

IL KANTISMO CARTESIANO: DESCARTES E LA VORGESCHICHTE DEL CRITICISMO

The Cartesian Kantianism: Descartes and the Vorgeschichte of criticism

Alfredo Gatto 

Università Vita-Salute San Raffaele – Milano, Italia
gatto.alfredo@univr.it

Riassunto: L'articolo si propone di analizzare la ricezione della relazione tra Descartes e Kant nella storiografia post-kantiana, con particolare riguardo per le interpretazioni di Paul Natorp e Ferdinand Alquié. La prima sezione dell'articolo analizza la presenza di Descartes in Kant, rilevando un paradosso: nonostante i vari riferimenti presenti nel *corpus* kantiano, non esiste una sola citazione diretta del filosofo francese. La seconda sezione si concentra sull'interpretazione fornita da Natorp, con particolare attenzione per il ruolo centrale svolto dal metodo nella riflessione cartesiana. La terza sezione affronta l'opposta lettura di Alquié e sottolinea le ragioni, tanto teoriche quanto storiografiche, che ci portano a preferire quest'ultimo approccio.

Parole chiave: Descartes; Kant; criticismo; neo-kantismo; Natorp; Alquié.

Abstract: The article aims to analyze the reception of the relation between Descartes and Kant in the Post-Kantianism historiography, with particular regard to the interpretations of Paul Natorp and Ferdinand Alquié. The first section of the article analyzes the presence of Descartes in Kant, detecting a paradox: despite several references in Kantian *corpus*, there is no direct quotation of the French philosopher. The second section focuses on the interpretation provided by Natorp, with particular attention to the central role played by the method in Cartesian reflection. The third section deals with the opposite interpretation of Alquié and it underlines the reasons, both theoretical and historiographical, that lead us to prefer this last approach.

Keywords: Descartes; Kant; Criticism; Neo-Kantianism; Natorp; Alquié.

1. Una presenza assente

Analizzare la presenza di Descartes in Kant produce un risultato “à la fois décevant et considérable”, come è stato rilevato da Michel Fichant e Jean-Luc Marion (2006, p. 10), i curatori del volume collettaneo *Descartes en Kant*. La mole relativamente consistente di rimandi a Descartes, o all'aggettivo “cartesiano”, sconta infatti un paradosso essenziale: in tutto il *corpus* kantiano, cercheremo invano una citazione diretta di un'opera di Descartes.¹ I primi riferimenti risalgono al 1747, ossia alla pubblicazione dei *Pensieri sulla vera valutazione delle forze vive*, in cui il Descartes “filosofo della natura” è posto in dialogo con Leibniz.² A partire da questo testo, e fino alla pubblicazione della *Logica* a cura di Jäsche del 1800 (*Log*, 9: 32), le occorrenze si moltiplicano: le troviamo nella *Storia universale della natura e teoria del cielo* (1755)

¹ Per un'analisi dettagliata dei riferimenti kantiani a Descartes, cf. Ferrari (1979).

² L'intento di Kant è superare e riconciliare gli opposti approcci di Descartes e Leibniz; cf., ad esempio, GSK, 1: 148.

(NTH, 1: 228), ne *L'unico fondamento possibile per la dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763) (BDG, 2: 156), nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* (1764) (GSE, 2: 230), ne *I sogni di un visionario* (1766) (TG, 2: 326), in *Che cosa significa orientarsi nel pensiero?* (1786) (WDO, 8: 137), nella *Critica del giudizio* (1790) (KU, 5: 464) e nella prefazione dell'*Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798) (*Anth*, 7: 119, 176). A questa lista manca il luogo principale e certamente più importante per la fortuna del binomio “Descartes-Kant”, ossia la *Critica della ragion pura* (1781; 1787). È in questa sede, infatti, che Kant contribuisce a tracciare un'immagine del filosofo francese destinata ad avere ampia risonanza nella successiva tradizione idealista, in particolare hegeliana. Oltre alla discussione incentrata sulla prova ontologica (“cartesiana”) dell'esistenza di Dio (*KrV*, A 602/B 630, 403), Descartes è chiamato in causa nei Paralogismi della ragion pura e nella Confutazione dell'idealismo, alla luce, rispettivamente, del *cogito, ergo sum* (*KrV*, A 355, 224; A 367-368, 231) e del suo supposto idealismo problematico (*KrV*, B 274-275, 190-191).

