazione dal nostro rappresentare, la materia della rappresentazione dal suo contenuto, l'oggetto in quanto dato a noi attraverso i sensi nell'intuizione e l'oggetto in quanto fatto da noi nella sintesi. Per riprendere quanto già detto e unificare i due aspetti, possiamo dire che un oggetto è dato come sintesi di un molteplice sensibile, quindi secondo modalità originariamente intellettuali, eppure viene rappresentato nell'intuizione come un individuo, ovvero come un tutto originario, l'oggetto indeterminato dell'intuizione, che è indipendente dalla determi-

³² A 6 B 9.

³³ Nota 1 del § 5, AA IX 94.

³⁴ A 76-77 B 102, cfr. J.M. YOUNG, *Synthesis and the Content of Concepts*, in *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1990*, hrsg. v. G. Funke, Bouvier, Bonn-Berlin 1991, Bd. II.1, p. 189.

³⁵ Il termine 'intuizione' (*Anschauung*) si riferisce in generale alla forma del fenomeno (*Form der Erscheinung*), 'percezione' (*Wahrnehmung*) alla materia formata (*geformte Materie*), cfr. B 223, B 457 Anm.

³⁶ Cfr. *Logik* §§ 5-7

natezza categoriale del pensiero e non può essere conosciuto a priori nella sua individualità. Ci sono insomma molti tipi di rappresentazioni con differenti ordini di oggettività, che, per quanto riguarda la forma, possiamo riportare tutti alle condizioni trascendentali della sintesi, ma che potremmo anche dire situati a diversi livelli di realtà (*Realität*), ad esempio quelle inconse, quelle arbitrarie, le *Erscheinungen*, delle quali soprattutto abbiamo parlato finora, i *Phaenomena* in senso kantiano. Questi sono le *Erscheinungen* in quanto già pensate attraverso le categorie, sono una prima obiettivazione degli oggetti dell'intuizione³⁷, cioè le prime rappresentazioni obiettive (nel significato corrente dell'aggettivo) dei fenomeni, nel senso che il nesso del molteplice di queste rappresentazioni avanza una pretesa di validità e un riferimento di tipo intenzionale o proposizionale all'oggetto (sono dunque rappresentazioni di stati di fatto). Apparenza nell'accezione più comune del termine (*apparentia*) sono invece per Kant quelle rappresentazioni che non sono o non possono essere determinate oggettivamente in direzione di una pretesa alla verità come corrispondenza. L'illusione (*Schein*), come abbiamo già ricordato, dipende non dalla presentazione sensibile, ma da un difetto del giudizio e dà occasione alla distinzione, questa volta empirica e non trascendentale, tra fenomeno come mera apparenza soggettiva e oggetto in sé³⁸, come quando ci si chiede se il bastone immerso nell'acqua sia veramente spezzato, oppure si considerano l'arcobaleno come un semplice fenomeno e il sole e la pioggia da cui esso nasce come cose in sé che stanno dietro al fenomeno³⁹. Problemi di questo tipo possono, però, essere posti quando la rappresentazione percettiva ha già un carattere sufficientemente oggettivo, tanto da permettere l'uso di concetti comuni e la formulazione della domanda sulla verità della rappresentazione a un livello più elevato, dove si giudica la coerenza del fenomeno rispetto a un ambito d'esperienza esteso e complesso. Così è accaduto, ad esempio, nel passaggio da una concezione vicina alla percezione quotidiana, come quella eliocentrica, alla teoria copernicana, e qualcosa di simile avviene ogni volta che tentiamo di generalizzare le nostre verità.

³⁷ A 248-249 B 306.

³⁸ Si veda il § 8 dell'*Estetica trascendentale*.

³⁹ Si veda la R 5429 (AA XVIII 179) per l'esempio del bastone e B 63, nel già ricordato § 8 dell'*Estetica trascendentale*, per quello dell'arcobaleno.

La concezione di un'esperienza solamente fenomenica non comporta alcun prezzo da pagare sul piano della conoscenza empirica (non costringe cioè a rinunciare alla differenza che intercorre tra il sogno e la realtà, tra le illusioni percettive e la realtà dei fatti, tra le rappresentazioni più soggettive, dotate di connotazioni private, e quelle intersoggettivamente verificabili). Al contrario essa si propone di porla al riparo dalle contraddizioni da cui traggono occasione il relativismo e lo scetticismo e di offrire una spiegazione coerente della dinamica dell'esperienza e della conoscenza, che – tra l'altro – risulta elegante e mostra come la storicità e l'oggettività della conoscenza siano caratteri del tutto conciliabili. È ragionevole, infatti, poter giudicare errata una nozione considerata giusta in passato e ritenere vera un'altra teoria, che domani potrà essere superata come quella che ora riciamo, perché la storicità della conoscenza non indica né che la verità è un'illusione, né che la realtà in sé cambia a nostra insaputa; essa manifesta soltanto che la relazione tra noi e il mondo evolve nelle guise e nell'estensione, mettendo i fenomeni in una luce sempre nuova. Ogni stadio di sviluppo della conoscenza deve trovare la sua dimensione di verità: la teoria eliocentrica o quella newtoniana non affermavano il falso, bensì il vero così come era attingibile in un contesto d'esperienza diversamente limitato rispetto al nostro. Questo, però, non sarebbe possibile se lo spazio-tempo e ciò che noi percepiamo nelle coordinate spazio-temporali fossero cose in sé, che per definizione sono prive di una dimensione storico-evolutiva (e, in quanto fondamento ontologico di certe invarianze fondamentali, sembra anche bene che lo siano). Se spazio e tempo sono invece forme dell'intuizione e le caratteristiche spazio-temporali dei fenomeni sono dettate anche dalle nostre capacità di ricevere informazioni dal mondo esterno ed elaborarle in forme compatibili con le strutture della nostra mente, l'apprensione e la valutazione dei fenomeni possono evolvere in dialogo con un mondo che resta un interlocutore costante e coerente con se stesso⁴⁰.

⁴⁰ «Per Kant l'unità di un oggetto con determinazioni contraddittorie è possibile soltanto se l'oggetto è un'apparenza non fondata ontologicamente su qualcosa che trascende la sua relazione con il soggetto conoscente, bensì su qualche cosa che è fenomeno in relazione al soggetto stesso, pur essendo un oggetto reale, esistente indipendentemente da noi, così la dottrina del realismo empirico», K. ENGELHARD, *Der Begriff der Erscheinung bei Leibniz und Kant*, in *Aufklärung durch Kritik. Festschrift für Manfred*

Il nome che Kant ha dato alla sua filosofia – idealismo trascendentale – non ha forse aiutato a dissipare le possibili ambiguità della sua dottrina, ma dovrebbe essere tenuta in debito conto anche l'esplicita dichiarazione che il suo idealismo è semplicemente logico, ossia un punto di vista critico, che, ben lungi dal voler trasformare il mondo in rappresentazione, serve proprio a comprendere la realtà empirica delle cose nello spazio e nel tempo. Kant afferma, infatti, che l'idealità trascendentale qualifica non la realtà delle cose, ma le condizioni formali della possibilità dell'esperienza, ad esempio lo spazio e il tempo in quanto presupposti gnoseologici originari che rendono possibili le nostre rappresentazioni del mondo. Essa riguarda solo le forme o i modi in cui queste ultime – e per loro tramite il mondo – possono entrare a far parte della nostra esperienza. Ritorniamo allora a riflettere su cosa significhi esattamente che spazio e tempo sono la forma della nostra sensibilità (dunque necessariamente condizioni soggettive, qualcosa che appartiene alla nostra capacità di rappresentazione) e che proprio per questo gli oggetti e gli eventi nello spazio e nel tempo sono empiricamente reali (e di conseguenza che i nostri giudizi sugli stessi possono a buon diritto pretendere di essere oggettivamente validi – cioè sensatamente veri o falsi – e da tutti condivisibili proprio in forza di tale oggettività), ma ideali dal punto di vista della riflessione trascendentale.

4. *L'Estetica trascendentale I. Alcuni chiarimenti su*

(a) *l'interrelazione di spazio e tempo,*

(b) *la loro rappresentazione come intuizioni formali,*

(c) *l'esposizione metafisica dei concetti di spazio e tempo come puri a priori*

Per prima cosa conviene soffermarsi un momento sul rapporto tra spazio e tempo (lasciando tra parentesi le questioni specifiche legate alla dimensione temporale della soggettività e della coscienza

Baum zum 65. Geburtstag, hrsg. v. D. Hüning, K. Michel und A. Thomas, Duncker und Humblot, Berlin 2004, p. 184. «Noi concepiamo dunque come causa dei fenomeni una cosa in sé in senso empirico come riferimento unitario delle nostre percezioni, in quanto presupponiamo che questo possieda tale determinatezza già prima dell'esperienza, e quindi indipendentemente da noi, in quanto esiste di per se stesso. E tuttavia quest'oggetto può essere pensato solo come un oggetto dell'esperienza possibile» (*ivi*, p. 185).

za). Spesso abbiamo nominato insieme lo spazio e il tempo, perché Kant, pur trattando separatamente dei loro concetti, può ben essere considerato un precursore dell'idea di H. Minkowski, fatta propria da A. Einstein, che spazio e tempo sono sì distinguibili in contesti determinati, ma non sono separabili in assoluto come si presuppone nella fisica classica. Essi vanno considerati elementi integrati di un sistema di coordinate a quattro dimensioni, tutte necessarie per individuare e descrivere ogni possibile oggetto empirico.