Non è nostra intenzione valutare il ruolo svolto da “questo” Descartes nell'economia della *Critica della ragion pura*³ e nel pensiero kantiano nel suo complesso.⁴ Ci limitiamo a rilevare che la presenza di Descartes in Kant è ad un tempo costante e assente. I riferimenti, lo abbiamo visto, non mancano; quello che fa difetto è un'analisi circostanziata che sia corroborata da rinvii testuali precisi. Questo dato ci impone di riflettere sulla conoscenza effettiva che ha accompagnato i rimandi kantiani. Grazie al lavoro di Arthur Warda (1922), sappiamo che nella biblioteca del filosofo di Königsberg erano presenti la *Geometria*, le *Meditazioni* e i *Principi della filosofia*. Tuttavia, non è dato sapere se al semplice possesso dei volumi sia seguito uno studio approfondito del loro contenuto. Siamo comunque portati ad escluderlo: i riferimenti, infatti, non sono semplicemente generali, ma talvolta imprecisi, se non errati. A titolo di conferma, possiamo ricordare il secondo paralogismo della ragion pura incentrato sulla semplicità dell'anima. Qui Kant chiama in causa “la presunta inferenza cartesiana” esemplificata dal *cogito, ergo sum*, interpretandola alla stregua di un costrutto sillogistico.⁵ Questa impostazione verrà confermata anche in una nota alla Psicologia razionale introdotta nella seconda edizione dell'opera.⁶ Nel caso in esame, non siamo di

³ Cf. Beyssade (1996 e 2008).

⁴ L'analisi kantiana del *cogito* di Descartes e della più ampia questione della soggettività ha prodotto una bibliografia critica relativamente ampia. Cf., a semplice titolo di esempio, Priest (1981); Schwyzer (1997); Caranti (2006); Balibar (2012); Placencia (2017).

⁵ Cf. *KrV*, A 355, 224: “la presunta inferenza cartesiana – *cogito, ergo sum* – è di fatto tautologica, in quanto il *cogito (sum cogitans)* esprime immediatamente la realtà”.

⁶ Cf. *KrV*, B 422, 275-276: “L'io penso è una proposizione empirica e contiene in sé la proposizione: io esisto. Non posso dire, però: tutto ciò che pensa esiste, poiché in tal modo la proprietà del pensiero farebbe sì che

fronte ad un'allusione semplicemente vaga, come in altri luoghi del *corpus* kantiano, ma ad un riferimento errato. Era stato lo stesso Descartes, d'altronde, ad escludere la legittimità di una simile interpretazione.⁷

Possiamo allora ragionevolmente ritenere che non solo Kant non abbia conosciuto – ossia letto, studiato e “meditato” – Descartes, ma che si sia limitato a confrontarsi con il suo “fantôme doxologique” (Fichant e Marion, 2006, p. 11), considerandolo alla stregua di una maschera filosofica utilizzata per fini euristici e funzionale all'andamento interno della *Critica*. È perciò molto probabile che Descartes sia giunto a Kant attraverso un filtro storiografico ben determinato, e che tale prospettiva abbia influito non poco sulla sua ricezione – e sia detto per inciso: anche sulla trasmissione della riflessione di Descartes nel periodo post-kantiano, come vedremo nel paragrafo successivo. A tal proposito, Wolfgang Röd (1985) ha offerto una ricostruzione della situazione della filosofia universitaria tedesca nel XVIII secolo, strutturata lungo due direttrici: da un lato, l'opzione leibniziana e wolfiana; dall'altro, la presenza di temi teologici a sfondo pietista. In questo contesto, l'influenza cartesiana è senz'altro secondaria e già mediata dal manto interpretativo depositato da Leibniz. Il nome di Descartes viene evocato quando si discute della riduzione della materia all'estensione, del rapporto tra l'anima e il corpo, del metodo, dello statuto ontologico delle essenze in relazione a Dio o del ruolo da assegnare al primo principio. Il Descartes che giunge a Kant, tuttavia, è già la funzione di due insiemi, ossia il termine di raccordo per un dibattito che trascende la lettera del testo. Nel caso specifico, Kant si limita a servirsi dell'immagine cartesiana che aveva ereditato per piegarla ad altre esigenze, ma senza un “ritorno a Descartes [Rückgang zu Descartes]”,⁸ cioè senza avviare un confronto critico con il filosofo francese sulla scorta di uno studio accorto e sistematico.

Nel prosieguo dell'articolo, vogliamo verificare la persistenza di un simile costrutto storiografico al di là della lettura kantiana, con particolare riguardo per l'interpretazione del

tutti gli enti che la possiedono divenissero enti necessari. Pertanto la mia esistenza non può essere considerata come inferita dalla proposizione: io penso, come riteneva Cartesio (altrimenti dovrebbe esser fatta precedere la premessa maggiore: tutto ciò che pensa esiste), piuttosto la mia esistenza è identica a tale proposizione”.

⁷ Cf. AT, VII, 140-141: “Ora, quando ci accorgiamo di essere cose pensanti, questa è una nozione prima, che non viene conclusa in base a sillogismo alcuno; e neanche quando qualcuno dice, *io penso, dunque sono, ossia esisto*, egli deduce dal pensiero l'esistenza attraverso un sillogismo, ma la viene a conoscere per semplice intuito della mente come una cosa per sé nota, come risulta dal fatto che, se l'avesse dedotta attraverso un sillogismo, avrebbe prima dovuto conoscere questa premessa maggiore, *tutto ciò che pensa è, ossia esiste*; senz'altro, invece, la apprende piuttosto a partire dal fatto che esperisce in sé che non è possibile che pensi se non esiste. Appartiene infatti alla natura della nostra mente di formare proposizioni generali dalla conoscenza di quelle particolari”.

⁸ L'espressione è di Martin Heidegger (2006) e compare nel corso tenuto a Marburgo nel semestre invernale 1923-1924. Sul confronto heideggeriano con Descartes, cf. Courtine (2009); sulla “triangolazione” Descartes-Natorp-Heidegger, cf. Pradelle (2019).

rapporto “Descartes-Kant” offerta dal neo-kantiano Paul Natorp. Non si tratta dunque di valutare il ruolo della maschera cartesiana in Kant, ma di rilevare come non solo Descartes, ma lo stesso Kant, e all’interno della stessa linea di fuga ermeneutica, siano divenuti *phantasmata* di una ricostruzione storica ulteriore.

2. Descartes e la preistoria del criticismo

Nel 1882, Natorp pubblica una monografia dedicata al filosofo francese: *Descartes, Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Si tratta di un lavoro incentrato sulla teoria della conoscenza, in cui Descartes è interpretato come una stazione decisiva del processo che avrebbe condotto all’approccio kantiano; come il titolo dell’opera suggerisce, l’obiettivo è fornire una preistoria del criticismo, ritrovando in Descartes un punto di svolta. Il testo fu oggetto di varie critiche incentrate in gran parte sulla parzialità della prospettiva offerta: la figura di Descartes e le esigenze della sua riflessione sarebbero state sacrificate sull’altare del criticismo kantiano, sottraendo alla speculazione del filosofo francese la sua specifica peculiarità. Natorp (1896) torna quindi sul luogo del misfatto in un successivo articolo pubblicato nella *Revue de Métaphysique et de Morale*. A suo dire, il confronto tra i due autori deve essere sottratto alla “semplice” storia della filosofia per divenire oggetto di uno sguardo puramente teoretico; in tal senso, il binomio “Descartes-Kant” non può – e non deve – essere abbandonato.

La questione che apre l’indagine è tanto cristallina quanto lapidaria: “Descartes est-il idéaliste?” (Natorp, 1896, p. 417). La domanda subito successiva fa chiarezza sulla natura essenzialmente retorica del primo quesito: Descartes deve essere considerato un pensatore idealista a partire dal primo periodo della sua riflessione, cioè dalla stesura delle *Regole per la guida dell’ingegno*, o soltanto nel momento in cui scopre, grazie al movimento riflessivo dell’autocoscienza, il “nouveau point central” della propria filosofia? Tale questione è tutt’altro che scontata, soprattutto se prestiamo attenzione alla risposta fornita da Natorp. In generale – e nello specifico assumendo come metro di giudizio il “kantismo” che fa da sfondo all’indagine –, se di “idealismo cartesiano” è legittimo parlare, saremmo quasi naturalmente portati ad identificarlo nelle *Meditazioni*, nel punto archimedeo guadagnato dalla *cogitatio*, nel dominio di una rappresentazione che non ha ancora trovato alcuna prova dell’esistenza di qualcosa d’altro da sé. Descartes sarebbe così “idealista” per aver ricondotto l’essere al pensiero, seppur in una forma ancora astratta ed immediata, in linea con la lettura hegeliana. L’interesse della risposta di Natorp sta tutta nel ribaltamento di questa “tradizionale”

prospettiva: Descartes è certo “idealista” e può essere considerato un legittimo precursore del criticismo; tuttavia, non per le considerazioni metafisiche svolte sullo statuto della rappresentazione, ma per la centralità assunta dal metodo nelle *Regole*.

Le *Regole*, e dunque il metodo, sono la premessa e il fondamento dell’indagine cartesiana; in tal senso, la metafisica non è il luogo in cui viene giustificato l’approccio metodico di Descartes, ma ne rappresenta la semplice prosecuzione. Ecco allora che nell’idea fondamentale del metodo cartesiano è “contenu tout entier ce qu’on peut appeler avec justesse son idéalisme: il est là, sous une forme plus pure que dans sa métaphysique une fois développée” (Ibid., p. 418). Insomma, l’idealismo di Descartes va trovato nella sua versione più pura – e quindi più prossima, secondo l’impostazione natorpiana, al criticismo di Kant – nelle riflessioni giovanili dedicate al metodo. È in questa sede, infatti, che Descartes delinea le condizioni di possibilità della conoscenza umana, riconducendole ad una “loi primordiale”: la legge del metodo. Ed è in questa sede che va trovato il “lien de parenté de Descartes avec Kant” (Ibid., p. 419). Le *Regole* devono essere perciò considerate a pieno titolo come l’opera in cui Descartes traccia un primo, positivo affresco di quello che sarebbe diventato il criticismo kantiano.