Nell'esposizione kantiana lo spazio e il tempo sono forme della sensibilità (e intuizioni formali) che riguardano rispettivamente l'apprensione intuitiva di ciò che è fuori della mente e il modo in cui le rappresentazioni si presentano alla coscienza. I contenuti specifici dello spazio provengono dall'affezione degli oggetti sui sensi, quelli del tempo scaturiscono dal 'senso interno' in cui scorre il flusso delle nostre rappresentazioni coscienti, ma tali contenuti possono essere appresi (ovvero divenire materia di rappresentazione) soltanto in conformità alla struttura formale che dà luogo alla capacità naturale della nostra mente di essere recettiva rispetto al mondo esterno e a certi aspetti di se stessa.

Non possiamo così rappresentarci le cose fuori di noi se non in quanto esse intrattengono relazioni spaziali con noi e tra loro. Perfino il punto inesteso dei geometri non può che essere su una linea, su un piano, in un volume e illustra così immediatamente come ogni oggetto sia individuabile e descrivibile soltanto attraverso rapporti spaziali complessi. Analogamente non possiamo avere due o più rappresentazioni nello stesso istante, quindi al di fuori della forma temporale che permette il loro scorrere una alla volta attraverso la soglia della coscienza (in tal senso non si dovrebbe dire che il tempo scorre, ma che i fenomeni scorrono nel tempo). Si pensi alle ben note figure instabili, quei disegni che diventano occasione per la percezione alternata di oggetti diversi: attraverso una certa configurazione grafica possiamo vedere ora una giovane donna di profilo, ora una donna anziana con un grosso naso; un'altra di queste figure ci mostra la *silhouette* di un vaso che si tramuta nella porzione di foglio che separa il disegno di due profili umani e quindi torna ad apparire come un vaso; il disegno degli spigoli di un cubo trasparente ci può apparire tracciato in una prospettiva dall'alto o dal basso, e in ognuno dei due casi possiamo vedere le sei facce di un volume chiuso oppure le quattro facce di un volume

aperto. Qui non c'interessa direttamente la psicologia della percezione o il tema generale della costitutiva indeterminatezza delle immagini percepite, bensì il fatto che in ogni caso vediamo, anzi *possiamo* vedere una sola figura (o configurazione spaziale) per volta, anche se in un certo senso si potrebbe dire che più figure sono materialmente presenti nello stesso disegno. L'unità della rappresentazione non equivale naturalmente a una presunta semplicità, qui non si tratta del grado di complessità dell'immagine o dell'oggetto rappresentato: un panorama è un'immagine dal contenuto vario e molteplice, ma resta *una* rappresentazione. In altri termini, sebbene non potremmo avere alcuna coscienza del tempo se le immagini (in primo luogo quelle dello spazio) non fluissero in successione, possiamo avere rappresentazioni in generale soltanto in quanto queste si presentano l'una dopo l'altra in un punto della nostra 'linea del tempo' (che, non a caso, non si può nemmeno immaginare, se non nella forma simbolica di un'immagine spaziale).

L'intuizione dello spazio e quella del tempo non possono dunque fare a meno l'una dell'altra: spazio e tempo sono distinguibili in quanto specifiche strutture dell'intuizione, come ordine della coesistenza e ordine della successione, ma non sono né indipendenti né separabili. L'attività della sintesi cognitiva è condizionata sempre da entrambe le forme, anche se – per così dire – può seguire in certi casi prevalentemente il binario del tempo, in altri invece quello dello spazio, cosicché sia l'uno che l'altro possono assumere il ruolo di fondamento di determinazione principale della relazione del soggetto con il fenomeno. Un esempio molto chiaro dello stesso Kant è la simultaneità, che sembra, anzi è un modo del tempo, ma riguarda i diversi contenuti temporalizzati, non il tempo in se stesso, bensì l'essere nello stesso tempo. Questo essere in parallelo è tuttavia rappresentabile solo attraverso rapporti specificamente spaziali. Nella simultaneità si riferisce dunque al tempo, assunto come dimensione guida, una determinazione dello spazio. Come modello complementare si può ricordare la famosa linea del § 24 della *Critica*, che viene appresa mentre idealmente la si traccia, ovvero utilizzando la determinazione temporale della successione nello spazio, ma già nell'*Estetica trascendentale*⁴¹ Kant tematizza l'aprensione nel tempo di un molteplice (in questo caso i punti nello

⁴¹ Cfr. § 8.II.

spazio) come posizione di un oggetto (della linea). Il tempo è sia la forma della coscienza delle proprie rappresentazioni che il modo in cui diveniamo coscienti, o meglio autocoscienti dell'azione della sintesi (quella che ci porta a conoscere, riconoscere e in generale a porre come esistenti fuori di noi degli oggetti), quindi esso è forma dei fenomeni e anche della coscienza della spontaneità, nonché dell'affezione che il soggetto esercita su se stesso (il che, tra l'altro, permette anche la conoscenza di sé, ma solo come fenomeno).

Riepilogando, né il tempo è rappresentabile senza l'ausilio dello spazio, né lo è questo senza ricorrere a quello, cosicché le rappresentazioni dello spazio e del tempo sono entrambe spazio-temporali, come quelle degli oggetti nello spazio e nel tempo; il che rafforza ulteriormente la tesi della loro soggettività, poiché, da una parte, ciò che non può essere rappresentato per sé, non si presenta certo come un ente e, dall'altra, sembra logico che la forma soggettiva dei fenomeni venga rappresentata come un fenomeno, ovvero alle condizioni che essa stessa impone alle rappresentazioni e dunque in rapporto a un altro da sé.

A questo punto si può illustrare brevemente in che senso le forme dell'intuizione siano condizioni necessarie *a priori* per ogni rappresentazione di oggetti nello spazio-tempo, come Kant dimostra in due argomenti dell'esposizione metafisica nell'*Estetica trascendentale*. Non si tratta di vedere se essi precedano o meno nella nostra coscienza l'apparire di fenomeni che occupano singoli spazi in tempi determinati. Se la questione fosse psicologica, potrebbe darsi il caso che solo alcuni soggetti avessero la capacità d'immaginare uno spazio vuoto, ma non fenomeni collocati al di fuori dello spazio, e di conseguenza essi soltanto dovrebbero considerare l'intuizione formale dello spazio un apriori. Chi fosse dotato di capacità immaginative diverse potrebbe giungere ad altre conclusioni. Qui è in gioco, invece, l'ordine della spiegazione (che notoriamente è il più delle volte l'inverso di quello della scoperta), nel quale viene prima, anzi per prima, la forma 'naturale' della sensibilità (ovvero un apriori originariamente acquisito sulla base di un fondamento innato della nostra recettività sensibile), che rende possibile l'apparire di contenuti spazio-temporali (il formarsi di una serie ordinata di stati della mente)⁴². Questi a loro volta ci rendono consape-

⁴² Kant si è espresso numerose volte, più o meno di passaggio, contro l'ipotesi

voli di una struttura spazio-temporale ben definita, che in quanto non direttamente percepibile può anche apparire come ricavata a posteriori dai fenomeni per astrazione, ma in realtà è la condizione a priori sensibile del loro essere percepiti.