Per dare maggiore forza all’interpretazione di Natorp è opportuno richiamare alcuni luoghi testuali particolarmente esemplificativi. La Regola IV offre un importante punto di partenza: secondo Descartes, per indagare la verità delle cose è necessario dotarsi di un metodo (“*Necessaria est methodus ad rerum veritatem investigandam*”) (AT, X, 371); ciò significa che la verità dipende, da un punto di vista epistemologico e gnoseologico, dal metodo. Esso viene così investito di una sorta di legalità intellettuale: è ciò che deve essere posto affinché si dia la possibilità del conoscere. Per potersi applicare con successo, il metodo deve inoltre imporre un ordine alle cose: tali *res* dovranno allora, in una chiave rigorosamente anti-aristotelica,⁹ essere disposte in una determinata serie, “non certo in quanto si riferiscono ad un qualche genere di ente, così come le hanno divise i filosofi nelle loro categorie, ma in quanto le une possono essere conosciute a partire dalle altre” (AT, X, 381). È comunque nella Regola VIII che va trovata la vera e propria preistoria del criticismo kantiano. Qui Descartes afferma che almeno una volta nella vita chiunque aspiri alla conoscenza dovrebbe “esaminare tutte le verità la cui conoscenza è alla portata dell’umana ragione” (AT, X, 395). In questa regola Descartes pone, come pre-condizione del sapere, la necessità di interrogarsi

⁹ Cf. Marion (1975).

sullo statuto della propria stessa conoscenza; in altri termini: il filosofo dà corpo e sostanza *ante litteram* a quel “Che cosa posso sapere?” che costituisce, e non a caso, una delle tre domande che accompagnano la descrizione kantiana della Dottrina trascendentale del metodo.¹⁰

Secondo Descartes, porre tale questione significa scoprire che “non si può conoscere nulla prima dell’intelletto, poiché la conoscenza di tutte le altre cose dipende da ciò, e non il contrario” (AT, X, 395). *Nilhil prius quam intellectum*: non vi è falsità o verità se non in relazione all’azione di tale facoltà, perché “solo l’intelletto è capace di scienza” (AT, X, 398). In breve, chiedersi di che cosa la ragione umana sia capace, e dunque scoprirne i limiti costitutivi, implica ritrovare nell’intelletto la facoltà a fondamento dell’*humana universalis sapientia*. Le cose stesse (“*res ipsas*”) – l’intero ordine dei fenomeni – vanno perciò considerate “in quanto sono colte dall’intelletto (*prout ab intellectu attinguntur*)” (AT, X, 399). Per ordinare la conoscenza è necessario tenere a mente due aspetti: le cose che devono essere conosciute (“*res ipsae cognoscendae*”) e noi che (le) conosciamo (“*nos scilicet qui cognoscimus*”) (AT, X, 411). Ma non vi è *res* che possa essere conosciuta senza un intelletto che sappia *apprehendere*, cioè che sappia afferrarla e trasformarla in un oggetto. In breve, la *res* diviene oggetto per poter essere considerata esclusivamente in funzione della nostra azione conoscitiva (“*in ordine ad cognitionem nostram*”) (AT, X, 418), in linea con le precisazioni fornite da Descartes nella Regola XII.

Nella lettura di Natorp, il merito di Descartes risiede nell’aver tracciato “metodicamente” i confini del sapere e nell’aver ricondotto l’oggettualità all’interno del dominio della rappresentazione. A questo punto, sarebbe lecito aspettarsi un passaggio ulteriore: il piano formale descritto nell’epistemologia delle *Regole* dovrebbe trovare nelle successive *Meditazioni* il proprio fondamento metafisico e ontologico. Il passaggio di consegne sembra preparato dallo stesso Natorp (1896, p. 421): “L’universalité des choses, comme objets de la connaissance, enfermée dans l’universalité de la connaissance, qui est déterminée par l’esprit, et reliée en une unité universelle par la loi une et identique de sa méthode. – qu’est-ce donc que l’idéalisme, si ce n’est pas cela?”. Come abbiamo anticipato, la sua interpretazione va però in tutt’altra direzione, rilevando nelle *Meditazioni* un contro-movimento rispetto alle istanze precritiche descritte in precedenza.

¹⁰ Cf. *KrV*, A 805/B 833, 522.

Natorp segnala, innanzitutto, che le successive difficoltà erano presenti *in nuce* già nelle *Regole*, in particolare nell'implicito platonismo che caratterizzava l'indagine cartesiano sull'intelletto – l'idea, cioè, che tale facoltà sia ontologicamente separata dall'estensione e debba essere considerata facendo astrazione dai corpi. In tal modo, alla purezza dell'intelletto seguirebbe il residuo, potenzialmente oscuro e fallace, dell'esperienza sensibile, che finisce per spezzare *ab origine* l'unità della conoscenza. Descartes perderebbe così l'opportunità di fondare realmente l'esperienza al modo dell'*a priori* kantiano: l'esperienza, infatti, rimarrebbe un resto di principio estraneo al sistema, qualcosa di incompreso perché, in fondo, incomprendibile, un dato irresistibile alle pretese nomologiche del metodo. L'intelletto non sarebbe chiamato a dare luce alle cose, ma si limiterebbe a rispecchiarle, patendone implicitamente l'esistenza.

Questo problema – il residuo “realista” presente nella riflessione cartesiana –, benché già operante nel terreno tracciato dalle *Regole*, è destinato ad esplodere con forza nelle *Meditazioni*.¹¹ Anzi, è proprio in questo testo che Descartes assume positivamente una simile premessa, utilizzandola come plesso di mediazione per la propria architettura metafisica. Nelle *Meditazioni*, infatti, il fondamento della conoscenza perde, in uno con la natura critica, la sua stessa autonomia. L'intero percorso della *cogitatio* si trova qui giustificato dal ricorso alla veracità divina: Dio si impone come la *ratio* che giustifica il movimento del *cogito*, sostenendolo in ogni movimento e in ogni guadagno epistemico. Non appena l'*ego cogito* ritrova in altro – in Dio – la garanzia della propria possibilità e stabilità epistemica, in quel preciso momento perde la propria indipendenza e sconfessa ogni istanza critica. Descartes manterrà ferma questa impostazione anche nei *Principi della filosofia*, in cui la chiarezza e distinzione delle cose percepite continuerà a risiedere nell'impossibilità che Dio non sia verace.¹²

La “pressione” esercitata dalla presenza ingombrante di Dio svuota il *cogito* della sua effettiva autonomia. Il contenuto della rappresentazione, e la possibilità stessa di esercitare un'azione rappresentatrice, sono legittimati da un'alterità che fonda e giustifica l'intero processo: lungi dall'occupare il centro della scena, il pensiero si trova, di fatto, sempre defilato in una posizione secondaria, in uno spazio deciso e normato dall'essere divino. Natorp è convinto che Descartes avrebbe potuto evitare parte dei problemi innervati nella sua speculazione se avesse rifiutato, *in actu exercito*, ogni intrusione teologica. Le questioni

¹¹ Tralasciamo in questa sede le osservazioni legate al *Discorso sul metodo*.

¹² Cf. AT, VIII-1, 16-17.

teologiche – ampiamente operanti, pur non essendo tematizzate in modo esplicito – svolgono “une action perturbatrice” (Natorp, 1896, p. 432) e confinano l’esercizio della *cogitatio* in un “demi-idéalisme” incapace di giungere ad una piena maturità critica. Sulla scia di uno studio di Dominique Pradelle (2019, p. 412), possiamo sinterizzare la lettura natorpiana attraverso la distinzione tra una metafisica cartesiana ideale ed una metafisica effettiva. Quella “ideale”, a pieno titolo appartenente alla preistoria della critica, è fondata sul primato del metodo e sulle considerazioni legate allo statuto della conoscenza e alle sue condizioni di possibilità; quella “effettiva”, al contrario, si basa sul semi-idealismo del *cogito* ed è negativamente caratterizzata dal dualismo ontologico delle sostanze, dalle ingerenze teologiche e dal realismo circa l’esistenza delle cose esteriori.

La lettura di Natorp è senz’altro semplicistica e a tratti ingenerosa – soprattutto quando attribuisce al filosofo francese un “dualisme grossier”, o dimentica che i guadagni delle *Meditazioni* sono ottenuti, premesse alla mano, *sola ratione*; si iscrive tuttavia in un *leitmotiv* storiografico, già preparato dalla prima *Critica* kantiana, che era stato ampiamente canonizzato dalle lezioni hegeliane sulla storia della filosofia moderna. Lo studio della relazione “Descartes-Kant” proposto da Natorp si pone, in ultima analisi, e nonostante gli interessanti rilievi sul primato del metodo cartesiano, sulla stessa lunghezza d’onda che aveva caratterizzato l’accesso “kantiano” a Descartes. In entrambi i casi, la figura del filosofo francese è piegata a delle esigenze che trascendono la lettera del testo e che impediscono all’interprete di cogliere gli aspetti che uniscono, anziché dividere, i due autori. La lettura oltremodo riduttiva che Kant ha riservato a Descartes sembra quasi raddoppiarsi in Natorp, impedendogli di ripensare al binomio “Descartes-Kant” in modo realmente produttivo.