In quanto oggetti del pensiero il tempo e lo spazio possono essere eliminati in un esperimento mentale senza contraddizione, ciò che Kant mette in evidenza è invece il fatto che questo non può avvenire per lo spazio e il tempo considerati come forma dei fenomeni. L'«Estetica tematizza la coscienza dell'impossibilità che qualcosa possa essere un oggetto dei sensi senza essere nel tempo e nello spazio, non la possibilità o l'impossibilità di una modalità immaginativa o di certi pensieri; il suo oggetto è la specifica normatività del sensibile. Spazio e tempo, per riprendere un *Leitmotiv* già evocato, sono il necessario fondamento sensibile della relazione tra rappresentazioni e oggetti; per questo diciamo che essi precedono qualsiasi rappresentazione e ordine particolare di rappresentazioni

delle rappresentazioni innate. Si veda *De Mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis*, § 8 e § 15 *Corollarium*; *KrV*: B 1, A 66 B 91, A 291 B 347, A 452 B 480 nota (trad. it. di G. COLLI, *Critica della ragion pura*, Bompiani, Milano 1987, pp. 45, 121, 357, 510), *KpV*, AA V 141 (trad. it. di F. CAPRA, *Critica della ragion pratica*, Laterza, Roma-Bari 1979, p. 170), lettera a J.W.A. Kosman del settembre 1789, AA X 81-82, *Entdeckung*, AA VIII 221-23, trad. it. di C. LA ROCCA, *Contro Eberhard La polemica sulla critica della ragion pura*, Giardini, Pisa 1994 pp. 96 sgg. Cfr. W. WAXMAN, *Kant's Model of the Mind. A New Interpretation of Transcendental Idealism*, Oxford University Press, Oxford 1991, per un'esposizione di spazio e tempo come *entia imaginaria* e della loro acquisizione originaria. Una nozione su cui è tornato M. OBERHAUSEN, *Das neue Apriori: Kants Lehre von einer ursprünglichen Erwerbung apriorischer Vorstellungen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstadt 1997. Molto deciso nel respingere qualsiasi forma di nativismo in Kant è anche L. FALKENSTEIN, *Was Kant a Nativist?*, «Journal of the History of Ideas», LI, 1990, pp. 573-97, che esclude anche quelle interpretazioni che, in modo più raffinato e seguendo Kant più da vicino, prospettano un'origine a priori non delle rappresentazioni di spazio e tempo ma della capacità di produrle attraverso l'esperienza sensibile. Parlando delle pagine in *Entdeckung*, Falkenstein osserva che «Kant makes an important qualification which entirely undermines this reading and repudiates the [similar] line taken in the *Inaugural Dissertation*. The innate ground which determines the appearance of spatiotemporal form is, he tells us, not a mechanism for producing spatiotemporal product forms out of sensory experience; it is a ground for receiving these forms [...] (s. KGS VIII 222)» (p. 592). In breve, innato è soltanto il «fondamento» di determinazione delle intuizioni empiriche, ne segue che queste non sono assolutamente passive e date immediatamente dal punto di vista della genesi trascendentale, secondo il quale la «determinazione» nell'intuizione è attiva, perché intellettuale e spontanea, sebbene non arbitraria e in genere inconscia. Sul senso kantiano di «innato», cfr. anche R. AQUILA, *The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant*, «Kant-Studien», LXVIII, 1977, pp. 275-89, specialmente p. 288.

spazio-temporali e devono quindi essere considerati forme a priori dell'intuizione, senza che ciò equivalga alla pretesa di avere una conoscenza pre-concettuale dello spazio e del tempo e neppure soltanto una consapevolezza degli stessi precedente a ogni esperienza attuale. Al contrario, Kant sa bene che noi formiamo e impariamo a usare concetti soltanto attraverso l'esperienza, ma questo a sua volta non significa che ogni concetto sia empirico, bensì soltanto che sono empirici quei concetti il cui *contenuto* è dato attraverso le sensazioni; nelle nozioni a priori queste sono l'occasione e la materia della genesi del concetto, ma il suo contenuto sono le forme a priori della sensibilità e dell'intelletto.

Il concetto di spazio indica il fondamento delle relazioni di exteriorità, una caratteristica che non appartiene alle sensazioni in sé e per sé (poiché la diversità non ci dice nulla sul luogo) e che pertanto non può nemmeno essere ricavata da esse per induzione o astrazione. La spazialità deve precedere l'apprensione di qualcosa nello spazio e l'uso di predicati legati allo spazio, mentre nessuna caratteristica empirica degli oggetti dell'intuizione dev'essere presupposta affinché sia possibile esperire oggetti con tale caratteristica e questo avviene perché c'è

un'importante differenza tra la nostra cognizione di relazioni di sensazioni spaziali e non spaziali e la nostra cognizione degli ordini delle sensazioni spaziali e non spaziali [...] succede infatti che per quanto riguarda i concetti spaziali la cognizione dell'ordine è condizione per la cognizione delle relazioni, diversamente dal caso dei concetti sensibili, che è l'inverso [...]. Possiamo ordinare dei suoni in vari modi, ma siamo in grado di sentire un rumore forte dopo uno lieve senza dover fare esperienza di un intervallo di suoni d'intensità decrescente. Al contrario, non possiamo avere esperienza di due sensazioni in quanto separate da una certa distanza l'una dall'altra a meno che non ci siano date altre sensazioni relative a una serie di luoghi intermedi. Qui l'esperienza delle relazioni è impossibile senza rappresentare al tempo stesso l'ordine [...] poiché l'ordine dei posti nello spazio ha a che fare con il modo in cui le sensazioni sono presentate serialmente. Non siamo in grado di distinguere che le sensazioni si trovano in luoghi diversi semplicemente avendo le sensazioni e comparandole. La nostra capacità di comparare il luogo delle sensazioni presuppone un riferimento all'ordine in cui la sensazione occorre. L'ordine spaziale deve perciò stare a fondamento della cognizione delle relazioni spaziali⁴³,

⁴³ L. FALKENSTEIN, *Kant's First Argument in the Metaphysical Exposition*, in

ma questo già ci indica che spazio e tempo sono termini che denotano intuizioni formali e non concetti, come vedremo rapidamente tra poco.

Intanto constatiamo che, contrariamente a quanto suggerito da una lunga e consolidata tradizione filosofica, le condizioni a priori del nostro modo di conoscere gli oggetti possono essere, anzi sono anche sensibili e non soltanto razionali. Pure per questo occorre a Kant un termine tecnico per indicare il genere comune di queste specie di condizioni a priori, e ha scelto – come sappiamo – l'aggettivo 'trascendentale'. Spazio e tempo vengono allora definiti come idealità trascendentali e di conseguenza la teoria che li riguarda è denominata «idealismo trascendentale». Simili scelte lessicali possono piacere o no, ma sono abbastanza comprensibili. Abbiamo anche visto che Kant parla pure di intuizioni formali, un'altra espressione che richiede almeno una breve spiegazione.

Se l'apprensione sensibile è già di per sé strutturata, se il fenomeno appreso è inseparabile dalle relazioni spazio-temporali attraverso cui lo individuiamo, conosciamo ed eventualmente riconosciamo, spazio e tempo non possono essere considerati semplicemente un ricettacolo di sensazioni (cosa che il concetto di forma dell'intuizione ancora non permette di escludere). Essi sono anche intuizioni formali, ovvero 'rappresentazioni' di un sistema unico e originario di coordinate a priori, 'percepite dalla mente' come date nel modo immediato delle intuizioni insieme alle stesse intuizioni (le quali, lo ricordiamo ancora, sono rappresentazioni immediate e singolari, a differenza dei concetti che sono note mediate e generali), ma disponibili alla coscienza anche se si astrae dal contenuto sensibile che può di volta in volta 'marcare' le coordinate in questione (il che, a monte di ogni assiomatizzazione, rende possibile le costruzioni e le intuizioni formali della matematica e della geometria). Il concetto d'intuizione formale, a differenza di quello di forma dell'intuizione, non è riconducibile completamente alla facoltà recettiva dell'animo. Per un verso si tratta di qualcosa di dato originariamente, che determina la forma possibile della nostra sensibilità e precede il pensare, ma per altro verso tale nozione esprime l'unificazione originaria delle possibili relazioni nell'intuizione at-

traverso una sintesi spontanea dell'intelletto: le coordinate spazio-temporali non sono date alla rinfusa, ma in un modo specifico e sistematico, che poi permette all'intelletto di utilizzare delle note intuitive per dare loro il valore di contenuto concettuale e sintetizzarle nei giudizi per formare concetti empirici.

La ricorsività della sintesi, alla quale abbiamo appena accennato, è un tema importante. Per brevità ci limitiamo, però, a leggere un breve passo, tratto ancora dalle lezioni sull'*Enciclopedia filosofica*:

Devo necessariamente avere anzitutto uno spazio e un tempo puri, affinché, se ho dei fenomeni, sappia dove collocarli. [...] Se le cose devono essere intuite, allora devono essere poste in un rapporto, affinché noi le possiamo confrontare. Tutti gli oggetti dell'intuizione devono essere pensati come *Erscheinungen*; se queste *Erscheinungen* devono divenire esperienze, allora devono essere portate sotto i titoli dell'intelletto⁴⁴.