Nella terza sezione del presente articolo, vogliamo rilevare come lo schermo che fa da sfondo all’approccio natorpiano non gli precluda soltanto un accesso diretto a Descartes, ma finisca per circoscrivere e limitare la sua stessa prospettiva ermeneutica, sacrificando, con Kant, la stessa *Vorgeschichte* del criticismo.

3. Il residuo dell’essere: Kant e Descartes

Se il Descartes di Kant è un vero e proprio *phantasma* che si aggira nella *Critica della ragion pura*, il rapporto “Descartes-Kant” non sembra godere di maggiore credito nella ricostruzione proposta da Natorp. In entrambi i casi, infatti, gli autori sono delle variabili teoretiche chiamate a svolgere delle funzioni ben determinate. Certo, non esiste ricostruzione storica che possa vantare uno sguardo innocente; nel migliore dei casi, vi sono letture capaci

di nascondere o mitigare il presupposto, sempre determinato, del proprio sguardo. Vi sono tuttavia prospettive più produttive di altre, o scorci ermeneutici capaci di offrire, grazie ad un più ampio richiamo ai testi che fungono da base e da stimolo all'interpretazione, uno sguardo storicamente e teoreticamente più articolato e variegato. Ora, se non è possibile decidere di due letture sulla base della contraddizione logica, è pur sempre possibile adottare un criterio pragmatico: tra due differenti interpretazioni, andrà privilegiata quella che ci offre più spazio per pensare. In tal senso, tanto l'approccio kantiano quanto l'impostazione natorpiana disegnano una prospettiva troppo limitata e legata a dei sentieri storiografici già ampiamente battuti. Possiamo quindi, servendoci di un importante articolo pubblicato da Ferdinand Alquié (1975), adottare un altro punto di vista: anziché analizzare Descartes e Kant per sottolineare ciò che li divide, o quello che Descartes avrebbe potuto e dovuto pensare per elevarsi al pieno criticismo, si tratta di evidenziare gli aspetti della riflessione di Descartes che Kant ha incorporato, seppur implicitamente, così da identificare tra i due pensatori una possibile linea di continuità.

L'articolo di Alquié inizia ponendo un problema di metodo storiografico: molto spesso i sistemi filosofici si fanno carico di un significato che non è riducibile all'intenzione esplicita dei loro autori; le idee conservano una propria autonomia ed è la storia (della filosofia) a fare luce sulle loro implicazioni e conseguenze. Questa premessa è necessaria per operare una trasvalutazione dei giudizi che la prima *Critica* ha riservato a Descartes. Si tratta quindi di cogliere, a dispetto delle stesse considerazioni kantiane, ciò che unisce Kant a Descartes. Contro il costante sforzo operato dalla riflessione post-kantiana di eliminare la consistenza ontologica della cosa in sé (*Ding an sich*), intesa come ultimo baluardo realista da smantellare, Alquié ritrova in questo elemento la base di un'ontologia negativa¹³ che impedisce al pensiero di conchiudersi, eliminando ogni residuo tra sé e le condizioni della propria possibilità. L'essere non si dà come un oggetto disponibile alla rappresentazione, ma è il luogo da cui la rappresentazione trae i propri oggetti. Questa eccedenza, che si consegna al pensiero dopo averlo logicamente preceduto, è il tratto comune che lega Kant a Descartes: "cette idée d'une absence-présence, d'une extériorité-intériorité de l'être par rapport à la pensée, est très exactement celle où nous conduit la réflexion de Descartes sur l'infini" (Alquié, 1975, p. 150).

¹³ Per un'analisi del concetto di ontologia negativa, con particolare riferimento a Descartes, cf. Alquié (1950).

Ora, non si tratta certamente di ridurre Kant a Descartes, compiendo lo stesso errore speculare del neo-kantismo natorpiano. E non si tratta neppure di misconoscere la distanza che li separa: la consistenza ontologica dell'anima e dell'estensione in Descartes, o le dimostrazioni dell'esistenza di Dio nelle *Meditazioni*, sono lì a ricordarlo. L'obiettivo è rilevare invece come entrambi vogliano dischiudere il cerchio magico della rappresentazione. In Descartes, la nozione di infinito circoscrive e determina i limiti della conoscenza umana, e consente alla sua metafisica di trasgredire ed eccedere i dispositivi dell'onto-teo-logia,¹⁴ in Kant, il rifiuto di conoscere positivamente l'essere, considerandolo alla stregua di un oggetto determinato, impedisce alla *ratio* umana di prendere pieno possesso dell'incondizionato, aprendo così la strada alla Dialettica trascendentale. In breve, entrambi rifiutano di ricondurre l'essere nello statuto della rappresentazione, introducendo uno scarto che, anziché vincolare e circoscrive il pensiero, lo alimenta: se il presupposto cartesiano risiede nell'incomprensibilità dell'infinito, la premessa kantiana guarda ai limiti che la ragione riscopre nell'esercizio delle proprie funzioni teoretiche. I due autori sembrano allora intravedere differenti lati di una stessa verità: “les réponses données par les deux philosophes à cette question, bien qu'opposées selon la lettre, sont souvent métaphysiquement équivalentes” (Ibid., p. 151). Questo aspetto è misconosciuto da Kant, e non poteva forse essere altrimenti, visto che il lascito cartesiano con cui si confronta era stato ampiamente deformato dalla ricezione “tedesca”; tuttavia, le esigenze delle due speculazioni guardano nella stessa direzione, tanto da spingere Alquié ad affermare che Kant avrebbe ritrovato “la véritable essence du cartésianisme” (Ibid., p. 152). E il fatto che l'abbia recuperato inconsapevolmente non rappresenta una motivazione sufficiente per misconoscere ciò che lo approssima a Descartes.