Queste righe, che rimandano alla ben più articolata trattazione che Kant si appresta a offrire nella *Critica della ragion pura*, fanno tuttavia già pensare a un'unità e a un'organizzazione attiva della sensibilità, quindi a funzioni cognitive in grado di strutturare a priori la capacità apprensiva dell'animo in relazione alla propria funzione di dare forma concettuale e contenuto oggettivo alla materia sensibile. Continuando a parlare per metafore: la mente non seleziona informazioni per mezzo di una specie di setaccio a maglie spazio-temporali, per poi andare a vedere cosa è filtrato, ma organizza sul campo spazio-temporale della propria recettività un'infrastruttura ordinata che regola i flussi delle informazioni in accordo con le sue possibilità e i suoi bisogni.

Secondo Kant, l'intuizione sensibile non è dunque mera passività e nemmeno soltanto una recettività dotata di una propria forma, bensì una delle due modalità fondamentali attraverso cui si realizza la capacità di rappresentare (l'altra si attua attraverso i concetti) degli agenti cognitivi strutturalmente simili a noi (dotati cioè di un intelletto discorsivo che riceve le sue informazioni da un'intuizione sensibile). Le rappresentazioni spazio-temporali presuppongono così tanto le forme recettive specificamente sensibili del soggetto, quanto le sue funzioni dell'unità della sintesi delle rappresentazioni, funzioni che per opposizione con le suddette forme

⁴⁴ *Vorlesung über philosophische Enzyklopädie*, AA XXIX, 38.

vengono chiamate spontanee o intellettuali. Intuizioni e percezioni hanno quindi luogo non soltanto in una forma dell'intuizione, bensì in un'intuizione formale, la cui possibilità è comprensibile come risultante di una sintesi originaria del molteplice possibile di una facoltà recettiva, ovvero nei termini di un'integrazione a priori (a priori perché spiega la possibilità delle singole intuizioni) di passività e attività (disposizioni fondamentali dell'animo e non facoltà materialmente separate).

Vale forse la pena di ricordare ancora che – secondo Kant – solo le facoltà, o più precisamente le loro basi, possono essere chiamate innate, mentre non esistono idee o rappresentazioni innate. La spazialità e la temporalità in quanto forme originarie dell'intuizione sono innate, ma non sono rappresentazioni e nemmeno facoltà di rappresentare. Anche l'intuizione formale di un certo ordine spazio-temporale costituisce soltanto la specifica condizione di possibilità delle singole intuizioni e percezioni, che per prime rappresentano qualità di e in uno spazio-tempo particolare. In questo senso le intuizioni formali rendono possibile la rappresentazione di fenomeni individuali, ma non sono a loro volta *rappresentazioni* individuali nello stesso senso in cui lo è, ad esempio, l'immagine di un cane, e quindi a maggior ragione non possono essere rappresentazioni *innate*.

Pensiamo allo spazio puro della geometria. Non si può parlare dell'immagine del continuo delle posizioni d'infiniti punti, se idealmente non si tracciano gli assi delle coordinate. Un tale spazio inoltre non contiene di per sé le infinite figure geometriche possibili, ma rappresenta piuttosto la possibilità determinata della loro costruzione. Non è insomma la rappresentazione di uno strano ente immaginario, ma una straordinaria possibilità di rappresentazione. Sorprende allora che la semplice 'disabitata' forma dell'intuizione (lo spazio-tempo 'in sé e per sé') non sia rappresentabile? Lo diventa, però, in quanto co-rappresentata, come intuizione formale, quando compiamo degli atti di sintesi di un molteplice (formale o reale) dato nello spazio e nel tempo e, ad esempio, tracciamo una linea unificando un insieme di punti. Così come il tempo non scorre, ma rende possibile il flusso delle rappresentazioni (che hanno sempre a che fare con una materia esterna e quindi con lo spazio), anche lo spazio di per sé non è esteso, ma permette l'apprensione o la costruzione (nel tempo ovviamente) degli oggetti estesi e delle

loro relazioni di luogo. In breve, né la comune rappresentazione di un'estensione spazio-temporale, né quella indiretta delle forme dell'intuizione sono innate, ma risultano da una sintesi cognitiva dei dati della sensibilità che dev'essere tanto un riconoscimento di un certo contenuto o oggetto della rappresentazione, quanto unificazione spontanea di un molteplice indeterminato. Dopo avere fatto presente questa prospettiva unitaria torniamo a gettare uno sguardo alle analisi 'previe' offerte nella prima parte della *Dottrina degli elementi della Critica della ragion pura*.

5. L'Estetica trascendentale II. Una breve ricognizione

Oggetto dell'*Estetica trascendentale* è notoriamente la forma a priori dell'esperienza e della conoscenza che appartiene in modo specifico alla sensibilità, considerata in provvisoria astrazione dalle condizioni intellettuali. Qui si trova l'esposizione di base – per così dire – della dottrina kantiana delle forme soggettive dell'intuizione e delle intuizioni pure a priori, articolata nelle esposizioni, prima metafisica e poi trascendentale, dei concetti di spazio e di tempo. Queste analisi non esauriscono tuttavia la spiegazione della possibilità dell'esperienza in genere e nemmeno, in particolare, di quella delle stesse intuizioni (empiriche o matematiche), esattamente come non potrebbe farlo la sola astratta esposizione delle categorie dell'intelletto. Si tratta soltanto dei primi passi dell'impresa critica e quindi è consigliabile essere molto cauti prima di trarre da analisi chiuse all'interno di singoli passaggi o argomenti delle conclusioni sulla spiegazione kantiana della possibilità della conoscenza, o di un tipo di conoscenza in particolare. Questa massima prudenziale viene tuttavia a volte disattesa, producendo malintesi che rendono oscura la già complicata costruzione kantiana; a semplice titolo d'esempio ricordiamo l'identificazione dell'idealismo trascendentale con una sorta di dottrina dei due mondi (fenomenico e noumenico) a partire dalla tesi della soggettività di spazio e tempo e le varie 'confutazioni' della filosofia trascendentale fondate sul 'superamento' della geometria euclidea e della fisica classica. Anche per questo siamo ancora lontani dal poter riassumere agevolmente e con ampio consenso la concezione kantiana dell'intuizione; torniamo allora in breve sul tema del metodo usato da Kant nell'esposizione delle intuizioni pure:

Nell'estetica trascendentale, quindi, noi isoleremo in primo luogo la sensibilità, col separare tutto ciò che l'intelletto pensa in proposito mediante i suoi concetti, cosicché non rimanga null'altro se non l'intuizione empirica. In secondo luogo, noi separeremo ancora da questa tutto ciò che appartiene alla sensazione, perché non resti null'altro se non l'intuizione pura e la semplice forma delle apparenze: ciò è l'unica cosa che la sensibilità può fornire a priori. Nel corso di questa indagine si troverà che sussistono, come principi della conoscenza a priori, due forme pure dell'intuizione sensibile, cioè spazio e tempo: ci occuperemo ora di esaminarli⁴⁵.

Le forme pure dell'intuizione (e tralasciamo da qui in poi l'aggettivo "sensibile" perché, almeno rispetto alla conoscenza umana, è del tutto pleonastico) vengono dunque 'trovate' (non dedotte, costruite o postulate) attraverso una duplice riduzione della nostra esperienza, che la priva idealmente prima della connessione e dell'oggettività dovute alle operazioni concettuali, all'azione intellettuale del giudicare, e poi della sua materia sensibile: ciò che resta è l'unica cosa che la sensibilità può eventualmente possedere a priori. Non è dato per scontato, né tanto meno dedotto con necessità assoluta che questo qualcosa esista effettivamente e tuttavia – di fatto – alla fine dell'analisi rimane una qualche forma spaziale e temporale delle nostre rappresentazioni non ulteriormente riducibile e non dispensabile in linea di principio, come abbiamo già visto. Che si tratti proprio della *forma* delle apparenze segue semplicemente dal fatto che (i) essa permane anche dopo aver eliminato la loro materia e (ii) le sensazioni si presentano in un modo ordinato, perlomeno in un ordine spaziale e temporale, il quale a sua volta non è né riducibile a sensazioni, né pensabile in sé e per sé, bensì soltanto a partire da un tutto per sottrazione di materia, e anche queste affermazioni rimandano alle osservazioni precedenti. La tesi che la forma spaziotemporale dei fenomeni sia (i) a priori e (ii) intuitiva è dunque un *risultato* delle esposizioni dei concetti di spazio e tempo. Infine, che spazio e tempo siano le uniche forme a priori dell'intuizione sembra garantito anche dal fatto che corrispondono a una disgiunzione completa del concetto di affezione (che può essere interna o esterna) da cui segue una divisione del concetto di recettività in senso interno e senso esterno e quindi della forma della sensibilità negli ordini delle sensazioni che l'uno o l'altro possono procurarci.

⁴⁵ A 22 B 36.

Invertendo l'ordine del discorso, ovvero passando da un'esposizione analitica che va dal condizionato alle condizioni a una sintetica che muove dalle condizioni per spiegare la possibilità del condizionato, si può concludere che, se spazio e tempo sono le forme a priori e le sensazioni la materia delle apparenze, allora senza uno soltanto di questi elementi nulla potrebbe apparirci⁴⁶, e questo serve a ricordarci ancora una volta che i contenuti dei concetti delle condizioni di possibilità degli oggetti dei sensi ci sono dati nella riflessione e non direttamente come entità autonome: né le sensazioni, né lo spazio e il tempo ci sono dati in sé e per sé, ma solo come momenti della sintesi dell'intuizione. Primo corollario: Kant non ha una concezione atomistica delle sensazioni. Secondo corollario: i concetti di spazio, tempo e dei concetti puri dell'intelletto, sono per l'appunto *concetti* e non rappresentazioni dirette degli stessi; questa è quasi una tautologia, ma non priva d'importanza e di conseguenze. La doppia riduzione di cui abbiamo parlato permette, infatti, di individuare le forme in questione, ma non ci lascia nessun concetto concreto da esporre. Dopo un simile ragionamento sulla possibilità o impossibilità di avere rappresentazioni a meno di certe condizioni e di certi elementi, per proseguire l'analisi trascendentale occorre ripartire proprio dal concetto di quelli che sono emersi come elementi sensibili ultimi – o primi – del rappresentare, cioè dai concetti di spazio e di tempo. Forse Kant intende sottolineare proprio questo, quando nella seconda edizione della *Critica* aggiunge i titoli dei §§ 2-5 dell'*Estetica trascendentale*, attraverso cui chiarisce che si vanno a svolgere esposizioni metafisiche e trascendentali di «concetti». Puntualizzazione che può essere letta anche come segno di una più acuta consapevolezza da parte di Kant dell'interrelazione delle condizioni sensibili e intellettuali della nostra conoscenza e della necessità di sottolineare come al carattere isolante e quasi-autonomo dei singoli capitoli dell'analisi trascendentale non corrispondano affatto l'isolamento e l'autonomia delle condizioni tematizzate. Nelle sezioni della dissertazione del 1770, che corrispondono alle esposizioni dell'*Estetica*, Kant usa un linguaggio decisamente meno sorvegliato. Ad esempio scrive: «*Conceptus Spatii est singularis repraesentatio [...]*

⁴⁶ Cfr. la lapidaria asserzione nel terzo capoverso del § 1 dell'*Estetica trascendentale*.

est Intuitus purus»⁴⁷, mentre è chiaro che un concetto non può essere una rappresentazione singolare, cioè un'intuizione. Questa leggerezza nella scelta del lessico scompare nella *Critica* e con essa l'uso del termine "concetto" per designare le intuizioni pure, salvo poi sottolineare nella seconda edizione che un'analisi logico-trascendentale non può riflettere che su concetti e solo questi può esporre a priori.

Poiché i concetti dello spazio e del tempo come intuizioni pure sono proprio i concetti trascendentali che si vogliono acquisire, non possono essere quelli che vengono presupposti come oggetto dell'analisi; si tratterà allora del loro concetto il più immediato e semplice possibile, come Kant stesso conferma in una nota a piè di pagina del § 26 della *Critica*, quando lo stato di avanzamento dell'analisi trascendentale permette di ricomporre lo strappo analitico tra condizioni sensibili e intellettuali, senza che i loro rispettivi apporti alla sintesi si perdano nell'indistinzione:

Lo spazio, rappresentato in quanto oggetto (come realmente si richiede in geometria), contiene di più che la semplice forma dell'intuizione, cioè contiene la comprensione del *datum* molteplice, fornito secondo la forma della sensibilità, in una rappresentazione intuitiva, cosicché la forma dell'intuizione dà soltanto il molteplice, mentre l'intuizione formale fornisce l'unità della rappresentazione. Nell'*Estetica* avevo attribuito quest'unità semplicemente alla sensibilità, col solo scopo di far osservare che essa precede ogni concetto, sebbene presupponga una sintesi, la quale non appartiene ai sensi, ma mediante la quale tutti i concetti di spazio e di tempo risultano per la prima volta possibili. In effetti, dato che mediante tale sintesi (determinando l'intelletto la sensibilità) il tempo e lo spazio vengono per la prima volta dati come intuizioni, allora l'unità di questa intuizione a priori appartiene allo spazio e al tempo, non già al concetto dell'intelletto⁴⁸.

Si tratta di una nota densissima, da cui intendiamo soltanto trarre conferma del fatto che della forma dell'intuizione in sé e per sé, proprio perché essa non dà l'unità della rappresentazione (e quindi, a differenza dell'intuizione formale, non può presentare nemmeno un molteplice puro), non possiamo avere alcun concetto positivamente determinato, capace di essere esposto direttamente nell'intuizione (ciò che distingue la conoscenza dal puro pensiero).

⁴⁷ § 15.

⁴⁸ § 24, B 160-161.

Il concetto di forma dell'intuizione può quindi denotare una facoltà, ma non qualcosa che nell'animo sia oggettivamente separato dall'intelletto. Il metodo dell'analisi isolante e della doppia riduzione alla forma pura non portano cioè alla conoscenza oggettiva di una forma dell'intuizione in sé, bensì alla scomposizione formale del presupposto potere di rappresentazione (*Vorstellungskraft*). Tale analisi ci fa vedere come a quest'ultimo appartengano forme a priori che rendono possibili due facoltà conoscitive, quella delle intuizioni e quella dei concetti, che, come si chiarisce al più tardi nella successiva «Deduzione trascendentale», non soltanto sono interrelate, bensì unificano già ognuna in sé, nell'atto del rappresentare intuitivamente o concettualmente, le due specie originarie della forma soggettiva dell'esperienza, quella dell'affettibilità (o recettività) e quella della spontaneità⁴⁹. Non ci sarebbe intuizione senza spontaneità intellettuale, né concetto senza recettività sensibile. Con le parole di Richard Aquila:

Il senso in cui si ha bisogno dell'intelletto per avere persino la consapevolezza di una semplice forma spaziale è che quei tratti formali della semplice sensazione in virtù dei quali abbiamo tale consapevolezza la produrranno, in realtà, solo in quanto essi divengono semanticamente significanti. Il senso in cui quegli [stessi] tratti formali sono sufficienti per una consapevolezza della forma spaziale è semplicemente che ciò che in questo caso acquisisce una significanza semantica è qualcosa che è presente [alla coscienza] necessariamente in virtù del modo in cui gli stati sensoriali vengono prodotti in noi⁵⁰,

ovvero grazie all'azione della sintesi, conforme alle leggi pure dell'intelletto, della materia molteplice dell'intuizione.

Riassumendo, l'esposizione dei concetti di spazio e di tempo nell'*Estetica* rappresenta una prima ricognizione trascendentale della *Vorstellungskraft* dal punto di vista del sistema unitario delle relazioni d'ordine spazio-temporale, che la rende una disposizione recettiva strutturata a priori e pronta ad attualizzarsi nell'ordine in cui vengono accolte le sensazioni e a dare forma ai fenomeni. È da tener presente che anche la spazialità e la temporalità delle apparenze non esauriscono affatto la dimensione spazio-temporale del-

⁴⁹ Cfr. R 212 AA XV 81.

⁵⁰ R. AQUILA, *The Relationship between Pure and Empirical Intuition in Kant*, cit., pp. 281 sg.

l'esperienza empirica e degli oggetti della ricerca scientifica, che è il risultato di una complessa stratificazione di molteplici sintesi percettive e di atti di giudizio, attraverso i quali essa viene metricamente definita e variamente concettualizzata fino a divenire oggettiva nel senso pieno e stringente della coerenza sistematica e della verificabilità intersoggettiva, e non soltanto nel senso indicato dal concetto della loro possibilità trascendentale.

Sembra dunque aver ragione Julius Ebbinghaus, che lamenta come molti critici di Kant scambino ciò che è vero dello spazio in quanto *oggetto* possibile della mia rappresentazione con le condizioni soggettive a priori delle nostre rappresentazioni dello spazio⁵¹. La forma e la materia della rappresentazione di un oggetto empirico, ad esempio, sono in relazione simmetrica rispetto alla possibilità del fenomeno, entrambe sono necessarie e nessuna delle due può essere rimossa senza dissolvere la stessa rappresentazione e far sparire il riferimento al suo contenuto. La forma pura dell'intuizione e la materia data nello spazio e nel tempo hanno invece una relazione asimmetrica: sono entrambi contenuti possibili della riflessione, ma la prima non dipende dalle sensazioni particolari e si può rappresentare in sé, facendo astrazione dal molteplice dei sensi e presupponendo un molteplice puro, mentre non vale l'inverso: non possiamo avere una coscienza pura delle sensazioni che non abbia anche una posizione spazio-temporale, magari presupponendo che esse abbiano in quanto tali delle relazioni formali. Come scrive Richard Aquila:

C'è la spazialità che gli oggetti esterni esibiscono necessariamente, ma c'è anche una struttura che i nostri stati sensoriali hanno bisogno di esibire nel caso che essi riescano a farci avere consapevolezza di oggetti esterni. Rimuovere quella struttura dalle sensazioni non equivale a rimuovere una forma spaziale esibita dalle sensazioni, bensì semplicemente a ridurre le sensazioni dallo status di consapevolezza genuina di oggetti spaziali a quello di mera consapevolezza della nostra condizione interna⁵².