Ponendosi sulla scia dell'approccio difeso da Alquié, Jean-Luc Marion (1996, pp. 283-316) ha pensato il rapporto tra Descartes e Kant alla luce della centralità assunta dal momento critico,¹⁵ inteso come positivo riconoscimento dello scarto che caratterizza l'esercizio della *ratio* umana. L'ontologia negativa di Alquié diviene così l'altra faccia di un'analitica della finitezza che ci permette di cogliere ciò che i due autori hanno posto a tema nelle loro rispettive riflessioni. Pur partendo da premesse differenti, entrambi pensano infatti lo stesso, almeno in termini essenziali: un pensiero del limite che faccia luce sui limiti del pensiero. In Descartes, è la teoria sulla libera creazione delle verità eterne che spezza, di principio, ogni

¹⁴ Cf. Marion (1986).

¹⁵ Sul carattere “critico” della riflessione cartesiana, cf. inoltre Bouriau (1996).

legame univoco con Dio: tali verità, che fondano la conoscenza delimitando lo spazio della nostra comprensione, riducono la presa della metafisica nel solo dominio stabilito arbitrariamente dal *fiat* divino; ci pongono, in altri termini, in uno spazio creato, e perciò finito, oltrepassato dall'essenza incomprensibile di Dio. Anche in Kant, la conoscenza del fenomeno è sempre, e inevitabilmente, conoscenza dei nostri limiti – “Ciò che conosciamo non è altro che il nostro modo (*unsere Art*) di percepire gli oggetti” (*KrV*, A 42/B59, 65) –, i cui confini sono icasticamente tracciati dal piano noumenico. I *noumena* saranno così posti “in questo senso negativo (*in dieser bloß negativen Bedeutung*)”, facendo segno allo spazio determinato in cui si esercita “la nostra specie di intuizione (*unsere Art der Anschauung*)”,¹⁶ la cui validità oggettiva è limitata, e perciò stesso aperta ad altro o all'Altro.

Marion interpreta questo tratto comune come ciò che contraddistingue gli approcci di Descartes e Kant, al contempo distinguendoli dalle altre esperienze di pensiero che si sono succedute nella modernità filosofica: “Alors que Spinoza, Malebranche et bien sûr Leibniz ne purent jamais concevoir un savoir certain qui ne soit pas absolu, ou un savoir fini qui soit vrai, seuls Descartes et Kant surent soutenir le paradoxe d'un savoir fini *et* certain. Ce paradoxe caractérise le criticisme” (Marion, 1996, p. 313). Kant darebbe allora nuova linfa a degli elementi della riflessione di Descartes che erano stati rigettati dalla tradizione post-cartesiana – la funzione nomologica del metodo, il valore euristico della *dubitatio*, parte delle implicazioni metafisiche legate alla dottrina sulle verità eterne, il conseguente scarto tra conoscere e comprendere. Sono alcuni degli aspetti che rappresentano il cuore del pensiero cartesiano e che saranno rifiutati con forza dai vari Leibniz e Malebranche; e sono, al contempo, alcuni elementi cartesiani che verranno incorporati e sistematizzati da Kant. La linea di continuità stabilita tra i due autori ci permette inoltre di istituire un discrimine all'interno della storia della filosofia moderna e di stabilire, al contempo, una proporzione: il rigetto post-cartesiano della filosofia cartesiana sta a Descartes come le critiche post-kantiane della speculazione kantiana (in particolare di impronta idealista) stanno a Kant. Da un lato, ossia nell'alveo “Descartes-Kant”, si tratta di riconoscere la finitezza della ragione umana; dall'altro lato, si tratta di rimuovere ogni limite all'esercizio del pensiero, affermandone l'*ordo divinus*.

Questa impostazione non è esente da possibili considerazioni critiche,¹⁷ e l'analisi del ruolo giocato da Descartes e Kant nella storia della filosofia meriterebbe certamente ben altro

¹⁶ Cf. *KrV*, A 286/B 342-343, 230.