Lo stesso vale per il tempo e un'ulteriore rimozione della forma temporale non lascerebbe dietro di sé alcuna consapevolezza. Sottrarre alla coscienza dei nostri stati rappresentazionali anche la

⁵¹ J. EBBINGHAUS, *Kants Lehre von der Anschauung a priori* (1944), in *Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln*, hrsg.v. G. Pruss, Köln 1973, pp. 44-61.

⁵² *Op. cit.*, p. 277; cfr. A 320 B 376.

loro struttura temporale non porta, infatti, alla rappresentazione della materia pura dell'affezione, bensì semplicemente alla loro eliminazione dal senso interno e quindi, tutt'al più, alla loro riduzione a momenti pre-consci, ai quali però non sembra più possibile riferirsi con il nome di rappresentazioni. Alla fine del suo saggio *Aquila* si avvicina all'idea sopra accennata dell'asimmetria sostenendo che «la forma a priori dell'intuizione esterna presumibilmente è presente in senso disposizionale prima di ogni esperienza attuale» e che di conseguenza per «Kant le attività matematiche pure sono possibili in virtù dell'astrazione di certe forme dal contesto dell'attività percettiva», poiché, «diversamente da Leibniz, egli è pronto a riconoscere che la sensibilità esibisce a priori forme che le sono proprie»⁵³. Nel linguaggio della genesi trascendentale (da non confondere con quella empirica) l'astrazione delle forme pure dal contesto percettivo consente di risalire alla sintesi originaria di sensibilità e intelletto, che produce lo spazio e il tempo come intuizioni pure. Queste non sono semplici condizioni pure delle mie rappresentazioni, bensì rappresentazioni pure esse stesse e possono quindi divenire anche oggetto della rappresentazione. Senza la rappresentazione pura dello spazio, ad esempio, non potremmo rappresentarci le figure geometriche in uno spazio assiomatizzato e nemmeno le figure di oggetti empirici nello spazio empirico; in entrambi i casi rappresentiamo porzioni di un unico spazio e oggetti di singole intuizioni, mentre – come già si diceva – lo spazio e il tempo in generale, in quanto forme originarie e autonome dalla sintesi dell'intelletto sono soltanto *pensati* come dati e non realmente intuibili, poiché sono soltanto condizioni della rappresentazione e non rappresentazioni essi stessi.

A proposito della sintesi originaria delle intuizioni formali si noti che essa rappresenta di fatto l'unione di sensibilità e intelletto e che solo dopo di lei (in senso logico e non diacronico) si può avere coscienza delle rappresentazioni, condizione essenziale a ogni procedura di individuazione. Di conseguenza la stessa teoria della genesi trascendentale delle rappresentazioni a partire dalle due fonti della sensibilità e della spontaneità chiude la strada non solo alla ricerca di una radice comune delle facoltà dell'animo, ma anche al tentativo di identificarle in un senso diverso da quello mera-

⁵³ *Op. cit.*, p. 289.

mente funzionale relativo all'azione della sintesi. Non c'è allora motivo per considerare la distinzione radicale di sensibilità e intelletto come un dualismo reale di facoltà-enti, che produrrebbe immediatamente lo spinoso problema della loro mediazione. Scrive Ebbinghaus:

Se ora ci si accinge a esaminare i singoli punti dell'esposizione metafisica con il criterio dello spazio rappresentato come un oggetto [l'intuizione formale di cui parla la nota del § 26, e un argomento analogo vale per il tempo], si troverà nel primo capoverso [...] un'esposizione del rapporto in cui questa rappresentazione è con la facoltà della conoscenza umana in quanto tale. Il secondo capoverso determina [...] il rapporto (la relazione) in cui la rappresentazione dello spazio, limitata attraverso il primo capoverso alla funzione di condizione dell'esperienza esterna, è con gli oggetti ai quali essa secondo il primo capoverso è riferita per mezzo di determinate sensazioni. Questa determinazione suona [così]: "Lo spazio è una rappresentazione a priori, che sta necessariamente alla base di tutte le apparenze esterne" [...]. Nel terzo capoverso l'esposizione passa alla domanda, se la [...] rappresentazione a priori che è stata accertata sia intuizione o concetto. [...] L'omogeneità dello spazio, che rende necessaria la conclusione del terzo capoverso nel senso della rappresentazione dello spazio in quanto intuizione a priori, lo determina rispetto alla qualità. La stessa conclusione trae il quarto capoverso dalla determinazione della grandezza (quantità) dello spazio in quanto rappresentata come data e infinita⁵⁴.

È abbastanza evidente che le esposizioni metafisiche dei concetti di spazio e tempo sono guidate dalla tavola delle categorie e contengono in capoversi numerati argomenti per sostenere le seguenti tesi: (i) spazio e tempo non sono concetti empirici che possano essere derivati dall'esperienza, (ii) possiamo rappresentarli vuoti di fenomeni ma non possiamo rappresentarci la loro assenza, per (i) e (ii) spazio e tempo sono rappresentazioni a priori; inoltre, (iii) essi sono rappresentazioni singolari (iv) delle uniche grandezze infinite date e quindi, per (iii) e (iv), intuizioni e non concetti⁵⁵.

⁵⁴ *Op. cit.*, pp. 58-60.

⁵⁵ C. PARSONS, *The Transcendental Aesthetic*, in P. GUYER (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Cambridge 1992: «The kind of considerations brought forth in the *Metaphysical Exposition* [...] hardly rule out possible naturalistic explanations. It could be objected that our experience is spatial because we have evolved in a physical, spatiotemporal world» (p. 72). Ovviamente non c'è motivo di escludere spiegazioni naturalistiche dell'esperienza, ma qui è in questione la relazione primaria tra noi e le nostre rappresentazioni, che dev'essere tale da spiegare la possibi-

Secondo le successive esposizioni trascendentali tali intuizioni pure sono necessarie per la possibilità delle conoscenze sintetiche a priori; lo spazio sicuramente per quelle della geometria, quanto al tempo Kant in realtà non sembra indicare una disciplina specifica che gli corrisponda in modo privilegiato (anche se spesso nella letteratura si rimanda all'aritmetica), limitandosi a osservare che il tempo è la condizione necessaria per poter pensare il cambiamento e il movimento e dunque la forma più generale dei fenomeni⁵⁶.

Ognuno di questi punti è controverso. Rimandiamo dunque per gli approfondimenti ai tanti commenti disponibili⁵⁷ e concludiamo il paragrafo con un'ultima osservazione sul metodo di Kant: dal riassunto dell'*Estetica trascendentale* di J. Ebbinghaus emergeva come l'analisi kantiana si svolge conformemente alla guida alla riflessione offerta dalla tavola delle categorie, ripartita in quattro titoli, che – secondo Kant – definiscono completamente la nostra possibilità di giudicare (modalità, relazione, qualità e quantità)⁵⁸ e

lità che esse possano formare teorie empiriche. Non si possono, però, collocare riflessione trascendentale e ricerca empirica sullo stesso piano senza porli in alternativa, cfr. la trattazione che segue sull'obiezione della 'terza possibilità'. Per Parson, inoltre, «although [this exposition] poses a real difficulty for relationism, does not refute that view, [but ...] it does not contain Kant's whole case against the relationist position»; si dovrebbe considerare anche l'argomento degli incongruenti; per indicazioni bibliografiche v. *op. cit.*, p. 73 sg. E cfr. il già ricordato argomento di Falkenstein.

⁵⁶ Cfr. *De mundi*, § 6, e il § 5 dell'*Estetica*. Per una breve ma puntuale ricognizione delle esposizioni trascendentali si veda C. PARSONS, *op. cit.*, pp. 74-80 e le rispettive note 30-45, pp. 96-98. V. anche A. FERRARIN, *Construction and Mathematical Schematism. Kant on the Exhibition of a Concept in Intuition*, «Kant-Studien», LXXXVI, 1995, pp. 131-74, in particolare il § 4: *Time or Space-time? Geometrie, Arithmetic and Algebra*, pp. 162-74.