¹⁷ Cf., ad esempio, Bouriau (2000, pp. 19-22).

spazio. Da un punto di vista metodologico, quanto emerso da tale lettura è comunque sufficiente per sottolineare come una simile prospettiva ermeneutica ci permetta sia di entrare con una chiave teoretica più profonda nell'universo concettuale dei due autori, sia di ripensare alla filosofia della prima modernità con una rinnovata forza storiografica. E per questo motivo va senz'altro privilegiata. Certo, per le ragioni già esposte, è un compito che non poteva essere svolto direttamente da Kant. Ma quest'occasione perduta deve trasformarsi in un'opportunità per una storia della filosofia che sappia pensare con e attraverso gli autori di cui si occupa.

Riferimenti

- Alquié, F. (1950). Descartes et l'ontologie négative. *Revue Internationale de Philosophie*, 4(12), 153–159.
- Alquié, F. (1975). Une lecture cartésienne de la Critique de la raison pure est-elle possible? *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 145–155.
- Balibar, É. (2012). Kant, critique du « paralogisme » de Descartes. Le « je pense » (Ich denke) comme sujet et comme substance. *Intellectica. Revue de l'Association pour la Recherche Cognitive*, 57, 21–33.
- Bouriau, C. (1996). Descartes est-il un penseur « critique »? Quelques réflexions. *Les Études philosophiques*, 1/2, 177–187.
- Bouriau, C. (2000). *Aspects de la finitude. Descartes et Kant*. Presses Universitaires de Bordeaux.
- Beysade, J.-M. (1996). La critique kantienne du « cogito » de Descartes (sur le paragraphe 25 de la Dédution transcendante). In C. Ramond (Org.), *Kant et la pensée moderne: alternatives critiques* (pp. 47–62). Presses Universitaires de Bordeaux.
- Beysade, J.-M. (2008). Descartes' 'I am a Thing That Thinks' versus Kant's 'I Think'. In D. Garber & B. Longuenesse (Orgs.), *Kant and the Early Moderns* (pp. 32–40). Princeton University Press.
- Caranti, L. (2006). Kant's Criticism of Descartes in the "Reflexionen zum Idealismus" (1788–1793). *Kant Studien*, 97, 318–342.
- Courtine, J.-F. (2009). Les méditations cartésiennes de Martin Heidegger. *Les Études philosophiques*, 88, 103–115.
- Descartes, R. (1964-1976). *Œuvres de Descartes* (11 vols.; C. Adam et P. Tannery (AT), Éd.; J. Beaudé, P. Costabel, A. Gabbey et B. Rochot, nouv. présent.). Vrin. (Ed. it. G. Belgioioso (2009), con la coll. di I. Agostini, F. Marrone e M. Savini. Bompiani).
- Ferrari, J. (1979). *Les sources françaises de la philosophie de Kant*. Klincksieck.
- Fichant, M., & Marion, J.-L. (2006). *Descartes en Kant*. Puf.
- Heidegger, M. (2006). *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Vittorio Klostermann.

Alfredo Gatto

- Kant, I. (1902-). *Gesammelte Schriften* (Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Hrsg.). Reimer; De Gruyter.
- Kant, I. (2004). *Critica della ragion pura* (C. Esposito, Trad.). Bompiani.
- Marion, J.-L. (1975). *Sur l'ontologie grise de Descartes*. Vrin.
- Marion, J.-L. (1986). *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*. Puf.
- Marion, J.-L. (1996). *Constantes de la raison critique. Descartes et Kant*. In J.-L. Marion, *Questions cartésiennes II. L'ego et Dieu* (pp. 283–316). Puf.
- Natorp, P. (1882). *Descartes, Erkenntnistheorie. Eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus*. Elwert.
- Natorp, P. (1896). Le développement de la pensée de Descartes. Depuis les «Regulae» jusqu'aux «Méditations». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4(4), 416–432.
- Placencia, L. (2017). Descartes y Kant sobre la conciencia. Observaciones sobre um olvidado punto de contacto sistemático entre Kant y Descartes. *Con-textos kantianos*, 5, 278–295.
- Pradelle, D. (2019). La réflexion heideggerienne sur les Regulae: de la méthode à la métaphysique. *Revue Internationale de Philosophie*, 4(290), 407–430.
- Priest, S. (1981). Descartes, Kant and Self-Consciousness. *The Philosophical Quarterly*, 31(125), 348–351.
- Röd, W. (1985). Descartes dans la philosophie universitaire allemande du XVIIIe siècle. *Les Études philosophiques*, 2, 161–173.
- Schwyzler, H. (1997). Subjectivity in Descartes and Kant. *The Philosophical Quarterly*, 47(188), 342–357.
- Warda, A. (1922). *Immanuel Kant Bücher*. Verlag von Martin Breslauer.

Received: 25 May 2021

Revised: 11 May 2022

Approved: 11 May 2022



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.