⁵⁷ Ricordiamo soltanto quello in due volumi di H. VAHINGER, *Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1881-1892, nuova ed. a cura di R. SCHMIDT, Stuttgart 1922, rist. Aalen 1970, che riferisce anche della discussione ottocentesca, e i più recenti: L. FALKENSTEIN, *Kant's Intuitionism. A Commentary on the Transcendental Aesthetic*, Toronto 1995; P. BAUMANN, *Kants Philosophie der Erkenntnis. Durchgehender Kommentar zu den Hauptkapiteln der Kritik der reinen Vernunft*, Würzburg 1997; G. MOHR - M. WILLASCHEK (hg.), *Kritik der reinen Vernunft* ("Klassiker Auslegen", XVII/XVIII), Akademie Verlag, Berlin 1988.

⁵⁸ L'ordine di successione dei titoli della tavola delle categorie è in realtà quello inverso: quantità, qualità, relazione e modalità, e nella letteratura relativa vengono esplicitati diversi motivi per ritenere che esso non sia affatto casuale. Tuttavia, una volta che la tavola è stata acquisita, può essere usata come filo conduttore della riflessione variando quell'ordine a seconda delle esigenze del caso. Nell'«Estetica» l'ordine inverso è più naturale, perché si tratta di determinare alcune rappresentazioni anzitutto in rapporto a noi stessi e ai fenomeni (rispetto all'esistenza) e poi nelle loro caratteristiche. Anche l'a-

sostengono la completezza e sistematicità del pensiero di un oggetto, nel nostro caso dell'esposizione dei concetti dello spazio e del tempo. La tavola è esposta nella successiva *Analitica dei concetti*, ma il metodo ad un tempo critico e sistematico che essa rende possibile è anticipato nell'*Estetica*, a ulteriore testimonianza della presenza di un ordito unitario su cui è stata intessuta la trama della prima *Critica* (ragione in più per escludere la *patchwork-theory* e le varie ipotesi di incompatibilità tra *Estetica* e *Analitica*) e della vigile consapevolezza di Kant sul fatto che le condizioni a priori della conoscenza, quelle sensibili e quelle intellettuali, hanno per noi senso e significato solo in quanto sempre già vicendevolmente mediate nell'esperienza (che precede ogni riflessione trascendentale), come elementi con funzioni diverse e irriducibili, ma complementari, di un tutto, ossia come parti di una totalità organica (alla quale del resto rimandano molti termini, come *Vernunft*, *Vorstellungskraft*, *Gemüt*).

6. *L'obiezione della terza possibilità e il senso della rivoluzione copernicana*

Torniamo ora alla domanda sul significato dell'origine soggettiva dello spazio-tempo. Non ci si potrebbe liberare dall'imbarazzo che sembra generare l'idea di un'esperienza 'solo' fenomenica, pensando semplicemente che la nostra intuizione è spazio-temporale, proprio perché le cose in sé sono veramente spazio-temporali? In fin dei conti – si potrebbe sostenere – una certa forma dell'intuizione è stata selezionata nel corso dell'evoluzione proprio perché è adeguata al mondo che attraverso lei si deve rappresentare. Una spiegazione naturalistica della conoscenza si può, anzi si deve proporre, ma ogni teoria empirica ha ovviamente luogo all'interno dell'esperienza e non è dunque abilitata per definizione a proferire tesi sulle cose in sé. Sostenere, come fa Kant, che queste sono inconoscibili non è un pregiudizio filosofico antirealistico, quanto la conseguenza dell'acclarata soggettività dello spazio-tempo: se pensiamo di conoscere il mondo attraverso le relazioni che possiamo

analisi del bello nella terza *Critica*, ad es., comincia con la qualità, conformemente alla natura del suo problema. La tavola delle categorie, insomma, non è uno strumento rigido, occorre saperla applicare al caso specifico e usarla con "Giudizio".

intrattenere con lui, cioè attraverso l'esperienza dei fenomeni, e crediamo che la coscienza degli stessi sia condizionata da un fondamento innato delle nostre facoltà cognitive, non siamo giustificati in alcun modo ad attribuire le qualità che riscontriamo nei fenomeni – ovvero nelle suddette relazioni – anche alle cose in sé (ricordiamo ancora: le cose in quanto *non* sono definite attraverso le relazioni che intrattengono con noi). Leggiamo ancora dalle lezioni di Kant:

Crusius dice che tutto è in un qualche luogo e in un certo tempo. Com'è illusoria questa proposizione! L'esperienza non m'insegna questo, poiché non ne ho alcuna intuizione. È dunque una proposizione a priori e posso domandare: chi te lo ha insegnato? come sei giunto a conoscere questa proposizione? [...] Se noi rendiamo oggettivi lo spazio e il tempo, che sono le condizioni soggettive dell'intuizione, trasformiamo una proposizione immanente in trascendente⁵⁹.

La relazionalità e l'immanenza della nostra conoscenza lasciano, però, ancora una porta aperta alla classica obiezione della terza possibilità: gli oggetti che in virtù della soggettività delle forme dell'intuizione ci appaiono necessariamente spazio-temporali potrebbero esserlo anche in sé, non necessariamente o essenzialmente (perché quest'affermazione implicherebbe una sapere trascendente in contrasto con l'assunto kantiano dell'inconoscibilità del mondo noumenico), bensì in un modo contingente capace di dar vita a un'armonia non prestabilita, ma piuttosto casuale e fortunata con la forma della nostra intuizione. Questo significherebbe che, per quanto sia impossibile affermare a priori che le cose in sé sono spazio-temporali, non si può arrivare a sostenere con Kant che nessun oggetto spazio-temporale può essere una cosa in sé, o viceversa, e che quindi spazio e tempo potrebbero essere anche forme oggettive della realtà e non solo condizioni dell'apprensione delle apparenze. A parte il fatto che il portato realistico di una simile posizione è piuttosto limitato (forse meramente nominale) e per di più vuoto, se non si può definire l'estensione e la natura dell'armonia o non si producono criteri per distinguere eventuali oggetti solo soggettivamente spazio-temporali da quelli che lo sono sia soggettivamente che oggettivamente (oppure le cose in sé contingentemente

⁵⁹ *Vorlesung über philosophische Enzyklopädie*, AA XXIX, 39.

spazio-temporali da quelle che tali sono essenzialmente), è plausibile che Kant non ignori questa terza possibilità, ma tralasci di discuterla perché la considera evidentemente falsa.

Non si può, infatti, dimenticare che Kant giunge alla tesi della soggettività dello spazio e del tempo dopo un serrato confronto con le dottrine leibniziana e newtoniana dello spazio oggettivo, cercando appunto una terza via che eviti difficoltà e contraddizioni dei due modi di considerare lo spazio e il tempo come cose in sé o caratteristiche di cose in sé. La sua teoria implica la negazione radicale di questa concezione; non è la semplice opzione per un punto di vista soggettivo su un mondo al quale continuiamo ad attribuire forme sensibili oggettive in senso metafisico assumendo una versione più debole, oggi diremmo evoluzionistica, dell'armonia tra forme della conoscenza e forme della realtà. Chi propone una mediazione tra filosofia trascendentale kantiana e ontologia classica non ha compreso pienamente la posizione di Kant e, tra le sue motivazioni, la difesa della piena oggettività dell'esperienza, la quale, con apparente paradossalità, diviene comprensibile e concretamente verificabile se e solo se non è fatta dipendere – né necessariamente, né casualmente – da un riferimento trascendente inattuabile. Kant probabilmente non ha pensato di dover escludere esplicitamente la posizione dell'armonia non prestabilita perché essa è epistemologicamente debole e incompatibile con l'idealismo trascendentale, quando questo non sia erroneamente inteso come mero soggettivismo o fenomenalismo empirico. Inoltre, se si accetta l'esposizione metafisica dello spazio e del tempo nell'*Estetica*, che intende mostrare la loro idealità, ma si vuole sostenere al tempo stesso anche la loro possibile realtà trascendente, ci s'impegna a pensare un qualcosa di reale che sia un tutto individuale attualmente infinito e contenente solo parti omogenee. In altre parole si deve perlomeno avere un concetto determinato non contraddittorio di una simile totalità reale.

Gli argomenti di Kant a favore della natura intuitiva della nostra rappresentazione dello spazio e del tempo illustrano, però, esattamente l'impossibilità che essa sia di natura concettuale. Attraverso concetti non abbiamo accesso a totalità individuali, possiamo comprendere un tutto soltanto a partire dalle parti che lo compongono, mentre le parti dello spazio a) presuppongono la totalità di cui sono limitazioni e b) sono esse stesse totalità. Il concetto di uno

spazio che sia ente reale dovrebbe essere il concetto di un tutto che si fonda su delle parti, le quali a loro volta presuppongono la totalità in cui si sommano; inoltre una somma di parti dovrebbe dare come risultato una grandezza attualmente infinita, che per definizione è maggiore del numero che risulta da qualsiasi somma. Non sembra così possibile avere un concetto non contraddittorio di un ente reale che, come lo spazio in quanto forma dell'intuizione, sia un tutto omogeneo e infinito dato. Dovrebbe essere un concetto che insieme è un'intuizione. Qualunque cosa sia una cosa in sé, di certo essa non è conoscibile attraverso l'intuizione sensibile e deve poter essere almeno pensata attraverso concetti. Se dunque i concetti di spazio e tempo intesi come enti reali sono contraddittori, allora spazio e tempo non sono cose in sé, anzi non sono affatto cose, perché di un oggetto – che sia un fenomeno o una cosa in sé – deve potersi dare un concetto non contraddittorio, e non sono nemmeno qualità di cose in sé o relazioni tra cose in sé. Se realismo trascendentale e idealismo trascendentale non sono compatibili, fenomeni e cose in sé formano una disgiunzione completa: se ogni oggetto dell'esperienza possibile è un fenomeno, cioè un oggetto nello spazio-tempo, e viceversa, allora niente che sia nello spazio e nel tempo può essere una cosa in sé⁶⁰.

Possiamo ragionevolmente supporre che a fondamento di relazioni stabili e oggettive, quali sono quelle che rendono possibile l'esperienza, ci siano solide proprietà dei *relata*, ma da questa premessa non si può inferire che le proprietà non relazionali sono uguali a quelle relazionali. A un oggetto attribuiamo la qualità secondaria 'rosso', non perché sia rosso in sé, bensì perché ha qualità primarie tali da fargli riflettere la luce nel modo che lo fa apparire rosso a noi. Il colore è dunque una proprietà reale, ma 'meramente' relazionale, come in modi diversi lo sono tutte le proprietà che possiamo conoscere. Analogamente, se le proprietà intrinseche del mondo lo fanno apparire spazio-temporale, questo dipende dal tipo di relazione cognitiva che noi siamo in grado di avere con lui. Come facciamo a sapere che le proprietà intrinseche sottostanti a

⁶⁰ Cfr. M. BAUM, *Ding an sich und Raum bei Kant*, in *Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses Mainz 1990*, cit., Bd. II.1, pp.63-72; *Kants Raumargumente und die Begründung des transzendentalen Idealismus*, in *Kant. Analysen - Probleme - Kritik*, Bd. II, hrsg. v. H. Oberer, Würzburg 1997, pp. 41-63.

quelle che si manifestano nei fenomeni sono esattamente le medesime proprietà relazionali? A voler seguire l'insegnamento dell'esperienza oltre l'esperienza stessa sembra più plausibile il contrario: come si è appena ricordato le qualità primarie non sono identiche, né simili alle qualità secondarie, i *relata* di solito hanno proprietà intrinseche che rendono possibili certe relazioni senza essere riconducibili ad esse.

La prima, quasi istintiva vertigine che si può provare al pensiero che le cose non le conosciamo per come sono in sé, ma solo come fenomeni, quindi in un modo che in misura rilevante è dovuto a noi stessi, è destinata a svanire quando riflettiamo sul fatto che non può essere altrimenti, visto che per noi conoscere significa esattamente entrare in relazione. Ciò che si sottrae alla relazione cognitiva, quello che non diviene fenomeno, ma resta 'nascosto' nella cosa in sé è una specie di buco nero dell'ontologia, sappiamo che c'è, ma non possiamo guardarci dentro, possiamo solo pensarlo in riferimento alle relazioni che genera.

In ultima analisi questo sembra essere perfino conveniente per noi e per le cose in sé. Se lo spazio riguardasse veramente le cose in sé, e non solo gli oggetti empirici, come lo dovremmo determinare? La matematica ci offre un'infinità di modelli; il problema è che questi non sarebbero liberamente disponibili per applicazioni ipotetiche, un solo spazio dovrebbe essere riconosciuto come quello reale, ma quali criteri avremmo poi a disposizione per distinguere lo spazio metafisicamente vero dai modelli arbitrari e dalle illusioni? Di recente è stato proposto un modello matematico dello spazio cosmico: prende il nome da Poincaré e si ottiene 'incollando' ogni faccia di un dodecaedro alla sua faccia opposta dopo una rotazione di un decimo di angolo giro, in modo tale che, se siamo all'interno del dodecaedro e guardiamo fuori, la nostra linea di visione rientra nel dodecaedro dalla parte opposta generando l'illusione di guardare in un dodecaedro adiacente. Qui il capogiro sembra più reale di quello prodotto dalla tesi della filosofia trascendentale sulla fenomenicità di esperienza e conoscenza; il fatto che i modelli fisici e cosmologici recenti siano così poco intuitivi suggerisce che le cose in sé, se fossero considerate spazio-temporali, sarebbero probabilmente costrette ad adattarsi continuamente alle nostre ipotesi e perderebbero ogni autorità censoria sulle nostre pretese di verità.

In sintesi, affermare che lo spazio e il tempo sono forme dell'intuizione non significa affatto negare la realtà del mondo, ma serbarle il massimo rispetto e riconoscere che i nostri modi di conoscenza, proprio perché specificamente determinati ed efficienti, sono limitati, anche se non lo è il loro campo d'applicazione (la natura). L'idealismo trascendentale è effettivamente un realismo empirico, cioè una dottrina che accetta il fatto che possiamo conoscere soltanto relazioni (attraverso le nostre facoltà cognitive) e ammette la realtà autonoma del loro fondamento, gli oggetti dei sensi che la riflessione trascendentale chiama però fenomeni e non cose in sé.

Un'ultima rapida riflessione: come sarebbe una conoscenza delle cose in sé? Non si può certo immaginarla, ma la possiamo pensare attraverso il concetto di un intelletto archetipo o divino. Mentre noi miriamo ad avvicinarci asintoticamente alla conoscenza della totalità cercando di mettere insieme e di unificare via via (nel tempo) le parti (nello spazio) e quindi di entrare gradualmente in relazioni sempre più ampie e profonde con il nostro mondo, di arricchire i riferimenti relazionali delle nostre esperienze, un intelletto archetipo conosce immediatamente la totalità dell'essere. Non deve interpretare le relazioni per arrivare a capire, ma in un modo a noi incomprendibile coglie subito il fondamento e le conseguenze, le parti nel tutto, non ha quindi bisogno né di uno spazio in cui collocare l'uno accanto all'altro i suoi oggetti d'esperienza, né di un tempo in cui far scorrere le sue rappresentazioni. Con ciò siamo prossimi ai concetti di eternità e di realtà immateriale. Il primo non si riferisce a un mitico tempo infinito, libero dalla minaccia della caducità, ma al superamento definitivo del tempo, che toglierebbe ogni significato all'estensione spaziale. Viceversa, superato il bisogno di fare esperienza per mezzo della sintesi delle parti il tempo non avrebbe più alcuna funzione. Il concetto di una conoscenza delle cose in sé esprime così l'idea di una visione assoluta e immutabile del mondo che lo riveli a priori prima di e indipendentemente da ogni relazione sensibile (che lo crei nell'"intuizione intellettuale" di una mente divina) e dunque si riferisce a un sapere assoluto della totalità che annichila la conoscenza semplicemente umana.

Questa ha luogo in una dimensione spazio-temporale, che forma anch'essa una totalità, ma soltanto formale, con un quadro di riferimento unitario a priori per la sintesi potenzialmente sempre

più ampia e unitaria, ma mai definitiva dell'esperienza possibile. Per questo il realismo kantiano dismette il nome orgoglioso di ontologia a favore di quello più modesto di filosofia trascendentale⁶¹, che mira ad essere soprattutto una dottrina del metodo per l'uso della facoltà di giudizio. Del resto il termine «giudizio designa la posizione di rapporti in generale, la possibilità di riferirsi sensatamente alle cose, senza che con questo sia già – o possa mai essere – predeterminato in cosa consista o debba consistere questo senso. In ultima analisi questo significa che nulla è semplice riferimento; nel porre una relazione o nel riferirsi a qualcosa si tratta sempre di una determinazione interpretante del senso, che può essere sempre riportata a un riferimento, ma non assicurata in esso»⁶².

⁶¹ A 247 B 203.

⁶² FRAUKE ANNEGRET KURBACHER-SCHÖNBORN, *Die 'drei' Stämme der Erkenntnis: Sinnlichkeit, Verstand und Urteilskraft in Aufklärung durch Kritik*, cit., p. 244. Sul tema del senso e del giudizio, cfr. E. GARRONI, *Estetica. Uno sguardo-atravverso*, cit., e C. LA ROCCA, *Esistenza e Giudizio. Linguaggio e ontologia in Kant*, Edizioni ETS, Pisa 1999.